AM/1282
PLÁCIDO RUBIO
BILBAO

SUMMA THEOLOGICA

SANCTI THOMÆ AQUINATIS.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

SUMMA THEOLOGICA,

JUXTA PROBATISSIMAS EDITIONES ACCURATE CORRECTA, QUAMPLURIMIS ANNOTATIONIBUS DILUCIDATA, DISSERTATIONIBUSQUE AUCTA,

QUIBUS RECENTIORES ERRORES REFELLUNTUR.

A DOCTORE

D. D. NICETO ALONSO PERUJO, PBRO.,

ALMÆ ECCLESIÆ METROPOLITANÆ VALENTINÆ

CANONICO DOCTORALI.

EDITIO PRIMA VALENTINA

HODIERNIS SCHOLARUM NECESSITATIBUS ACCOMMODATA:

CUI ACCEDUNT

OPPORTUNISSIMÆ APPENDICES, OPTIME DISPOSITI INDICES,

ET **LEXICON** PHILOSOPHICUM

AD PLENIOREM OPERUM STI. THOMÆ INTELLIGENTIAM.

(CUM LICENTIA ORDINARII.)

TOMUS QUARTUS.

VALENTIÆ EDETANORUM

TYPOGRAPHIA FRIDERICI DOMENECH, EDITORIS.

MDCCCLXXXI.

JURIBUS SERVATIS.

R. 26015

Es propiedad de D. Federico Domenech, Editor.
Queda hecho el depósito que marca la ley.

DIVI THOMÆ AQUINATIS

SUMMA THEOLOGICA.

PRIMA SECUNDÆ.

QUÆSTIO LXXI.

DE VITIIS ET PECCATIS SECUNDUM SE. — (In sex articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis.

Circa quæ, sex consideranda occurrunt: primo quidem de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo, de distinctione eorum; tertio, de comparatione eorum ad invicem; quarto, de subjecto peccati; quinto, de causa ejus; sexto, de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur sex: 1.° Utrum vitium contrarietur virtuti.—2.° Utrum vitium sit contra naturam.—3.° Quid sit pejus, utrum vitium, vel actus vitiosus.—4.° Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute.—5.° Utrum in omni peccato sit aliquis actus.—6.° De definitione peccati, quam Augustinus ponit (Contra Faustum, lib. XXII): *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.*

ARTICULUS I.

Utrum vitium contrarietur virtuti (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti; uni enim unum est contrarium, ut probatur in X Metaph. (text. 17): sed virtuti contrariantur peccatum et malitia: non ergo contrariatur ei vitium; quia vitium dicitur etiamsi sit indebita dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Præterea, virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ: sed vi-

(1) De his etiam supra quæst. LXVI, art. 1, ad 2, *De Ver.* quæst. XIV, art. 6 ad 2, et *Virt.* quæst. 1, art. 1 ad 1 et 5, et quæst. II, art. 13 corp.

tium nihil nominat ad potentiam pertinens: ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea, Tullius dicit in IV de Tusc. Quæst. quod *virtus est quædam sanitas animæ*: sanitati autem opponitur ægritudo vel morbus magis quam vitium: ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in libro de Perfectione justitiæ, (cap. 2) quod *vitium est qualitas secundum quam malus est animus*; virtus autem est qualitas, quæ *facit bonum habentem*, ut ex supra dictis patet (qu. LV, art. 3 et 4): ergo vitium contrariatur virtuti (1).

Respondeo dicendum, quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe, et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit in VII Physic. (text. 17), quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam.* Ex consequenti autem sequitur, quod virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas, quod convenienter se habet secundum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet (qu. LV, art. 3. et LVI, art. 3). Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti; quorum unum est peccatum, quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur, nam peccatum propriè nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis, est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur, quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti malitia. Sed secundum id quod directe est de ratione virtutis, opponitur virtuti vitium; vitium enim uniuscujusque rei esse videtur, quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit in III de. Lib. Arb. (cap. 4): *Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium.*

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

Ad secundum dicendum, quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi, sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus; et hoc ideo, quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur

---

(1) (CONCLUSIO. *Virtuti secundum quod ordinatur ad bonum, peccatum ipsum contrariatur; ut vero bonitas quædam est, ei opposita est malitia; vitium autem virtuti contrarium est secundum propriam rationem virtutis.)*

Vitium a *vito* dicitur, quod vitandum ac fugiendum sit, sumiturque interdum pro defectu vel errore sive corporis sive animi: et dum pro animi defectu sumitur, sæpe confunditur cum peccato, ita ut vitium et peccatum usurpentur pro eodem. At hic de vitio sermo est, prout a peccato distinguitur, quomodo vitium est habitus vitiosus, seu ad malum inclinans; peccatum vero est actus inordinatus contra legem Dei factus.—Quoniam vero tria considerari possunt in virtute: primum, quod sit quædam *dispositio* alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ; secundum, quod sit quædam bonitas: tertium, quod *ordinetur ad actum bonum:* idcirco tria etiam sunt, quæ virtuti opponuntur, non secundum idem, sed secundum diversa, scilicet, vitium, malitia, et peccatum. (Sylvius).—Manda memoriæ, ait Cajetanus, oppositionem, et distinctionem horum trium, *vitii*, *peccati*, et *malitiæ*, ut possis intelligere sequentia.

ergo quod aliquid sit in se bene dispositum, quod debet esse boni operativum: et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Tullius dicit in IV de Tuscul. Quæst. *morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis.* In corporibus enim morbum appellat *totius corporis corruptionem*, puta febrem vel aliquid hujusmodi; ægrotationem vero *morbum cum imbecillitate;* vitium autem, *cum partes corporis inter se dissident.* Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione, puta cum aliquis est interius male dispositus, non tamen exterius præpeditur a solitis operationibus, in animo tamen, ut ipse dicit, *hæc duo non possunt nisi cogitatione secerni.* Necesse est enim, quod quandocumque aliquis interius est male dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas, quia *unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur*, id est, homo ex opere, ut dicitur (Matth. XII). Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, *est habitus aut affectio animi in tota vita inconstans, et a seipsa dissentiens:* quod quidem invenitur etiam absque morbo vel ægrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet vitium quam ægrotatio vel morbus, sicut etiam virtus in plus se habet quam sanitas; nam sanitas etiam quædam virtus ponitur in VII Physic. (text. 17); et ideo virtuti convenientius opponitur vitium quam ægrotatio vel morbus.

ARTICULUS II.

Utrum vitium sit contra naturam (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est (art. præc.): sed virtutes non sunt in nobis a natura, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est (qu. LXIII, art. 2 et 3): ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri; sicut lapis nunquam assuescit ferri sursum, ut dicitur in II Ethic. (cap. 1): sed aliqui assuefiunt ad vitia: ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus: sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus, quia, sicut dicitur Matth. VII, 13; *lata est vita quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam*: ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea, peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet (art. præc.): sed peccatum definitur esse *dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum contra Faustum, (lib. XXII, cap. 27); lex autem Dei est supra naturam: magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quam quod sit contra naturam.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III de Lib. Arb. (cap. 13): *Omne vitium, eo ipso quod vitium est, contra naturam est* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est (ibid.) Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLIV, art. 12, et *Sent.* IV, dist. 41 art. 3, quæst. I, ad 1, et *De Malo*, quæst. XIV, art. 2 ad 8, et quæst. XV, art. 1 ad 7, et *Rom.* VI, lect. 8, et *Gal.* V, lect. 6.

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam per animam rationalem homo speciem sortitur, eatenus contra hominis naturam vitium est, quatenus ordinem rationis excludit.)* Non agitur hic de contrarietate stricte dicta, sed de quadam repugnantia

contra id quod convenit suæ naturæ; unde et de hoc unaquæque res vituperatur, a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur, ut Augustinus dicit in III de Lib. Arb. (cap. 14). Sed considerandum est quod natura uniuscujusque rei potissime est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis, inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, inquantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est præter rationem esse,* ut Dionysius dicit cap. 4 de Div. Nom. Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi; vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes etsi non causentur a natura secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam (1), id est, secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. sua (de Invent. lib. II), quod *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus.* Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam, et per contrarium intelligitur quod vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse a natura, non autem secundum quod esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam; eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, inquantum inclinant ad id quod naturæ convenit (1).

Ad tertium dicendum, quod in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quam ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quam qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum, quod quidquid est contra rationem artificiati, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est, quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, et quod sit contra legem æternam. Unde Augustinus dicit in III de Lib. Arb. (cap. 13), quod *a Deo habent omnes naturæ quod naturæ sunt; et intantum sunt vitiosæ, inquantum ab ejus, qua factæ sunt, arte discedunt.*

---

et dissonantia ad rationem. Itaque omne vitium, tam illud quod opponitur virtutibus acquisitis, quam illud quod opponitur virtutibus infusis, est contra naturam hominis: non hoc sensu, quod repugnet principiis essentialibus hominis, sicut repugnat v. gr. irrationalitas; sed hoc sensu, quod sit disconveniens homini. (Billuart.) Vide etiam Gotti, Tractat. IV, qu. I.

(1) Sic autem inclinant omnes virtutes etiam infusæ, cum actus supernaturales ad quos illæ inclinant, sint ordini rationis maxime consentanei. (Sylvius.)

(1) Non ergo perinde est *fieri a natura*, vel *esse a natura*, quod *secundum naturam*; quia fieri a natura, vel esse a natura dicuntur, quæ per quamdam necessitatem naturalem ex intrinsecis principiis talia sunt vel fiunt; sed *secundum naturam*, quæ aliquam conformitatem habent vel convenientiam cum principiis naturalibus, licet ex illis non sequantur necessitate naturali, sicut de virtutibus patet (Nicolai.).

ARTICULUS III.

Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vitium, id est, habitus malus sit pejus quam peccatum, id est, actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius, ita malum quod est diuturnius, est pejus: sed habitus vitiosus est diuturnior quam actus vitiosi, qui statim transeunt: ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

2. Præterea, plura mala sunt magis fugienda quam unum malum: sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum: ergo habitus vitiosus est pejor quam actus vitiosus.

3. Præterea, causa est potior quam effectus: sed habitus perficit actum tam in bonitate quam in malitia: ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitia.

Sed contra, pro actu vitioso aliquis juste punitur, non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum: ergo actus vitiosus est pejor quam habitus vitiosus (2).

Respondeo dicendum, quod habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem, quod actus in bono et malo præeminet potentiæ, ut dicitur in IX Metaph. (text. 19); melius est enim bene agere, quam posse bene agere, et similiter vituperabilius est male agere, quam posse male agere. Unde etiam sequitur quod habitus in bonitate et in malitia medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitia potentiæ, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet, quod habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus. Et sic potior est actus in bonitate vel malitia quam habitus, quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis est.*

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. *Simpliciter* enim potius judicatur quod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque, *secundum quid* autem, quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem (in corp.), ex ipsa ratione actus et habitus, quod actus est potior in bonitate et malitia quam habitus. Quod autem habitus sit diuturnior quam actus, accidit ex eo quod utrumque invenitur in tali natura, quæ non potest semper agere, et cujus actio est in motu transeunte. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quam in malitia; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum, quod habitus non est simpliciter plures actus sed secundum quid, id est, virtute (1)

---

(1) De his etiam supra, art. 2 corp. et *De Malo*, quæst. II, art. 2 ad 9, et art. 5 ad 8.

Actus vitiosus pejor est vitio, ut patet ex Script. (Eccles. XXXI): *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit.*

(2) (CONCLUSIO. *Quia propter bonitatem vel malitiam ipsius actus dicitur habitus bonus vel malus (ex eo scilicet quod ad actum bonum vel malum inclinet). idcirco, simpliciter loquendo, actus mali habitibus malis sunt pejores).*

Peccatum est simpliciter pejus habitu malo, habitus tamen est secundum quid pejus peccato. Præter rationem allatam in textu, patet quia pejus est actu peccare, quam inclinari ad peccandum: et secundo, quia pro actu vitioso aliquis juste punitur, non vero pro habitu vitioso, si non procedat in actum.

(1) Id est, continentia virtuali, quia continet in se virtutem qua producere possit plures actus.

Unde ex hoc non potest concludi quod habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitia quam actus.

Ad tertium dicendum, quod habitus est causa actus in genere causæ efficientis; sed actus est causa habitus in genere causæ finalis (1), secundum quam consideratur ratio boni et mali, et ideo in bonitate et malitia actus præeminet habitui.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum simul possit esse cum virtute (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem: sed peccatum quodammodo contrariatur virtuti, ut dictum est (art. 1): ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea, peccatum est pejus quam vitium, id est, actus malus quam habitus malus: sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute; ergo nec peccatum.

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

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 2), quod *per contraria virtus generatur et corrumpitur*: sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est (qu. LI, art. 3): ergo neque unus actus peccati tollit virtutem; possunt ergo simul in eodem esse (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in anima, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem: unde non potest esse simul cum forma naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi forte ex violentia exterioris moventis. Sed habitus in anima non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cum voluerit; unde simul habitu in homine existente, potest non utihabitu, aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere

---

(1) Quia nempe habitus de quo agitur ex professo, est propter actum.

(2) De his etiam supra, quæst. LXIII, art. 1 ad 2, et infra, quæst. LXXII, art. 1 ad 2, et quæst. LXXVII, art. 2. ad 3, et 2-2, quæst. XXIV, art. 12, et *De Malo*, quæst. II, art. 9 ad 13, et *Virt.* quæst. I, art. 1 ad 5.

---

(1) (CONCLUSIO. *Mortale peccatum non potest simul esse cum virtutibus infusis, sicut cum acquisitis, veniale tamen vitium cum utrisque esse potest.)*

Hanc sic explicat Sylvius.—I. Actus vitiosus seu peccatum, potest simul esse cum virtute acquisita, quia non est ei contrarius.—II. Peccatum mortale non potest simul esse cum aliqua virtute infusa habente statum perfectæ virtutis, nam per quodlibet mortale peccatum excluduntur omnes virtutes infusæ, consideratæ secundum perfectam rationem. Ratio est, quia quodlibet peccatum mortale contrariatur charitati, ideoque ipsa per tale peccatum, etiam unicum, excluditur.—III. Peccatum veniale potest simul esse cum virtutibus tum acquisitis tum infusis, etiam retinentibus rationem perfectæ virtutis; quia neque excludunt charitatem, cum ei non repugnent, neque etiam impediunt quominus fides, spes, et aliæ virtutes sint formatæ, et producant opera meritoria de condigno. (Sylvius.)

ad actum peccati. Actus vero peccati si comparetur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est (qu. LXIII, art. 2). Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est, quod per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, inquantum sunt virtutes; et ideo per unum actum peccati mortalis, exclusa charitate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, inquantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale; et sic non sunt virtutes (1). Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes vero acquisitæ non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati. Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis, potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum vero veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum acquisitis.

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

Ad secundum dicendum, quod vitium directe contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso; et ideo vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

(1) Quod non intelligendum, quasi velit nullo modo esse virtutes, nequidem secundum essentiam, sed tantummodo vult eas non habere rationem virtutis perfectæ, ut patet ex iis quæ supra quæst. LXV, art. 4, et infra 2-2, quæst. IV, art. 5, dicta sunt.

Ad tertium dicendum, quod virtutes naturales agunt ex necessitate; et ideo, integra existente virtute, nunquam peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non producunt actus ex necessitate; unde non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur: sed meritum non potest esse absque aliquo actu: ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea, Augustinus dicit in III de Libero Arbitrio (2), quod *omne peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum:* sed non potest esse aliquod voluntarium nisi per actum voluntatis: ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea, si peccatum esset absque aliquo actu sequeretur quod ex hoc ipso quod aliquis cessat ab actu debito, peccaret: sed continue aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquam actum debitum operatur: ergo sequeretur quod continue peccaret, quod est falsum; non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est, quod dicitur Jacob. IV, 17; *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi:* sed non facere non importat aliquem actum:

(1) De his etiam 2-2, quæst. LIV, art. 2 ad 2, et quæst. LXXIX, art. 3, et *Sent.* II, dist. 35, art. 3, et dist. 41, quæst. II, art. 1 ad 4, et *De Pot.* quæst. I, art. 6 ad 9, et quæst. II, art. 1 ad 6, et *De Malo*, quæst. VIII, art. 1.

(2) Implicite cap. 18 in princ. sed expresse illud habet in libro de Vera religione, cap. 14.

ergo peccatum potest esse absque actu (1).

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

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire (1) ad ecclesiam; quandoque vero absque omni actu vel interiori vel extetiori, sicut cum aliquis hora qua tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam.

Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones (2) omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa, vel occasione, conjuncta, vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati; sicut cum aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si vero causa vel occasio omittendi subjaceat voluntati, omissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quod ista causa, inquantum est voluntaria, habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis.

---

(1) (Conclusio. *Cum per accidens interdum et præter intentionem, ex causæ vel occasionis circumstantia, peccatum omissionis sequi contingat, judicium autem de rebus secundum illud quod est per accidens, ferri non debeat; verius dici potest aliquod peccatum absque omni actu esse posse).*

Ad pleniorem intelligentiam observandum est in quo consistat vera ratio imputabilitatis peccati omissionis: videlicet non in positivo aliquo actu aut alicujus actus reali proprietate, sed in potestate seu libertate voluntatis qua homo potuit agere quod non egit, vel impedire quod non impedivit, conjuncta cum obligatione id agendi vel impediendi.

Sunt qui doctrinam D. Thomæ sic explicent, ut mens ejus fuerit docere quod moraliter loquendo, necesse sit in peccato omissionis reperiri aliquem actum qui sit causa vel occasio omittendi, quamvis secundum possibilitatem logicam aliter fieri possit. Ita Bartholomeus Medina, Valentia, Tannerus, Granada. Alii vero existimant D. Thomam plus voluisse, scilicet quod absolute loquendo, non possit dari ullum peccatum omissionis sine aliquo actu qui sit istius peccati causa vel occasio; per actum vero intelligunt non tantum actiones proprie dictas, quales sunt scribere, ludere, ambulare; sed etiam ea quæ actionum similitudinem habent, suntque quasi actus aut termini actionum, ut dormire, sedere, domi manere, et alia hujusmodi. (Sylvius.)

(1) Alio sensu quam si dicatur, *non vult ire*, quod negativum esse potest.

(2) Causæ quidem quasi directe, per se, ac formaliter in peccatum omissionis influentes, puta cum bonum omittere absolute vult, vel aliquid facere

Qui quidem actus quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem, et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cujuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eo quod voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directe fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire; sive etiam sit præcedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior per accidens se habet ad omissionem, quia omissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse, quod est præter intentionem, ut patet in II Phys. (text. 49). Unde manifestum est, quod tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præcedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis. Judicium autem de rebus dandum est secundum illud quod est per se, et non secundum illud quod est per accidens. Unde verius dici potest quod aliquod peccatum posit esse absque omni actu; alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

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

Ad secundum dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est, ut fiat vel non fiat, ut dicitur in III Ethic. (cap. 5). Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, inquantum in potestate hominis est velle et non velle.

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

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum vel factum, vel concupitum contra legem æternam (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur peccatum, cum dicitur: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Dictum enim, vel *factum*, vel *concupitum* importat aliquem actum: sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est (art. præc.): ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de Duabus Animabus (cap. 12,) *Peccatum est voluntas retinendi vel*

---

unde omissionem sciat vel prævideat secuturam; occasiones autem quasi duntaxat indirecte, materialiter et per accidens influentes in illud; puta cum de omissione non cogitans, nec jam inde secuturam prævidens, rem aliquam nihilominus facit ex qua contingit fortuito talem omissionem sequi. (Nicolai).

(1) Ita passim editi cum Mss.—Nicolai, *non faciat.*

(2) De his etiam infra, quæst. LXXVI, art. 2 ad 1, et *Sent.* II, dist. 35, art. 2 corp. et ad 3, et *De Malo*, quæst. II, art. 1 corp. et ad 2.

consequendi quod justitia vetat: sed voluntas sub concupiscentia comprehenditur, secundum quod concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu: ergo suffecisset dicere: *Peccatum est concupitum contra legem æternam;* nec oportuit addere, *dictum* vel *factum.*

3. Præterea, peccatum proprie consistere videtur in aversione a fine; nam bonum et malum principaliter considerantur secundum finem, ut ex supra dictis patet (qu. I, art. 3, et XVIII, art. 4 et 6); unde et Augustinus in I de Libero Arbitrio (cap. ult.), per comparationem ad finem definit peccatum, dicens quod *peccare nihil est aliud quam neglectis rebus æternis, temporalia sectari;* et in lib. LXXXIII quæst. (qu. 30) dicit, quod *omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis.* Sed in præmissa definitione nulla fit mentio de aversione a debito fine: ergo insufficienter definitur peccatum.

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

5. Præterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet (art. 1). *Sed malum hominis est contra rationem esse,* ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom.: ergo potius debuit dici quod peccatum sit contra rationem, quam quod peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini in lib. XXII Contra Faust. (cap. 27) (1).

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum peccatum nihil aliud sit quam actus humanus malus, recte a B. Augustino definitur esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.)*

Peccatum generaliter acceptum, significat quemcumque defectum a lege vel a regula. Aliquando in Scriptura sumitur pro hostia quæ pro peccati expiatione offertur: aliquando pro causa vel occasione peccati; tum etiam pro peccati pœna vel effectu, quo sensu Apostolus concupiscentiam vocat peccatum, quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Hic autem sumitur peccatum stricte pro actu vitioso in genere moris, sive sit actus proprie dictus interior vel exterior, sive actus debiti omissio. Definitio Augustini bona est, ut explicatur in textu: voces enim, *dictum, factum, concupitum,* tenent locum generis, cum pertineant ad actus bonos et malos, qui vel ore, vel mente, vel opere perficiuntur. Istæ vero, *contra legem æternam,* tenent locum differentiæ, et peccatum a quocumque actu humano non peccaminoso distinguunt. Attende responsiones ad argumenta.

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (art. 1) peccatum nihil aliud est quam actus humanus malus. Quod autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quod est voluntarius, sicut ex supra dictis patet (qu. I, art. 1); sive sit voluntarius, quasi a voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere, sive quasi a voluntate imperatus, ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet autem actus humanus quod sit malus ex eo quod caret debita commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, a qua si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex; una propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei. Et ideo Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actus humani, quod est quasi materiale in peccato, cum dixit, *dictum,* vel *factum,* vel *concupitum;* aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi

formale in peccato, cum dixit, *contra legem æternam*.

Ad primum ergo dicendum, quod affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis genitum et ingenitum ad relationem, ut Augustinus dicit in V de Trin., (cap. 6 et 7). Et ideo pro eodem est accipiendum dictum et non dictum, factum et non factum.

Ad secundum dicendum, quod prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideo Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ab substantiam peccati, cum sint secundum se mali, ut dictum est (in corp. et qu. XX), necesse fuit quod in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

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

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

Ad quintum dicendum, quod a theologis consideratur peccatum præcipue secundum quod est offensa contra Deum, a Philosopho autem morali, secundum quod contrariatur rationi. Et ideo Augustinus convenientius definit peccatum ex hoc quod est contra legem æternam, quam ex hoc quod contra rationem; præcipue cum per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei (1).

---

(1) Ex hoc sequitur peccatum considerari posse sub duplici formalitate, nempe, ut est offensa Dei, et ut est contrarium rationi: sed non sequitur aliquod esse peccatum contrarium rectæ rationi, quod non sit contra legem æternam et vera offensa Dei, seu peccatum philosophicum, nam ut ait Apostolus Rom. IV, 15: *Lex iram operatur; ubi enim non est lex nec prævaricatio.* Ergo quidquid est peccatum, est contra legem æternam. Ratio est, quia qui advertit sè contra rectam rationem peccare, simul et indivisibiliter advertit se peccare contra legem æternam, saltem implicite et virtualiter, cum dictamen rectæ rationis sit intimatio ipsius legis æternæ, quod sufficit ad peccandum formaliter et theologice. Hinc Alexander VIII. die 24 Aug., ann. 1690, ut *scandalosam, temerariam, piarum aurium offensivam, et erroneam*, damnat hanc propositionem: *Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturæ rationali, et rectæ rationi; theologicum vero et mortale, est transgressio libera legis divinæ. Philosophicum, quantumvis grave in illo qui Deum vel ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensio Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque æterna pœna dignum.*

Hæc proposito damnata fuit occasione quarumdam thesium Divione mense Junii anni 1686, evulgatarum in quarum una illa verba legebantur. Et quidem peccatum philosophicum, quoad nomen, et quoad rem, retroactis sæculis penitus fuit inauditum. Nam ignorantia invincibilis de Deo admitti non potest, ut alibi ostensum est. Si autem supponatur, peccantem laborare ignorantia vincibili de Deo, concipi nequit, quod possit peccare contra rationem, quin simul peccet in Deum, atque ipsum offendat. Si dicitur peccatum philosophicum dari, eo quod peccans actu de Deo non cogitat, sequeretur homines tanto magis esse excusabiles, quanto flagitiores, quod absurdum est, et blasphemum.

QUÆSTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM.—(In novem articulos divisa).

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum.

Et circa hoc quæruntur novem: 1.° Utrum peccata distinguantur specie secundum objecta.—2.° De distinctione peccatorum spiritualium et carnalium.—3.° Utrum secundum causas.—4.° Utrum secundum eos in quos peccatur.—5.° Utrum secundum diversitatem reatus.—6.° Utrum secundum omissionem et commisionem.—7.° Utrum secundum diversum processum peccati.—8.° Utrum secundum abundantiam et defectum.—9.° Utrum secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS I.

Utrum peccata differant specie secundum objecta (1).

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

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

3. Præterea, si peccata specie different secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri: sed inveniuntur aliqua hujusmodi peccata, nam superbia est in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit, XXXIV Moral. (cap. 18); avaritia etiam est circa diversa genera rerum: ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

Sed contra est, quod peccatum est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*: sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diversa objecta, quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est (qu. XVIII, art. 2): ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 3 et 4 corp. et art. 5 ad 1, et 2-2 prol. et quæst. XXXIX, art. 2 corp. et *Sent.* II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. I, art. 2, et quæst. II, corp. et *De Malo*, quæst. II art. 6 corp. et quæst. XIV, art. 2 corp. et Ps. L.

(1) (Conclusio. *Quoniam actus humani voluntarii, secundum quos attenditur specifica peccatorum distinctio, specie per objecta distinguuntur, etiam peccata specie per objecta distingui necessarium est.)*

Circa distinctionem peccatorum quæstio magna est inter thomistas et scotistas, an distinctio specifica proprie sumatur ab objectis diversis peccatorum, vel a diversis virtutibus, quibus peccata opponuntur. Thomistæ tenent proxime desumi ab objectis specie diversis. Scotistæ vero, S. Bonaventura, Valentia, et alii, dicunt distinctionem specificam desumi a virtutibus, quibus opponuntur peccata, quia peccatum, formaliter sumptum, consistit in oppositione ad virtutem, qua privat. Utraque sententia est probabilis, et utraque revera in idem coincidit, ut bene dicunt

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (qu. præc. art. 6), ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio ejus, quæ est per recessum a lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materia; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad intentionem peccantis. *Nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit, cap. 4, de Div. Nom. Manifestum est autem quod unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens; quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta, ut in superioribus ostensum est (qu. XVIII, art. 2): unde sequitur quod peccata proprie distinguantur specie secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod finis principaliter habet rationem boni, et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum; unde in idem redit quod peccata differant secundum objecta vel secundum fines.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita; quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtuter, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra dictum est (qu. LX, articulus 5).

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, a qua peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit; avaritia vero abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. Dicit enim Apostolus ad Galat. v, 19: *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia*, etc., ex quo videtur quod omnia peccatorum genera sunt opera carnis: sed peccata carnalia dicuntur opera carnis: ergo non sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

2. Præterea, quicumque peccat, secundum carnem ambulat, secundum illud Rom. VIII, 13; *Si secundum carnem vixeritis, moriemini, si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*: sed vivere vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis: ergo omnia peccata sunt carnalia; non ergo sunt distinguenda peccata carnalia a spiritualibus.

3. Præterea, superior pars animæ, quæ est mens, vel ratio, spiritus nominatur, secundum illud Ephes. IV, 23, *Renovamini spiritu mentis vestræ*; ubi spiritus pro ratione ponitur, ut ibi Glossa dicit: sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, a ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur (qu.

Salmanticenses Tract. XX, cap. 12, p. 1. num. 2. Sed secunda, ait S. Ligorius, distinguendo peccata per oppositiones ad virtutes, planior est et facilior, ut recte fatetur Tapia, quamvis Thomista.

(1) De his etiam infra, quæst. LXXIII, art. 5 corp. et 2-2, quæst. CXVIII, art. 6 corp. et I *Cor.* VI, lec. 3, et II, *Cor.* VII.

LXXIV, art. 7): ergo eadem sunt peccata carnalia et spiritualia: non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Præterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissime intelligendum videtur de illis peccatis, quibus in corpus suum peccat aliquis: sed sicut Apostolus dicit I Cor. VI, 18, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat:* ergo sola fornicatio esset peccatum carnale, cum tamen Apostolus (Ephes. V), etiam avaritiam carnalibus peccatis enumeret.

Sed contra est, quod Gregorius in XXXI Moral. (cap. 17) dicit, quod *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alicujus commutabilis boni, quod inordinate appetitur, et per consequens in eo jam habito inordinate aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet (qu. XXXI, art. 3), duplex est delectatio; una quidem animalis, quæ consummatur in sola apprehensione alicujus rei ad votum habitæ, et hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humana, vel in aliquo hujusmodi. Alia vero delectatio est corporalis, sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis. Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa vero quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit (II Cor. VII. 1); *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritus.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Glossa ibidem dicit, illa vitia dicuntur opera carnis, non quia in voluptate carnis perficiantur; sed caro sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit, XIV de Civ. Dei, (cap. 3). Et hujus ratio est ex hoc quod omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, a quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, intantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat.* Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem. Vel potest dici quod in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinata omnia, quæ ex carnis corruptione nascuntur, sive quæ procedunt ab homine corrupto. At in præsenti, dum peccata carnalia distinguuntur contra spiritualia, carnalia proprie vocantur, quæ in carnali delectatione perficiuntur pertinente ad sensum tactus vel gustus, eo quod inter omnes sensus isti duo sint maxime carnales et terreni. Spiritualia vero, quæ perficiuntur in delectatione spirituali, quæ nimirum consummari potest sola apprehensione rei. Hæc sunt peccata mentis, illa operis.

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam ex objectis et finibus peccata species recipiunt, convenit ut peccata illa, quæ in spirituali delectatione perficiuntur, spiritualia vocentur, quæ vero in delectatione carnali, carnalia.)*

Ad majorem intelligentiam observandum est, quod peccata carnalia variis modis dicuntur: 1. Strictissime, ut quando peccata luxuriæ peculiariter vocantur peccata carnis. 2. Paulo generalius dicuntur quæcumque versantur circa materiam corporalem et externam. 3. Generalissime dicuntur ea

te maculatur; et ideo per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia vero, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ. Vel potest dici quod res in qua delectatur avarus corporale quoddam est, et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum, et ideo Gregorius dicit (lib. XXXI Moral. cap. 17), quod est *spirituale peccatum.*

ARTICULUS III.

Utrum peccata distinguantur specie secundum causas (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem a quo habet esse: sed peccata habent esse ex suis causis: ergo ab eis etiam speciem sortiuntur: differunt ergo species secundum diversitatem causarum.

2. Præterea, inter alias causas minus videtur pertinere ad speciem causa materialis: sed objectum in peccato est sicut causa materialis: cum ergo secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur quod peccata multo magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Præterea, Augustinus super illud (Psal. LXXIX): *Incensa igni et suffosa*, dicit, quod *omne peccatum est ex timore male humiliante, vel ex amore male inflammante*; dicitur enim (I. Joan. II, 16), quod *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ.* Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quod *mundi* nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super Joan. (tract. 2). Gregorius etiam, Moral. XXXI, (cap. 17), distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum: ergo videtur quod peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed contra est, quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex una causa causentur. Dicitur enim Eccli. X, 15, quod *initium omnis peccati est superbia;* et I. ad Timoth. (ult. 10), quod *radix omnium malorum est cupiditas.* Manifestum est autem esse diversas species peccatorum: non ergo peccata distinguuntur specie secundum diversitates causarum (1).

Respondeo dicendum, quod cum quatuor sint causarum genera, diversimode diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt proprie substantiam rei, et ideo substantiæ secundum formam et materiam, specie et genere distinguuntur. Agens autem et fines respiciunt directe motum et operationem, et ideo motus et operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur. Diversimode tamen, nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus; et ideo diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum objecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calafacere et infrigidare distin-

(1) De his etiam 2-2, prol., et *Sent.* II, dist. 28, quæst. I, art. 1 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Distinguuntur peccata specie, non secundum diversas causas activas vel motivas, sed secundum diversos fines, quos sibi peccantes præstituunt; a quibus ut objectis, eorum voluntas movetur.*)

Docet, peccata distingui secundum causas finales. Nam actus non distinguuntur specie secundum diversitatem causarum materalium vel formalium, cum tales causæ non respiciant actum, sed substantiam: peccata autem sunt actus quidam.

guuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum; et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere: sicut ex timore male humiliante potest procedere quod homo furetur, quod occidat, et quod deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore male inflammante (1). Unde manifestum est, quod peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas (2), sed solum secundum diversitatem causæ finalis, quia finis est objectum voluntatis. Ostensum est enim supra (qu. I, art. 3, et XVIII, art. 4 et 6), quod actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum, quod principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum in IX Metaph. (text. 15 et 16); et ideo a fine perficitur esse et species peccati.

Ad secundum dicendum, quod objecta, secundum quod comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ *circa quam* (3), sed secundum quod comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quod dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quod sunt materia *circa quam*, habeant rationem terminorum, a quibus motus specificantur, ut dicitur in V Physic. (text. 4), et in X Ethic. (cap. 4); sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, inquantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum, et in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati: sed commune est omni peccato quod sit contra Deum; ponitur enim in definitione peccati quod sit contra legem Dei, ut supra dictum est (qu. LXXI, art. 6): non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea, omnis divisio debet fieri per opposita: sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita; quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum: non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea, ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem: sed Deus et proximus sunt extra nos: ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem; inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

---

(1) Ita Nicolai.—Al. deest *male inflammante*.

(2) Per causas motivas intelligendæ sunt causæ effectivæ, quæ sic movent, ut tamen non habeant rationem causæ finalis.

(3) Per materialem causam intelligitur materia ex qua; materia vero *circa quam* respectu actus interioris habet rationem finis, et respectu exterioris habet rationem termini vel objecti, atque ita ad genus causæ finalis reducitur.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. II, et *Psal.* XXV corp. 2.

Sed contra est, quod Isidorus in lib. de Summo bono, distinguens peccata, dicit quod *homo dicitur peccare in se, in Deum et in proximum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXI, art. 1 et 6), peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse; unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passiones nostræ debent secundum regulam rationis commensurari; alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in I Polit. (cap. 3), ideo necesse est quod sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet. Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam, sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo: unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, et sacrilegus, et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum, quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem, quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum; et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo; quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida. Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum et ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum; unde hæc distinctio peccatorum proprie est secundum diversas peccatorum species; nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam specie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis (qu. LXII), quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum; temperantia vero et fortitudine ad seipsum; justitia autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccare in Deum secundum quod ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum, quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum id quod unum excedit alterum; sicut patet in divisione numerorum et figurarum. Non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et similiter est dicendum de ternario et quaternario.

Ad tertium dicendum, quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum omnia peccata sint actiones inordinatæ, contra eum qui in homine esse deberet, ordinem, ad Deum, ad seipsum, vel ad proximum; recte peccata in Deum, in seipsum, et in proximum distinguuntur).*

Etsi quadam generali rationi omnia peccata sint contra Deum, nihilominus illa proprie dicuntur esse contra Deum, quæ directe et immediate fiunt contra illum, sive contra illam Dei legem quæ peculiariter ordinat hominem in Deum, cujusmodi sunt blasphemia, idolatria, desperatio, etc.

respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius.

ARTICULUS V.

Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum diversificet speciem (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem, puta cum dividitur secundum veniale et mortale. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis: sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum, veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna, mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud (Deuteron. xxv, 2); *Pro mensura delicti erit et plagarum modus*: ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nec dicendum quod sint unius speciei (2).

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex suo genere, sicut homicidium et adulterium; quædam vero ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, et risus superfluus: ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam: sed præmium est finis virtuosi actus: ergo et pœna est finis peccati: sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est (art. 1); ergo etiam distinguuntur specie secundun reatum pœnæ.

Sed contra, ea quæ constituunt speciem, sunt priora, sicut differentiæ specificæ: sed pœna sequitur culpam, sicut effectus ejus: ergo peccata non differunt specie secundum reatum pœnæ (1).

Respondeo dicendum, quod eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur: una quidem quæ constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquam invenitur nisi in speciebus diversis, sicut *rationale* et *irrationale*, *animatum* et *inanimatum*: alia autem differentia est consequens diversitatem speciei, et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eadem specie (2), sicut album et nigrum consequuntur diversitatem speciei corvi et cycni, tamen invenitur hujusmodi differentia in eadem hominis specie. Dicendum est ergo quod differentia venialis et mortalis peccati, vel quæcumque alia differentia quæ sumitur penes reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquam enim

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXXXVIII, art. 1 et 2, et *Sent.* I, dist. 17, quæst. II, art. 5 corp. et II, dist. 42, quæst. I, art. 3, et IV, dist. 16, quæst. III. art. 2, quæst. IV ad 5, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 139 fin. et 167.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolai, *et* edit Patav.—Edit. Roman.: *Nec dum quod sint unius speciei.*—Theologi legendum monent: *Nedum unius speciei.*

(1) (Conclusio. *Cum in peccatis reatus per accidens sit ex parte ipsius peccantis; non potest differentia venialis et mortalis peccati, vel alia quæcumque penes reatum sumpta, peccatorum species distinguere.)*

Nota regulam generalem, quod secundum reatus pœnarum non distinguuntur specie peccata. Et intelligitur etiam hoc de pœnis, *ut sic:* et ex hoc sequitur, quod peccata ex hoc quod habent adjunctas pœnas excommunicationis et hujusmodi non mutant speciem. Nota etiam differentiam inter peccatum mortale et veniale, quod primum avertit a fine, postremum tantum deordinat a recta via. Ideo peccatum mortale comparatur morti, veniale autem comparatur morbo.

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque editi passim.—Garcia cum cod. Tarrac.: *Sunt eadem specie.*

id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in II Physic. (text. 50). Manifestum est autem, quod pœna est præter intentionem peccantis; unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis. Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitia judicantis, qui secundum diversas conditiones peccatorum diversas pœnas infligit. Unde differentia quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei. Differentia autem peccati venialis et mortalis consequitur diversitatem inordinationis quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia, qua etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium; sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis, et hæc est mors; quandoque vero, salvo principio vitæ, fit deordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 8). Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ, similiter est in his quæ pertinent ad animam; nam in speculativis qui errat circa principia, impersuasibilis est, qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest (1). Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex natura peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui vero peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eadem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale (2).

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quod talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quod causet eam. Talis autem differentia potest invenire etiam in his quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod præmium est de intentione merentis vel virtuose agentis; sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

---

(1) Puta cum est impedimentum necessarii actus, vel cum temporis notabili jactura in fabulas inanes protrahitur.

(2) Qui venialiter peccat, non circa principia, sed circa conclusiones tantum errat; etenim peccata venialia nec ex pura malitia proveniunt, nec etiam deordinationem a fine inducunt, ut postea explicatur.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum commissionis et omissionis specie differant. Delictum enim contra peccatum dividitur (Eph. II, 1), ubi dicitur: *Cum essetis mortui delictis et peccatis vestris*, et exponit ibi Glossa interlin: *Delictis, id est, dimittendo quæ jubentur; et peccatis, scilicet agendo prohibita.* Ex quo patet, quod per delictum intelligitur peccatum omissionis, per peccatum, peccatum commissionis: differunt igitur specie, cum ex opposito dividantur tamquam diversæ species.

2. Præterea, peccato per se convenit quod sit contra legem Dei; ponitur enim in ejus definitione, ut ex supra dictis patet (qu. LXXI, art. 6): sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis, et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis: ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea, omissio et commissio differunt, sicut affirmatio et negatio: sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; *non entis enim non sunt species, neque differentiæ*, ut Philosophus dicit in IV Phys. (text. 67): ergo omissio et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed contra, in eadem specie peccati invenitur omissio et commissio. Avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissionis, et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis: ergo omissio et commissio non differunt specie (2).

Respondeo dicendum, quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis et alia formalis; materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium: quod etiam (1) est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur; sicut ad eamdem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ. Sic ergo, si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie; large tamen loquendo de specie, secundum quod negatio vel privatio speciem habere potest. Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt (2). Avarus enim ad congre-

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 42, quæst. II, art. 2.

(2) (Conclusio. *Quoniam commissionis et omissionis peccata ex eodem motivo procedunt, atque ad finem eumdem ordinantur (avarus enim et rapit et non dat quæ dare debet quo pecuniam accumulet), constat illa, si objecta unde propria et formalis peccatorum distinctio sumenda est, spectetur, non differre specie; differunt autem largius de specie loquendo materialiter.)*

Peccatum commissionis est actus quidam positivus, quo aliquis agit quod ei prohibitum est; peccatum vero omissionis est prætermissio actus ad quem aliquis tenetur ex præcepto: prius repugnat præcepto negativo, posterius affirmativo. Idem illud vocatur *peccatum*, posterius *delictum*. Dicendum igitur peccatum commissionis et omissionis differre specie materialiter, sed non formaliter. Materialiter, hoc est, considerando esse naturale utriusque; formaliter autem idest, considerando utrumque secundum propriam rationem peccati.

(1) Al., deest *etiam*.

(2) Observandum est, ait Sylvius B. Thomam non negare quin peccatum commissionis et omissionis possint differe specie, quatenus considerantur formaliter et secundum genus moris; cum

gandum pecuniam et rapit, et non dat ea quæ dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ et superflua comedit, et jejunia debita prætermittit; et idem est videre in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quæ est quodammodo causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quod ignis calefaciat, et quod non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa divisio quæ est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo a malo, ad quod inducimur per præcepta negativa, et postmodum faciendo bonum, ad quod inducimur per precepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; et per consequens non oportet quod contrarientur diversis peccatis, secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio, sed ex parte conversionis, secundum quod est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum especiem.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quod negatio, etsi proprie non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

---

nimis evidens sit omissionem sacri et commissionem furti vel homicidii esse peccata specie diversa; sed vult docere quod diversitatem specificam non habeant ex eo quod unum sit commissio, alterum omissio.

ARTICULUS VII.

Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris, et operis (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur peccatum in peccatum *cordis, oris, et operis*. Augustinus enim in XII de Trinitate, (cap. 12) ponit tres gradus peccati, quorum primus est, *cum carnalis sensus illecebram quamdam ingerit*, quod est peccatum cogitationis; secundus gradus est, *quando sola cogitacionis delectatione aliquis contentus est:* tertius gradus est, *quando faciendum decernitur per consensum*. Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis: ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius in IV Moral. (cap. 25), ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est *culpa latens in corde;* secundus, *cum exterius publicatur;* tertius est, *cum consuetudine roboratur*; quartus est, *cum usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem homo procedit*; ubi non distinguitur peccatum operis a peccato oris, et adduntur duo alii peccatorum gradus: ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde: ergo ista peccata specie non differunt; non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est, quod Hieronymus dicit super Ezech. (in illud cap. 43; *Cum compleveris expiationem*): *Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus* (2).

---

(1) De his etiam infra, quæst. CX, art. 5 et 6 corp. et 2-2, prol. et *Sent.* II, dist. 42, quæst. II, art. 2, quæst. I.

(2) (CONCLUSIO. *Quodvis peccatum dividitur in peccatum cordis, oris, vel ope-*

Respondeo dicendum, quod aliqua inveniuntur differre specie dupliciter: uno modo ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie; alio modo prout secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversæ species, sicut ædificatio est completa generatio domus, collocatio autem fundamenti, et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum in x Ethic. (cap. 4); et idem etiam potest dici in generationibus animalium. Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum cordis, oris, et operis, non sicut per diversas species completas; nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam, sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus ejus est in ore, secundum quod homo prorumpit facile ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quod hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quod appetit vindictam, primo quidem perturbatur in corde, secundo in verba contumeliosa prorumpit, tertio vero procedit usque ad facta injuriosa; et idem patet in luxuria et in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum cordis convenit in ratione occulti; et secundum hoc ponitur unus gradus, qui tamen per tres gradus distinguitur, scilicet cogitationis delectationis, et consensus.

Ad secundum dicendum, quod peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione; et propter hoc ea Gregorius (loc. cit.) sub uno computat; Hieronymus autem (loc. cit.) distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta; in peccato vero operis est principaliter expletio interioris conceptus cordis, sed manifestatio est ex consequenti; consuetudo vero et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juventus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum, quod peccatum cordis et oris non distinguuntur a peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur; sicut etiam pars motus non distinguitur a toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

ARTICULUS VIII.

Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum magis et minus: sed magis et minus non diversificant speciem: ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea, sicut peccatum in agibilibus est ex hoc quod receditur a rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quod receditur a veritate rei: sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quod aliquis dicit plus vel minus esse quam sit in re: ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quod recedit a rectitudine rationis in plus vel minus.

---

ris, non sicut in diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere, sed secundum diversos gradus ejusdem peccati secundum speciem.)

Cordis peccata dicuntur ea quæ voluntate tantum concipiuntur: oris, quæ verbis etiam exprimuntur; operis, quæ actione externa peraguntur. Nullam difficultatem offert.

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. II, art. 6, et quæst. XIV, art. 3.

3. Præterea, *ex duabus speciebus non constituitur una species*, ut Porphyrius dicit in Isagoge (cap. ult.): sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato, sunt enim simul quidam illiberales et prodigi; quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum, prodigalitas autem secundum superabundantiam: ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra, *contraria differunt secundum speciem*; nam *contrarietas est differentia secundum formam*, ut dicitur in x Metaph. (text. 13): sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati: ergo differunt secundum speciem (1).

Respondeo dicendum, quod cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus et inordinatio ejus, prout receditur ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est, (art. 1), sed magis ex parte ipsius actus, secundum quod terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideo ubicumque ocurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem, quod non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quæ sunt secundum defectum, quinimo sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium, motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum. Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad primum ergo dicendum, quod magis et minus, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis; sicut si dicatur quod ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit in VIII Ethic. (cap. 1), quod *qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quod dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo*. Et hoc modo superexcedere rationem et deficere ab ea, pertinent ad diversa peccata secundum speciem, inquantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum, quod intentio peccantis non est ut recedat a ratione; et ideo non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantiæ et defectus propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum, intendit veritatem occultare; unde quantum ad hoc non refert utrum dicat plus vel minus. Si tamen recedere a veritate non (1) sit præter intentionem, tunc manifestum est, quod ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus

---

(1) CONCLUSIO. *Peccata secundum superabundantiam et defectum sunt non solum a se invicem secundum speciem diversa, verum etiam contraria; cum ex diversis, iisque contrariis objectis motivis causentur, a quibus specificantur actus peccati).*

Aliam differentiam peccatorum colligit D. Thomas ex diverso modo quo contingit aliis atque aliis peccatis exorbitare a regula rectitudinis, atque adeo a perfectione virtutis in medio consistentis. Nam quibusdam peccatis violatur regula per defectum, aliis per superabundantiam. Itaque apparet divisionem hanc solum esse peccatorum commissionis, nam peccata omissionis in tantum defficiunt a regula et perfectione debita, quoniam illam non attingunt. Est igitur ea divisio proprie peccatorum commissionis, eorum scilicet quæ eidem virtuti opponuntur extreme, quatenus per actum quem includunt, defficiunt a medio aut illud excedunt. (Valentia.)

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Al. deest *non*.

vel minus, et secundum hoc diversa est ratio falsitatis: sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam, et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem; unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

Ad tertium dicendum, quod prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa; ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, et prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa.

ARTICULUS IX.

Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias; quia, ut dicit Dionysius (cap. 4), de Div. Nom. *malum contingit ex singularibus defectibus*: singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum: ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea, peccata sunt quidam actus humani: sed actus humani interdum accipiunt speciem a circumstantiis, ut supra habitum est (qu. XVIII, art. 10): ergo peccata differunt specie, secundum quod diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea, diversæ species gulæ assignantur secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur: *Præpropere, laute, nimis, ardenter, studiose.* Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias; nam *præpropere* est antequam oportet, *nimis*, plus quam oportet, et idem patet in aliis: ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 7), quod singula vitia peccant agendo *plus quam oportet, et quando non oportet*; et similiter secundum omnes alias circumstantias: non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est

(1) De his etiam 2-2, quæst. LXIII, art. 2 ad 3, et quæst. XCII, art. 2 corp. et quæst. CXLVIII, art. 4 ad 1, et 2 et 3, et *Sent.* III, dist. 36, art. 5, et *De Malo*, quæst. II, art. 6, et quæst. IV, art. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Peccati circumstantiæ non distinguunt peccata secundum speciem, nisi ex diversis motivis proveniant).*

Vide quæ supra dicta sunt, qu. XVIII, art. 3, et 10. Hic autem observandum, tria requiri ut circumstantia novam speciem tribuat peccato. Primum est, quod aliquid speciale includat non commune aliis peccatis. Secundum, ut circumstantia habeat propriam et specialem deformitatem, diversam a deformitate actus, cujus est circumstantia, sicut in furto calicis aliud est furari, aliud furari rem sacram, aliud eam indigne tractare. Tertium est, ut circumstantia sit intenta, si non in se, saltem in sua causa, eo quod non possit esse peccatum sine voluntario. Et ita quæ ibi dicta sunt, et quæ hic dicuntur, bene cohærent, ut fuse explicat Cajetanus.

Hæc de distinctione specifica peccatorum. De eorum vero distinctione numerica hic sufficit præmittere, quod peccata numero distinguuntur duobus modis, nempe ex diversis objectis numero totalibus, non materialiter et physice tantum, sed etiam formaliter et moraliter distinctis; et per interruptionem actuum. Quando enim voluntas manet una et non interrumpitur, unum est peccatum: quando autem voluntas interrumpitur, tot numero sunt peccata, quot sunt actus voluntatis. Voluntas vero interrumpitur per contrarium propositum, et per liberam cessationem ab actu. Ad intelligentiam hujus difficilis materiæ de numerica distinctione peccatorum, circa quam valde Doctores laborant et dissentiunt. Vide S. Ligorium, lib. II, cap. I, dub. 3.

alia peccati species, quia motivum ad peccandum est finis et objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quam oportet, et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eamdem peccati speciem.

Quandoque vero contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt a diversis motivis; puta quod aliquis præpopere comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quod vero appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum, quod malum, inquantum hujusmodi, privatio est; et ideo diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut et cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est (art. 1), sed ex conversione ad objectum actus.

Ad secundum dicendum, quod circumstantia nunquam transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum, quod in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est (in corp.).

QUÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM.—(In decem articulos divisa).

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem.

Et circa hoc quæruntur decem: 1.° Utrum omnia peccata et vitia sint connexa.—2.° Utrum omnia sint paria.—3.° Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta.—4.° Utrum secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur.—5.° Utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia.—6.° Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum.—7.° Utrum secundum circumstantias.—8.° Utrum secundum quantitatem nocumenti.—9.° Utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur.—10.° Utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS I.

Utrum omnia peccata sint connexa (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jacobi II, 16; *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus:* sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata, quia, sicut Ambrosius dicit in lib. de Parad. (cap. 8), *peccatum est*

(1) De his etiam part. III, quæst. LXXXVI, art. 3, et *Sent.* III, dist. 36, art. 5; et dist. 15, quæst. I, art. 3, quæst. I corp. et dist. 16, quæst. II, art. 1, quæst. II corp. et dist. 18, quæst. II, art. 5, quæst. III ad 1.

transgresio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum: ergo quicumque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam: sed qui caret una virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis (qu. LXV, art. 1): ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium oppositum: ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea, virtutes omnes sunt connexæ, quæ conveniunt in uno principio, ut supra habitum est (qu. LXV, art. 1 et 2): sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata; quia, sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum, ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei, (cap. 28): ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa; ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra, quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. 8): sed impossibile est contraria simul inesse eidem: ergo impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa (1).

Respondeo dicendum, quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum a ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est, ut ipsius rationis regulam sequatur; et ideo omnium virtutum intentio in idem tendit; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione recta agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est (qu. LXV, art. 1). Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est secundum rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, a quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis a ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem, imo etiam interdum sunt contraria. Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est, quod secundum illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo a multitudine ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ; sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est (in corp. et qu. LXXII, art. 1); sed loquitur de eis ex parte aversionis, inquantum scilicet homo peccando recedit a legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit, et ideo idem Deus contemnitur in omni peccato; et ex hac parte dicit, quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus*, quia scilicet in uno peccato, peccando, incurrit pœnæ reatum ex hoc quod con-

(1) (CONCLUSIO. *Quum vitia quædam seu peccata sibi invicem sint contraria, quæ simul eidem inesse non possunt, fieri non potest, ut omnia peccata sint connexa).* Certum est, neque omnia peccata, neque aliqua esse necessario connexa, sive quoad eorum speciem positivam ex parte actus, sive quoad privativam in defectu perfectionis debitæ consistentem. Patet, quia in quodvis peccatum potest voluntas libere ferri sine alio. Deinde aliqua peccata sunt prorsus contraria, et inter se eodem tempore pugnantia, ut quæ eidem virtuti extreme opponuntur.

(1) Quod confirmatur ex Scriptura sacra (Jac. II): *Quod si non mœchaberis, occides autem, factus es transgresor legis*; manifeste enim supponitur posse quempiam esse homicidam, qui non sit mœchus.

temnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. LXXI, art. 4), non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita: nam peccatum veniale virtutem non tollit, peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, inquantum avertit a Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ. Sed si multiplicentur actus, intantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ, qua exclusa, excluditur prudentia; quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine qua nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est (qu. LVIII, art. 4, et LXV, art. 1): et ideo per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata; primo quidem, quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit; secundo, quia peccatum directe opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est (qu. LXXI, art. 1). Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum, quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum; et ideo virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa; et ideo vitia et peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

ARTICULUS II.

Utrum omnia peccata sint paria (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet: sed facere quæ non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur: ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur; non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis, quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus; ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire: sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiamsi aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis vel minus: ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea, peccata virtutibus opponuntur: sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in Paradoxis (parad. 3): ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra est, quod Dominus dicit ad Pilatum, Joan. XIX, 11; *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet*; et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit: ergo unum peccatum est majus alio (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 42, art. 5, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 139, et *De Malo*, quæst. II, art. 9, et *Math.* XI, col. 2.

(2) (CONCLUSIO. *Cum per peccata non prorsus omni rationis bono privemur, sed nunc magis, nunc minus a rationis rectitudine nos recedere contingat, peccata omnia paria esse dici non potest.)*

Est de fide contra Stoicos, Jovinianum et Novatianum, non omnia peccata esse æqualia. Rationem fundamentalem ponit hic S. Doctor, et quidem nemo sanæ mentis hoc inficiari potest: ut enim ajebat S. Hieronymus lib. II contra Jovi-

Respondeo dicendum, quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis (loc. cit.) quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorumdam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici ducebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione; unde simpliciter æstimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus. Est enim quædam simplex et pura privatio, quæ consistit quasi in corruptum esse, sicut mors et privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis; et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito; unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum quando jam cadaver fuerit resolutum; et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quæ quidem privatio magis consistit in corrumpi quam in corruptum esse; sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum; et similiter est de turpitudine et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a debita commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis; sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur, alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in IV Eth. (cap. 5). Non enim posset remanere substantia actus, vel effectio (1) agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideo multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis. Et secundum hoc dicendum est, quod non omnia peccata sunt paria.

Ad primum ergo dicendum, quod peccata committere non licet propter aliquam deordinationem quam habent: unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum, quod virtutes sunt æquales proportionaliter in uno et eodem, tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundum suam speciem; unus etiam homo est alio virtuosior in eadem specie virtutis, ut supra habitum est (qu. LXVI, art. 1 et 2). Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

---

nianum, cap. 16: *Sunt peccata levia, sunt gravia: aliud est decem millia talenta debere, aliud quadrantem.* Quapropter St Augustinus in epist. XXIX, ad eundem Hieronymum scribit: *Paradoxum illud Stoicorum esse contra omnem sensum generis humani.* Et quidem vel ipsi rudissimi homines evidenter agnoscunt, non omnia peccata vel delicta esse paria, tum ex parte subjecti, tum ex parte materiæ, tum ex parte ipsius privationis, ut explicatur in littera, tum ex parte circumstantiarum: ac proinde diversis pœnis in qualibet legislatione puniuntur. Hæc est vox unanimis, naturæ, conscientia, legis, morumque. Contrarium tam absurdum est, ut ne quidem refutatione dignum sit.

(1) Al. *actio*.

ARTICULUS III.

Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatorum gravitas non varietur secundum objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati: sed objectum est materia ipsius peccati: ergo secundum diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea, gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius: peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis: ergo gravitas peccatorum non variatur secundum diversa objecta.

3. Præterea, peccata quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum: sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in VII Phys. (text. 30, et seq.): ergo unum peccatum non est gravius altero secundum diversitatem objectorum.

Sed contra, peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet (qu. LXXII, art. 1): sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundum suam speciem, sicut homicidium furto: ergo gravitas peccatorum differt secundum objecta (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (art. præc. et qu. LXXII, art. 5), gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est alia gravior; sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus secundum convenientiam ad regulam rationis.

Manifestum est autem, quod tanto est gravior ægritudo, quanto tollitur debita humorum commensuratio per incommensurationem (1) prioris principii; sicut ægritudo quæ provenit in

---

(1) De his etiam infra, art. 4, 5 et 9 corp. et quæst. LXXIV, art. 9 corp. et 2-2, quæst. LXXIV. art. 2 ad 1, et *De Malo*, quæst. II, art. 2 ad 6.

(2) (CONCLUSIO. *Cum peccata ex objectis speciem habeant, ex eisdem quoque eorum variari gravitatem necessarium est.*)

Duplex est peccatorum inæqualitas; una *essentialis*, quam peccatum habet ex sua specie; alia *accidentalis*, quæ peccato in suo esse constituto advenit. Quantitas malitiæ peccatorum metienda est ex his omnibus, a quibus absolute pendet ipsa malitia illorum, nempe, primo, ex conditione *objecti*, magis vel minus rationi repugnantis, ut docet D. Thomas in hoc articulo.—Secundo, ex dignitate ac perfectione *virtutis*, cujus sunt privationes, ut idem docet art. 4, —Tertio, ex natura et conditione ipsius *actus* peccati: ex quo fit, ut spiritualia peccata, cæteris paribus, sint graviora, quam carnalia, ut dicit art. 5.—Quarto, ex *causa* peccati; nam peccatum ex malitia gralius est quam peccatum ex ignorantia aut passione, ut idem docet art. 6.—Quinto, ex dignitate personæ *in quam peccatur*, ut exponitur art. 9: ex quo fit, ut peccata, quatenus Deum infinitum offendunt, merito habere censeantur infinitam quamdam malitiam.—Sexto, ex dignitate personæ *peccantis*: nam hæc dignitas, cæteris paribus, auget peccatum, eo quod sit cum majori ingratitudine conjunctum, ut declaratur art. 10.—Septimo, existimanda est peccati gravitas ex *nocumento*, quod aut sibi aut alteri infert is qui peccat, si tamen id prævideri potuerit ac debuerit, juxta doctrinam D. Thomæ supra qu. XX, art. 5.—Octavo, ex ratione *legis*, magis vel minus stricte ob legislatoris intentionem, obligantis, ut alibi dicemus.—Nono, ex omnibus *circumstantiis*, æstimare debet peccati gravitas, ut explicat S. Doctor art. 7. Quæ omnia accurate tenenda sunt, pro intelligentia totius hujus quæstionis.

(1) Ita post Garciam, Nicolai, et edit Patavina.—Cod. Alcan. et edit. Rom. *per commensurationem*.

corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet (qu. LXXII, art. 3); et ideo secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis; sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem, homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et hujusmodi; et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius, vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penes objecta, est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundum quod intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est (qu. LXXII, art. 3). Forma autem actus moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet (qu. præc. art. 6, et XVIII, art. 6).

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa indebita conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in qua perficitur ratio mali. Et ideo oportet quod secundum diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad tertium dicendum, quod omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideo omnes actus humani quodammodo conveniunt in uno genere, secundum quod ordinantur ad ultimum finem. Et ideo nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

ARTICULUS IV.

Utrum gravitas peccatorum differàt secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur; quia ut dicitur Proverb. XV, 5, *in abundanti justitia virtus maxima est.* Sicut autem dicit Dominus (Matth. V), abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor justitia; ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatam.

2. Præterea, in II Ethic. (cap. 3), dicitur, quod *virtus est circa difficile et bonum*; ex quo videtur quod major virtus sit circa magis difficile: sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili: ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea, charitas est major virtus quam fides et spes, ut dicitur in I. ad Cor. XIII: odium autem, quod opponitur charitati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei: ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. XX, art. 3, et quæst. CXVI, art 2 corp. et quæst. CXIX, art. 2 corp. et *De Malo*, quæst. II, art. 10.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in VIII Ethic. (cap. 10), quod *pessimum optimo contrarium est.* Optimum autem in moralibus est maxima virtus, pessimum autem gravissimum peccatum: ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum (1).

Respondeo dicendum, quod virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter: uno quidem modo principaliter et directe; quod scilicet est circa idem objectum, nam contraria circa idem sunt: et hoc modo oportet quod majori virtuti opponatur gravius peccatum: sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis: utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet (qu. LX, art. 5, et LXII, art. 1). Unde oportet quod maximæ virtuti directe contrarietur maximum peccatum, quasi maxime ab eodem distans in eodem genere.

Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum. Quanto enim fuerit virtus major, tanto magis elongat hominem a peccato sibi contrario; ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est, quod quanto aliqua virtus fuerit major, tanto etiam minora peccata cohibet, sicut etiam sanitas, quanto fuerit major, tanto etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundum cohibitionem peccati; sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum, quod majori virtuti quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directe peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum, quod charitas non est quicumque amor, sed amor Dei; unde non opponitur ei quodcumque odium directe, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

ARTICULUS V.

Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quam peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quam furtum; dicitur enim

(1) (CONCLUSIO. *Cum sicut peccati gravitas, ita et virtutis dignitas ex objecto unde utrumque speciem sortitur, attendatur, majori virtuti majus ex parte objecti vitium opponi oportet, quanquam etiam minora vitia, ut a majori virtute cohibentur, ei opposita esse dici potest.)*

Sensus est, utrum peccatum tanto sit gravius, quanto nobiliori virtuti opponitur.—I. Peccatum quod principaliter et directe opponitur virtuti nobiliori est aliis gravius, si cætera sint paria; quia quo peccatum opponitur virtuti nobiliori, eo versatur circa præstantius objectum.—II. Gravitas peccati non est secundum dignitatem earum virtutum, quibus indirecte tantum et per quamdam extensionem opponitur. Ratio est, quia virtus præstantissima non tantum opponitur illi peccato, quod ipsi directe contrariatur, sed etiam aliis minoribus, quæ ad illud disponunt. Quapropter ut ex nobilitate virtutis cognosci possit gravitas peccati quod illi opponitur, consideranda est summa virtus et summum vitium istius generis, et videndum an omnia sint paria. (Sylvius.)

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLIV, art. 3, et *Sent.* IV, dist. 9, art. 3, quæst. V corp. et dist. 33, quæst. I, art. 3, qu. II ad 3, et *De Ver.* quæst. XXV, art. 6 ad 2, et *Isai.* I, lect. 6 fin.

(Prov. VI, 30, 32); *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit.....Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam*: sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale, adulterium autem ad luxuriam quæ est peccatum carnale: ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. Præterea, Augustinus dicit super Levit. (1), quod *diabolus maxime gaudet de peccato luxuriæ et idololatriæ*: sed de majori culpa magis gaudet: ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea, Philosophus probat in VII Ethic. (cap. 6), quod *incontinens concupiscentiæ est turpior quam incontinens iræ*: sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, XXXI Mor. (cap. 17); concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia: ergo peccatum carnale est gravius quam peccatum spirituale.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in Moral. (cap. 11), quod peccata carnalia sunt minoris culpæ et majoris infamiæ quam spiritualia (2).

Respondeo dicendum, quod, peccata spiritualia sunt majoris culpæ quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpæ quolibet peccato carnali, sed quia considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cætera peccata, cæteris paribus. Cujus ratio triplex potest assignari; prima quidem ex parte subjecti; nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum, et ab eo averti, peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti: et ideo peccatum carnale, inquantum hujusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est majoris adhæsionis, sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpæ; et ideo peccatum spirituale, inquantum hujusmodi, est majoris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur; nam peccatum carnale, inquantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem charitatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi, quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicetur (art. seq.); peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam; et ideo peccata spiritualia, inquantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ; et quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa dicit ad Eph. V, super illud: *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus*, etc.; et tunc gravius est adulterium quam furtum, quanto homini charior est uxor quam res possessa.

Ad secundum dicendum, quod diabolus dicitur maxime gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhæ-

(1) Ubi non ocurrit, sed habetur de Civ. Dei, lib. II, cap. 4, et lib. IV, cap. 31, ante med.),

(2) (Conclusio. *Cum peccata carnalia, ut hujusmodi, in corpus proprium (quod ordine charitatis minus quam ipse Deus et proximus in quos per peccata spiritualia peccatur, diligi debet), commitantur; majoris esse culpæ spiritualia quam carnalia peccata, tametsi hæc quam illa majoris sint infamiæ, manifestum est.)*

Triplici rationem conclusionem probat clare et prerspicue. Tantum observandum est peccata carnalia a S. Gregorio dici esse majoris infamiæ, quia versantur circa delectationes nobis et brutis communes, atque ita hominem magis deprimunt infra suam nobilitatem.

rentiæ, et difficile ab eo homo potest eripi. *Insatiabilis est enim delectabilis appetitus*, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 12).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 6), turpius est esse incontinentem concupiscentiæ, quam incontinentem iræ, quia minus participat de ratione; et secundum hoc etiam dicit in III Ethic. (cap. 10), quod *peccata intemperantiæ sunt maxime exprobabilia; quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis;* unde quodammodo per ista peccata homo brutalis redditur, et inde est quod, sicut Gregorius dicit (loc. cit), sunt majoris infamiæ.

ARTICULUS VI.

Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quanto enim peccati causa fuerit major, tanto vehementius movet ad peccandum, et ita difficilius potest ei resisti: sed peccatum diminuitur ex hoc quod ei difficilius resistitur; hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facile resistat peccato, peccatum autem quod est ex infirmitate, levius judicatur: non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentia est generalis quædam causa peccati; unde dicit Glossa super illud Rom. VII: *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc.: *Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*: sed quanto homo fuerit victus majori concupiscentia, tanto est minus peccatum: gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actus, ita defectus rationis videtur esse causa peccati: sed defectus rationis quanto fuerit major, tanto est minus peccatum in tantum quod qui caret usu rationis, omnino excusatur a peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat: ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed contra, multiplicata causa, multiplicatur effectus: ergo, si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius (1).

Respondeo dicendum, quod in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa; una quæ est per se et propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossa super illud Matth. VII: *Non potest arbor bona fructus malos facere.* Et hujusmodi causa quanto fuerit major, tanto peccatum erit gravius: quanto enim voluntas fuerit major ad peccandum, tanto homo gravius peccat. Aliæ vero causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum; et in his causis est distinguendum. Quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium objectum voluntatis, et ex tali causa augetur peccatum; gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione pejoris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ

(1) De his etiam 2-2, quæst. CXLVIII, art. 3 corp. et *Sent.* II, dist. 13, in *Expos.* litt. et *De Malo*, quæst. II, art. 1 et 10 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Peccatorum gravitas secundum peccati causas attendenda est, non tamen eodem modo: secundum enim voluntatem et finalem causam variatur peccati magnitudo; diminuitur autem peccatum ex causis quæ vel judicium rationis, vel liberum voluntatis motum diminuunt.)*

Hic articulus melius intelligetur ex iis quæ postea dicenda sunt de causis peccatorum, tum intrinsecis, tum extrinsecis, qu. LXXV, et seq.

vero causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri libere ex seipsa secundum judicium rationis: unde causæ quæ diminuunt judicium rationis, sicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium; intantum quod si actus sit omnino involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de causa movente extrinseca, quæ diminuit voluntarium; cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod si sub concupiscentia includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Si vero concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis (1), sic major concupiscentia præcedens judicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum; quia qui majori concupiscentia stimulatus peccat, cadit ex graviori tentatione, unde minus ei imputatur. Si vero concupiscentia sic sumpta sequatur judicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Insurgit enim interdum major concupiscentiæ motus ex hoc quod voluntas effrenate (2) tendit in suum objectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de causa quæ causat involuntarium; et hæc diminuit peccatum, ut dictum est (in corp.).

(1) In genitivo, id est, *potentiæ*, vel facultatis ejus quæ ad partem inferiorem seu sensitivam spectat.

(2) Sic legendum est, et non ut in aliquibus editionibus *ineffrenate*, vel *irreffrenate*, vocabulis penitus vitiosis.

ARTICULUS VII.

Utrum circumstantia aggravet peccatum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex sua specie: circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus: ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantia.

2. Præterea, aut circumstantia est mala, aut non; si circumstantia mala est, ipsa per se causat quamdam speciem mali; si vero non sit mala, non habet unde augeat malum: ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea, malitia peccati est ex parte aversionis: sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis: ergo non augent maliliam peccati.

Sed contra est, quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum; qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur in III Ethic. (cap. 1): hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum: ergo circumstantia peccatum aggravat (1).

Respondeo dicendum, quod *unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur*, sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in II Ethic. (cap. 1 et 2). Manifestum est autem, quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiæ, ex hoc enim receditur ab ordine rationis quod aliquis

(1) (Conclusio. *Cum unumquodque ex eodem natum sit augeri, ex quo causatur, et ex circumstantiis peccatum causetur, ex eisdem quoque peccatum aggravari necessarium est).*

Triplicem modum exponit, quo circumstantia aggravat peccatum. Vide quæ supra notata sunt qu. XVIII, art. 3 et 10.

in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est, quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam. Sed hoc quidem contingit tripliciter; uno quidem modo, inquantum circumstantia transfert in aliud genus peccati, sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam; si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, inquantum homo usurpat rem alterius; et secundum hoc adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando vero circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati, sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius; sicut etiam ægritudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in Paradoxis (parad. 3), quod *in patris vita violanda multa peccantur, violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudivit, qui in sede, ac domo, atque in republica collocavit.* Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex alia circumstantia; sicut accipere alienum constituit peccatum furti, si autem addatur hæc circumstantia ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut supra habitum est (qu. XVIII, art. 10). Et tamen circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum: quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex sua specie, sed etiam ex aliquo accidente, ita malitia actus non solum pensatur ex specie actus, sed etiam ex circumstantia.

Ad secundum dicendum, quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod constituat speciem peccati; potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est (in corp.). Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

Ad tertium dicendum, quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam a regula rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiæ, puta si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet; et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem a regula rationis sequitur aversio a Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ARTICULUS VIII.

Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati: sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus, ut supra dictum est (qu. XX, art. 5): ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maxime invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum, quia sibi ipsi nemo vult nocere, Deo autem nemo potest nocere, secundum illud (Job. XXXV, 6); *Si multiplicatæ fuerint iniquitates*

(1) De his etiam 2-2, quæst. XXXIV, art. 4, et quæst. LXXIII, art. 3 corp. et quæst. LXXIX, art. 2 corp. et quæst. XIV, art. 4, et *De Malo*, quæst. II, art. 10 corp.

tuæ, quid facies contra illum?... Homini, qui est similis tibi, nocebit impietas tua: si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato, quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Præterea, majus nocumentum infertur alicui, cum privatur vita gratiæ, quam cum privatur vita naturæ, quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, intantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ: sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vita gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale: si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida; quod est manifeste falsum: non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III de Libero Arbit. (cap 14): *Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritati naturarum minuitur*: sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum: ergo tanto gravius est peccatum, quanto majus est nocumentum (1).

Respondeo dicendum, quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum; quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum et intentum, sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida, vel fur; et tunc directe quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se objectum peccati. Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum; sicut cum aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert scienter nocumentum his quæ sunt seminata in agro, licet non animo nocendi; et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte, inquantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccandum procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est prævisum nec intentum, et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe; sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ.

Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec prævisum, directe peccatum aggravat: quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem; puta, si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamvis ipse non intendat, nec forte prævideat, directe per hoc aggravatur peccatum. Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur

(1) [Conclusio. *Nocumentum omne, si vel prævisum et intentum, vel saltem per se secutum ex actu peccati fuerit, directe ipsum peccatum aggravat: non sic si prævisum quidem fuerit, sed non intentum: et multo minus si nec intentum nec prævisum, per accidens ad peccatum sese habet.)*

Vide quæ notata sunt qu. xx, art. v. Nocumentum distinguitur *prævisum* et *intentum*, quoniam intentum dicitur id quod homo per se et directe appetit, prævisum vero generaliter dicitur quod quispiam prævidet, sive interim directe illud appetat, sive solum indirecte et interpretative, utpote semper aut plerumque conjunctum ei quod directe appetit, licet ipsum non directe appetat, sed potius optet non evenire.

majorem gravitatem peccati; sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem. Si vero tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licet forte nec sit prævisum nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum, sed e converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum; sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviorem pœnam in inferno patietur pro peccato homicidii quam pro peccato furti; quia enim hoc nec intendit, nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quod majores pœnas contemnit ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas hujusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut etiam supra dictum est (qu. xx, art. 5), cum de bonitate et malitia exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nocumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quod ex solo nocumento peccatum aggravetur; quinimo peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est (art. 3). Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, inquantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quod, si nocumentum maxime habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima, quia multo major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici, quod etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licet finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, puta ad hoc quod liberentur ab aliqua angustia.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non sequitur propter duo; primo quidem quia homicida intendit directe nocumentum proximi, fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem; secundo quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur nisi propria voluntate peccando.

ARTICULUS IX.

Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personæ in quam peccatur (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maxime aggravaretur ex hoc quod aliquis peccat in aliquem virum justum et sanctum: sed ex hoc non aggravatur peccatum, minus enim læditur ex injuria illata virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quam alii, qui etiam interius scandalizati læduntur: ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maxime aggravaretur ex propinquitate: quia, sicut Tullius dicit in Paradox. (parad. 3), *in servo necando semel peccatur; in patris vita violanda multa peccantur.* Sed propinquitas personæ in quam

(1) De his etiam 2-2, quæst. LXI, art. 2 ad 3, et art. 8 corp. et quæst. LXV, art. 4, et part. III, quæst. LXXX, art. 5 corp. et *Sent.* I, dist. 20, art. 2 corp. et *Opusc.* III, cap. 238 fin. et *Psal.* XII, et ad *Rom.* II, lect. 2, et I. *Cor.* X, lect. 7.

peccatur, non videtur aggravare peccatum, quia unusquisque sibi ipsi maxime est propinquus; et tamen minus peccat qui aliquod dammum sibi infert, quam si inferret alteri; puta si occideret equum suum, quam si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum in v Eth. (cap. ult.): ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipue aggravat peccatum ratione dignitatis vel scientiæ, secundum illud Sap. VI, 7; *Potentes potenter tormenta patientur*, et Luc. XII, 47; *Servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis*: ergo pari ratione ex parte personæ in quam peccatur magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personæ ditiori vel potentiori, quam alicui pauperi, quia *non est personarum acceptio apud Deum* (Colos. III, 25), secundum cujus judicium gravitas peccati pensatur: ergo conditio personæ, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed contra est, quod in sacra Scriptura specialiter vituperatur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur in III. Reg. XIX, 14: *Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio*: vituperatur etiam maxime peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich. VII, 6; *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam:* vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Job XXXIV, 18; *Qui dicit regi, Apostata, qui vocat duces impios*: ergo conditio personæ in quam peccatur, aggravat peccatum (1).

Respondeo dicendum, quod persona in quam peccatur, est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra (art. 3), quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti; ex quo quidem tanto attenditur major gravitas in peccato, quanto objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus: quidquid enim facimus, propter aliquod eorum facimus, quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur. Primo quidem ex parte Dei, cui tanto magis aliquis homo conjungitur, quanto est virtuosior, vel Deo sacratior; et ideo injuria tali personæ illata magis redundat in Deum, secundum illud Zachar. II, 8; *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei:* unde peccatum fit gravius ex hoc quod pec-

---

(1) (Conclusio. *Quum persona, in quam peccatur, sit quodammodo objectum peccati, necesse est aggravari peccatum secundum personæ in quam peccatur, conditionem et dignitatem.)*

Observandum est, ait Sylvius, habendam esse rationem qualitatis, non tantum personæ in quam peccatur, sed etiam peccati quod committitur. Quædam enim sunt peccata, quæ, per se loquendo, non aggravantur ex conditione personæ in quam committuntur, eo quod respectu talium peccatorum conditio personæ sit impertinens. Ejusmodi peccata sunt furta, quæ ejusdem gravitatis sunt, sive quis furetur nobili sive ignobili, sive clerico sive laico, nisi forte per accidens, veluti si surripiendo pauperi majus nocumentum ei inferat: nam hoc casu, gravius foret furari pauperi quam diviti. Sunt etiam quædam conditiones personæ, quæ respectu aliquorum peccatorum sunt aggravantes, non autem respectu aliorum: nam conditio personæ consanguineæ, auget peccatum luxuriæ in eam vel cum ea commissum, non tamen auget peccatum prodigalitatis, quo quis in eam sua bona porrigit.—Utrum autem, et quo sensu, malitia peccati possit *augeri in infinitum*, ut Doctores loquuntur, vel esse *infinita*, infrà dicetur qu. LXXXVII, art. 4.

catur in personam magis Deo conjunctam vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte etiam sui ipsius manifestum est, quod tanto aliquis gravius peccat, quanto aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quacumque conjunctione peccaverit, quia videtur in seipsum magis peccare, et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. XIV, 5; *Qui sibi nequam est, cui bonus erit?* Ex parte vero proximi tanto gravius peccatur, quanto peccatum plures tangit; et ideo peccatum quod fit in personam publicam, puta regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam; unde specialiter dicitur Exodi XXII, 28; *Principi populi tui non maledices*, et similiter injuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum et in turbationem (1) plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui infert injuriam virtuoso, quantum est in se, turbat eum et interius et exterius; sed quod iste interius non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad secundum dicendum, quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subsunt domino proprie voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minus de peccato quam si alteri inferatur, quia propria voluntate hoc agit, sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre; gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minus peccetur, nisi forte velint, vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum, quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas; hoc enim fit propter hoc, quod hoc redundat in plurium nocumentum.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim.—Al. *in tribulationem.*

ARTICULUS X.

Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maxime redditur magnus ex hoc quod Deo adhæret, secundum illud Eccli. XXV, 13; *Quam magnus est qui invenit sapientiam et scientiam! sed non est super timentem Dominum*: sed quanto aliquis magis Deo adhæret, tanto minus imputatur ei aliquid ad peccatum; dicitur enim (II. Paralipom. XXX, 18); *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum, et non imputabitur eis quod minus sanctificati sunt:* ergo peccatum non aggravatur ex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea, *non est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur Rom. II, 11; ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quam alium: non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea, nullus debet ex bono incommodum reportare; reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur ad culpam (2): ergo propter

(1) De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 3 et 5 corp. et quæst. CII, art. 3 ad 2, et 2-2, quæst. C, art. 1 ad 7, et *De Malo*, quæst. VII, art. 10 ad 5, et Psal. XXIV.

(2) Ita codd. et editi omnes quos vidimus.—Garcia: *Quod agit magnus, ei imputaretur.*

magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in II de Summo Bono, (cap. 18): *Tanto majus cognoscitur peccatum esse, quanto major qui peccat habetur* (1).

Respondeo dicendum, quod duplex est peccatum. Quoddam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ, et tale peccatum minus imputatur ei qui est major in virtute (2), eo quod minus negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omnino subterfugere infirmitas humana non sinit. Alia vero peccata sunt ex deliberatione procedentia; et ista peccata tanto magis alicui imputantur, quanto major est. Et hoc potest esse propter quatuor; primo quidem quia facilius possunt resistere peccato majores, puta qui excedunt in scientia et virtute; unde Dominus dicit (Luc. XII, 47), quod *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis.* Secundo propter ingratitudinem; quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando, et quantum ad hoc quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis, peccatum aggravat, secundum illud (Sap. VI, 6); *Potentes potenter tormenta patientur.* Tertio propter specialem repugnantiam actus peccati ad magnitudinem personæ, sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos, et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto propter exemplum sive scandalum; quia, ut Gregorius dicit in Pastorali (p. 1, cap. 2), *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia gradus peccator honoratur.* Ad plurium etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indigne ferunt (1).

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum, quod Deus non accipit personas, si majores plus punit; quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est (in corp).

Ad tertium dicendum, quod homo magnus (2) non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

---

(1) (CONCLUSIO. *Quælibet peccantis personæ magnitudo propter eam quæ de majoribus acceptis beneficiis committitur ingratitudinem, majusque aliorum scandalum, auget peccatum ex deliberata voluntate commissum: ea autem quæ secundum virtutem accipitur magnitudo, peccatum ex surreptione et humana fragilitate ortum diminuit.)*

Peccatum ex surreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ, tanto minus est, quanto persona peccans fuerit major in virtute; quia quo persona est major in virtute, eo majorem adhibet diligentiam in hujusmodi peccatis cavendis; quanto autem major adhibetur diligentia, tanto minor est culpa. Peccata vero ex deliberatione commissa, tanto sunt graviora quanto persona peccans est major: quod optime probatur in textu quatuor rationibus.— Quamvis etiam ex hac parte minuitur peccatum, si ex ignorantia vel passione committatur: eo quod probitas, atque adeo dignitas personæ, tunc argumento sit majorem fuisse infirmitatem, quæ ad peccandum impulit, atque adeo fuisse peccatum minus voluntarium. Quod etiam docet D. Thomas in 2-2.æ, qu. CLXXXVI, art. 10.

(2) His verbis non vult dicere quod ipsius peccatum, tametsi æquale, minus imputetur illi, sed quod tale ejus peccatum sit minus; ex quo consequens est quod minus imputetur, cum Deus sit judex justus, ideoque minus imputet minora peccata, et magis majora.

(1) Ideo etiam dicit Scriptura, Sap. VI 6; *Judicium durissimum his qui præsunt, fiet: exiguo enim conceditur misericordia.* Ut enim ajebat S. Hieronymus: *Nugæ in ore laici, nugæ sunt, in ore autem Sacerdotis blasphemiæ.*

(2) Al. *malus.*

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUBJECTO PECCATORUM.—(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de subjecto vitiorum sive peccatorum.

Et circa hoc quæruntur decem: 1.° Utrum voluntas possit esse subjectum peccati.—2.° Utrum voluntas sola sit peccati subjectum.—3.° Utrum sensualitas possit esse subjectum peccati.—4.° Utrum possit esse subjectum peccati mortalis.—5.° Utrum ratio possit esse subjectum peccati.—6.° Utrum delectatio morosa vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subjecto.—7.° Utrum peccatum consensus in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto.—8.° Utrum ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis.—9.° Utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis.—10.° Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas sit subjectum peccati (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionysius, cap. 4 de Div. Nom. quod *malum est præter voluntatem et intentionem*: sed peccatum habet rationem mali: ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea, voluntas est boni, vel apparentis boni: ex hoc autem quod voluntas vult bonum, non peccat; hoc autem quod vult apparens bonum, quod non est vere bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ quam ad defectum voluntatis: ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea, non potest esse idem subjectum peccati et causa efficiens, quia *causa efficiens et materialis non incidunt in idem*, ut dicitur in II Physic. (text. 70 et seq.): sed voluntas est causa efficiens peccati; prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit in lib. de Duabus Animabus, (cap. 10 et 11): ergo non est subjectum peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. I, Retract, (cap. 9), quod *voluntas est qua peccatur, et recte vivitur* (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est (qu. LXXI, art. 1 et 6). Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare, et hujusmodi actus habent pro materia et subjecto id in quod transit actio; sicut Philosophus dicit in III Physic. (text. 18), quod *motus est actus mobilis a movente*. Quidam vero actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere, et tales actus sunt omnes actus morales, sive

(1) De his etiam Sent. IV, dist. 18, quæst. I, art. 1, quæst. I ad 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 109 fin. et *De Malo*, quæst. VII, art. 1 ad 16, et Matth. XV.

(1) (CONCLUSIO. *Cum necesse sit morales quoscumque actus (quia in exteriorem materiam non transeunt) in suo esse principio sicut in subjecto, talis autem actus peccatum sit, recte voluntas, sicut peccati principium, ita et ejusdem subjectum esse dicitur.)*

Voluntas est subjectum peccati formaliter sumpti. Ratio est, quia actus immanens est in ea potentia a qua elicitur; atqui peccatum est actus imma-

sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quod proprium subjectum actus peccati sit potentia quæ est principium actus. Cum autem proprium sit actuum moralium quod sint voluntarii, ut supra habitum est (qu. I, art. 1, et XVIII, art. 6), sequitur quod voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum, sive bonorum sive malorum, qui sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideo sequitur quod peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideo voluntas aliquando appetit aliquod malum; et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum, quod si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute; sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideo relinquitur quod etiam defectus apprehensivæ virtutis subjacens voluntati reputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia, cujus contrarium est in voluntate; unde ratio non sequitur.

---

nens, est enim appetere vel cognoscere; item est voluntarius: ergo, etc. Si dicas non omnia peccata elici a voluntate, sed multa imperari, ut hæresis, intemperantia, etc. respondetur, hæc et similia quantum ad suum materiale equidem non elici a voluntate, bene tamen quoad suum formale, scilicet quoad rationem voluntarii et aversionem a Deo. (Billuart.) - Ideo Apostolus ad Hebr. x, 8: *Voluntarie peccantibus nobis: in quibus peccatis aliquando conversati sumus, facientes voluntatem carnis.*

ARTICULUS II.

Utrum sola voluntas sit subjectum peccati (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sola voluntas sit subjectum peccati. Dicit enim Augustinus in libro de Duabus Animabus (cap. 10), quod *nonnisi voluntate peccatur*: sed peccatum est sicut in subjecto in potentia qua peccatur: ergo sola voluntas est subjectum peccati.

2. Præterea, peccatum est quoddam malum contra rationem: sed bonum et malum ad rationem pertinens est objectum solius voluntatis: ergo sola voluntas est subjectum peccati.

3. Præterea, omne peccatum est actus voluntarius; quia, ut dicit Augustinus in III de Lib. Arbit. (cap. 18), *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*: sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi inquantum illæ vires moventur a voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subjectum peccati, quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur a voluntate, essent subjectum peccati, quod patet esse falsum: ergo sola voluntas est subjectum peccati.

Sed contra, peccatum virtuti contrariatur; contraria autem sunt circa idem: sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subjecta virtutum, ut supra dictum est (qu. LVI): ergo non sola voluntas est subjectum peccati (2).

---

(1) De his etiam infra, art. 3 corp. et quæst. LXXXIII, art. 1 corp. et *Sent.* II, dist. 44, in *Exposit.* litt. ad 2, et *De Malo*, quæst. II, art. 2 et 3.

(2) (CONCLUSIO. *Cum idem sit actus voluntarii principium et subjectum, consequitur non solam voluntatem, quæ principium est actus voluntarii eliciti, verum etiam alias potentias, quæ actus voluntarii imperati principium esse possunt, peccati subjectum esse.*)

Idem enim est subjectum habitus et

Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet (art. præc.), omne quod est principium voluntarii actus, est subjectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur a voluntate, sed etiam illi qui a voluntate imperantur, ut supra dictum est, (qu. VI, art. 4), cum de voluntario ageretur. Unde non solum voluntas potest esse subjectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem, et eædem etiam potentiæ sunt subjecta habituum moralium bonorum vel malorum, quia ejusdem est actus et habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum, quod bonum et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius; sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cujus potest in eis esse et virtus, et vitium, et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

---

actus immanentis: actus enim non elicitur a potentia, nisi mediante habitu, quando inest.—Ut enim potentia est principium intrinsecum ipsius actus, et propterea debet ejusdem esse ac actus est, et e converso; sic etiam habitus est principium actus immediatum et proximum, quia per illum informatur et perficitur potentia, ut eliciat actum: ac propterea non dissimili ratione debet ejusdem esse habitus ipse, cujus est actus. Et quidem juxta Philosophum; *cujus est potentia, ejus est actus.*

(1) Verbum Augustini intelligendum est, quia cæterarum potentiarum actus numquam sunt peccata, nisi ordinem habeant ad voluntatem, ab eaque procedant directe vel indirecte, elicitive vel imperative.—Hic accipitur, *voluntarium*, late, scilicet non tantum elicitive et immediate, sicut est in voluntate ipsa, verum etiam imperative et mediate, sicut reperitur in potentiis subjectis voluntati.

Ad tertium dicendum, quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa (1); unde et comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non agit. Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo, et aguntur, ut patet per id quod dicitur (Polit. lib. I, cap. 3 a med.). Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur: sed sensualitas est communis nobis et brutis; ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Præterea, *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, sicut Augustinus dicit in III de Libero Arbitrio, (cap. 18): sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus, est enim *sensualitas perpetuæ corruptionis, quamdiu in hac mortali vita vivimus; unde per serpentem significatur*, ut Augustinus dicit, XII de Trin. (cap. 12 et 13): ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum; sed *hoc solum videmur nos ipsi*

---

(1) Peccata quidem *actualia* tantum sunt in membris, ut in instrumentis potentiarum.

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 24, quæst. III, art. 2, et dist. 31, quæst. II, art. 1 ad 4, et *De Ver.* quæst. XV, art. 5, et *De Malo*, quæst. VII, art. 6.

facere, quod cum deliberatione rationis facimus, ut Philosophus dicit in IX Ethic. (cap. 8); ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est, quod dicitur Rom. VII, 19; *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio;* quod exponit Augustinus (Cont. Julian. lib. III, cap. 26), de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quemdam sensualitatis; ergo in sensualitate est aliquod peccatum (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2 et 3) peccatum potest inveniri in qualibet potentia, cujus actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem, quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, inquantum sensualitas, id est, appetitus sensitivus, nata est a voluntate moveri: unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum in sensualitate possit esse actus inordinatus, et aliquo modo voluntarius; in ea peccatum esse potest.*)

Prout Stus Thomas explicat, nulla est difficultas.—Sed difficultas hic oritur, utrum in sensualitate possit esse peccatum sine ulla dependentia a voluntate, ita ut omnis motus hujus appetitus sensitivi sit peccatum, quando est circa rem *illicitam*, etiamsi non accedat illi illus consensus voluntatis, qui quidem est error protestantium dicentium *concupiscentiam peccatum esse*, et omnes ejus pravos motus, etiam quos inviti patimur, circa objecta graviter illicita, esse peccata mortalia. Quidam antiqui theologi videntur docere esse venialia, sed explicari possunt.

Celebris est apud theologos motuum sensualitatis divisio in *primo-primos*, *secundo-primos*, et plene *deliberatos*. Primo-primi dicuntur, qui ex apprehensione objecti præsentis vel absentis, aut ex naturali corporis dispositione ante omnem rationis advertentiam excitantur: secundo-primi, qui fiunt cum semiplena advertentia et imperfecta deliberatione: plene deliberati illi sunt quos ratio cum plena advertentia et perfecta deliberatione admittit aut excitat. Difficultas versatur præcipue circa motus primo-primos. Sed hæc doctrina ad has conclusiones reducitur.—I. In sensualitate nullum omnino potest esse peccatum independenter a voluntate. Probatur, quia motus qui sunt veri nominis peccata, debent esse actus humani: non possunt autem dici actus humani, qui nullam habent dependentiam a voluntate.—II. Pravi motus sensualitatis vel concupiscentiæ, (primo-primi), qui omnem rationis advertentiam præveniunt, vel quos inviti patimur, non sunt peccata, nequidem venialia; et propterea certo tenendum est, non omnes motus sensualitatis qui contra rationem exurgunt, esse peccata. Etenim Christus diserte docuit Math. XV, ea quæ coinquinant hominem ex corde ipsius, id est, ex voluntate et libero arbitrio procedere. Ex epistola Jacobi I, infertur nullum esse peccatum priusquam concupiscentia concipiat, hoc est, consensum aliquem, saltem imperfectum, alliciat. Sancti Patres pro certissimo ubique ponunt, nullo modo quemquam peccare in eo, quod vitare non potest. Accedit definitio Concilii Tridentini, sess. V. can. 5, ubi anathema dicit illi qui *asserit per baptismum non tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet.* Et postea: *Manere autem in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem, hæc sancta Synodus fatetur et sentit; quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed viriliter per Jesu Christi gratiam repugnantibus non valet; quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat Ecclesiam catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit: anathema sit.* Accedit etiam damnatio sequentium propositionum Baji a S. Pio V, et Gregorio XIII.—Prop. 51. *Concupiscentia sive lex membrorum, et*

communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur; sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitiva, cogitativam et reminiscentiam, ut in I dictum est (p. I qu. LXXVIII, art. 4). Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quamdam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi; et quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii, et per consequens subjectum peccati.

Ad secundum dicendum, quod perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita; transit enim peccatum originale *reatu*, et remanet *actu* (1). Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntati possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat; puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere; sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus propter corruptionem prædictam. Sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum, quod illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfecte ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine; unde non est perfecte actus humanus, et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati; sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem prævenienes est peccatum veniale; quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV.

Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur: sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis: ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea, peccatum mortale contrariatur virtuti: sed virtus potest esse in sensualitate; temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 10): ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cum contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale: sed dispositio et habitus sunt in eodem: cum igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est (art. 3), etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. I Retract. (cap. 23), et

---

prava ejus desideria, quæ invite sentiunt homines, sunt vera legis inobedientia.—Prop. 58. *Prava desideria, quibus ratio non consentit, et quæ homo invitus patitur, sunt prohibita præcepto*; "*Non concupisces*„.—Et quidem nullum potest esse peccatum, nisi sit voluntarium; sed non omnes pravi motus concupiscentiæ sunt voluntarii: ergo non omnes sunt peccata.—Ex quo sequitur tentationes carnis non esse peccata, nisi sequatur consensus.—Vide supra qu. VI, art. 7.

(1) Quia remanet corruptio naturæ per peccatum illata, ut infra videbimus.

(1) De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 5 corp. et *Sent.* II, dist. 24, quæst. III, art. 2 ad 3, et *De Ver.* quæst. XXV, art. 5 et *De Malo*, quæst. VII, art. 6, et *Quold.* IV, art. 22 corp.

habetur in Glossa (sup. illud: *Ego autem carnalis sum*, Rom VII): *Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis, potest etiam esse in his qui sunt in gratia*, in quibus tamen peccatum mortale non invenitur: ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat corporalem mortem, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritualem peccati mortalis, ut suppra dictum est (qu. LXXII, art. 5). Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis: inordinatio autem a fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem: unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere; nam actus virtutis moralis non est sine electione; unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem; et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est (in solut. præc.).

Ad tertium dicendum, quod dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit: quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam; quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis; quandoque vero nec idem, nec in eodem, sicut in his quæ habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ARTICULUS V.

Utrum peccatum possit esse in ratione (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse in ratione. Cujuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius: sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum; excusatur enim aliquis a peccato propter ignorantiam: ergo in ratione non potest esse peccatum.

---

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam peccatum mortale aversionem ab ultimo fine includit, soliusque rationis est ab ultimo fine actum avertere, sicut etiam in eumdem convertere, fieri non potest, ut in sensualitate peccatum mortale sit.*)

Notandum est non hic doceri, quod nulli motus sensualitatis possint esse peccata mortalia, cum certissimum sit eos motus qui in sensualitate, hoc est, in appetitu sensitivo oriuntur contra rationem de re gravi, esse peccata mortalia, si postquam ratio plene advertit, eis oblectetur: sed docetur, quod actus vel motus qui solum sunt sensualitatis, non possunt esse peccata mortalia. Tunc autem censetur solum esse sensualitatis, quando etsi cum nonnulla rationis non satis bene ad vigilantis negligentia suboriantur, eos tamen ratio nec plene advertit, nec plene advertere potuit. Cum vero illos plene advertit, vel sic advertere potuit, simpliciter adscribuntur rationi et voluntati.

(1) De his etiam infra, art. 6, corp. et *Sent.* II, dist. 24, quæst. III, et *De Ver.* quæst. XVII, art. 2 corp.

2. Præterea, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est (art. 1): sed ratio præcedit voluntatem, cum sit directiva ipsius: ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis (1). Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis: quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes: ergo in ratione non est peccatum (2).

Respondeo dicendum, quod peccatum cujuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet (art. 1, 2 et 3). Habet autem ratio duplicem actum: unum quidem secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est, inquantum est directiva aliarum virium. Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione: et primo quidem, inquantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire: secundo, quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti; et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire; tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat a peccato, sicut patet in his quæ per furiosos committuntur. Si vero sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur a peccato, sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum; quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XVII, art. 1), cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem, unde motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum; vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis (1) (ad arg. 1).

---

(1) Id est, in nostra potestate.

(2) (Conclusio. *Pro duplici rationis munere, bifariam in ratione peccatum esse contingit: uno quidem modo dum illud, quod potest ac debet scire, non cognoscit; altero autem, dum inordinatos inferiorum virium actus vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet).*

Duo hic observanda sunt.—1.° Rationem esse quidem capacem peccati, sed non sine ordine ad voluntatem: ut enim sæpe dictum est, nullum est peccatum nisi sit voluntarium, et propterea quicumque defectus reperiatur in ratione, ipse numquam erit peccatum, nisi sit voluntarius.—2.° Omne peccatum aliquo modo pertinere ad rationem, in quantum omnis actus liber pendet a judicio rationis: non tamen omne peccatum subjectari in ratione, quia peccatum quod in ratione subjectatur, est defectus rationis voluntarius. Quamvis autem omne peccatum proveniat ex aliquo defectu rationis, non tamen semper est ipse defectus rationis, sed aliquando alicujus alterius potentiæ. Nam odium, desperatio, adulterium, et alia hujusmodi important quidem vel præsupponunt aliquem defectum rationis, non sunt tamen ipse defectus rationis, sed voluntatis.

(1) Pro responsione dicendum est in primis, quod voluntas est quidem primum subjectum peccati, non tamen ipsa sola est peccati subjectum, sed etiam omnis alia potentia quæ est mobilis ab ipsa. Deinde, etsi ratio præcedat voluntatem, non tamen omnis actus rationis præcedit quemlibet actum voluntatis. (Sylvius.)

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra dictum est (qu. XXXI, art. 1): sed vis appetitiva distinguitur a ratione, quæ est vis apprehensiva: ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum: sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis: ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis: sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus pertineat ad aliquam potentiam: ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XII de Trinit. (cap. 12), quod *consensus illecebræ, si sola cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo, velut cibum vetitum mulier sola comederit.* Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit: ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), peccatum contingit esse in ratione, non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque inquantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem, quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideo quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum. Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter: uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ; alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum, sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quidem est in vi appetitiva

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXXXVIII, art. 5 ad 1, et *Sent.* II, dist. 24, quæst. III, art. 4, et *De Ver.* quæst. XV, art. 4 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Quoniam quandoque fit, ut ratio, passionis motum insurgentem, tametsi inordinatum esse prius animadverterit, non reprimat, verum circa eum libenter immoretur, convenienter morosæ delectationis (quæ sic a mora, quam ratio in ea reprimenda facit, nominatur) peccatum in ratione constituitur.)*

Ea dicitur delectatio morosa, qua quispiam suggestione vel delectatione alicujus peccati oblectatur, etiamsi in ipsum peccati opus non consentiat. Vocatur autem morosa, non a mora temporis, cum peccatum etiam mortale uno quasi momento temporis perficit possit, sed a mora seu deliberatione rationis, ex eo scilicet, quod post advertentiam ratio non curat illam repellere, sed vel expresse in eam consentit, vel dissimulanter agit eam non cohibendo, sicut potest ac debet: tunc enim ratio ponitur in mora, eo modo quo quispiam dicitur esse in mora, per quem stat ut faciat suum officium, sive qui illud non facit quando potest ac debet. Et quamvis peccatum delectationis morosæ frequentius accidat circa cogitationes rerum impudicarum, sciendum tamen est, illum non tantum ex similium vel apprehensione vel cogitatione evenire, sed etiam ex voluntaria cujuslibet alterius peccati consideratione et delectatione, ut furti, homicidii, et aliorum.

sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est (art. 1), quod actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum, quod ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi possunt; et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum, quod delectatio dicitur morosa, non ex mora temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur, nec tamen eam repellit, *tenens et volvens libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt*, ut Augustinus dicit XII de Trinitate (loc. cit.)

ARTICULUS VII.

Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum consensus in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est (qu. XV, art. 1): sed ratio est vis apprehensiva: ergo peccatum consensus in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea, *ratio superior intendit rationibus æternis inspiciendis et consulendis*, ut Augustinus dicit in XII de Trin. (cap. 7): sed quandoque consentitur in actum, non consultis rationibus æternis; non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum: ergo peccatum consensus in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea, sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passiones: sed *consensus in delectationem absque hoc quod opere statuatur implendum, est rationis inferioris*, ut dicit Augustinus in XII de Trin. (cap. 12): ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Præterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam: sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem: ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XII de Trin. (cap. 12): *Si in consensione male utendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur* (1), *intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse*, per quem superior ratio significatur: ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati (2).

---

(1) De his etiam supra, quæst. XV, art. 4, et infra, præc. quæst. art. 8 ad 1, et *Sent.* II, dist. 24, quæst. III, art. 1 et 4, et *De Ver.* quæst. XV, art. 4 et 5, et *De Malo* quæst. XV, art. 2 ad 9.

(1) Suspicatur Nicolai legi debere: *opere compleatur.*

(2) (CONCLUSIO. *Consensus in actum, quia consummatio est, finisque peccati, proprie in superiori ratione ut in causa suprema, penes quam supremum est judicium, ponitur; consensus vero in delectationem, quia præambulum tantum est, quod ad actum inducit, rationi inferiori quæ judicium inferius habet, tribuitur: quamvis et de delectatione superior ratio judicare possit.)*

Ut dictum est in I parte, qu. LXXIX, art. 9, ratio superior et ratio inferior non sunt duæ diversæ potentiæ, sed una, quæ in quantum considerat rationes divinas dicitur superior, inquantum considerat humanas, dicitur inferior. Titulus ergo hujus articuli idem

Respondeo dicendum, quod consensus importat judicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa judicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica judicat et sententiat de agendis. Est autem considerandum, quod in omni judicio ultima sententia pertinet ad supremum judicatorium; sicut videmus in speculativis, quod ultima sententia de aliqua propositione datur per resolutionem ad prima principia: quamdiu enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur; unde adhuc est suspensum judicium, quasi nondum data finali sententia.

Manifestum est autem, quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regula legis divinæ, ut supra dictum est (qu. XIX, art. 4). Unde cum regula legis divinæ sit superior, consequens est, ut ultima sententia, per quam judicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrit judicandum, finale judicium est de eo quod ultimo occurrit. In actibus autem humanis ultimo occurrit ipse actus; præambulum autem est ipsa delectatio quæ inducit ad actum. Et ideo ad rationem superiorem proprie pertinet consensus in actum; ad rationem vero inferiorem, quia habet inferius judicium, pertinet judicium præambulum, quod est de delectatione; quamvis etiam et de delectatione superior ratio judicare possit, quia quidquid judicio subditur inferioris, subditur etiam judicio superioris, sed non convertitur (1).

Ad primum ergo dicendum, quod consentire est actus appetitivæ virtutis, non absolute, sed consequens ad actum rationis deliberantis et judicantis, ut supra dictum est (qu. XV, art. 3). In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est jam ratione judicatum: unde consensus potest attribui et voluntati et rationi (2).

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æterna, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit; cum vero non cogitat, eam negligit per modum omissionis cujusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione; quia, ut Augustinus dicit in XII de Trin. (cap. 12), *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, aut serviat.*

Ad tertium dicendum, quod ratio superior per considerationem legis æternæ sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen, antequam ad judicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque hujusmodi delectatio-

---

significat, ac si quæreretur; An peccatum quod est consensus in actum peccati, attribuatur et conveniat voluntati istum consensum elicienti, secundum quod dirigitur vel dirigi debet a ratione superiori.—Et ut advertit Cajetanus, sensus est de actu exteriori malo, tam venialiter quam mortaliter, ita quod intenditur, an peccatum consensus in actum, ut distinguitur contra cogitationem et delectationem inferius sit in ratione superiori, ut in subjecto

(1) Sed non vicissim quidquid subditur judicium superioris, ipsum etiam judicio inferioris discutiendum subjicitur.

(2) Magis proprie tamen et formalius voluntati quam rationi, ut quæst. XV, art. 1 ex professo dictum est.

nem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si vero, etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem (1) pertinebit.

Ad quartum dicendum, quod apprehensio virtutis imaginativæ est subita et sine deliberatione; et ideo potest aliquem actum causare, antequam superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed judicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest; unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, merito illi imputabitur.

ARTICULUS VIII.

Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale (2).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cujus non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, et per consequens nec ab eis averti: sed omne peccatum mortale est per aversionem a lege divina, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est (qu. LXXI, art. 6): ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur: sed *propter quod unumquodque, et illud magis*, vel saltem non minus: non ergo illud in quod consentitur potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum: ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea, delectationes differunt in bonitate et malitia secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus in x Ethic. (cap. 4 et 5): sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, puta fornicationis: ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt a delectatione fornicationis in bonitate vel malitia, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem: ergo per consequens (1) nec consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actus: sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actus: ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis: sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale: ergo multo minus consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium,

---

(1) Ab officio tamen suo, ait Nicolai, degenerantem et indignam cui superioris rationis notio tribuatur: consensus autem inferioris rationis qui supponitur, nondum plenus est ac perfectus; unde nec damnabilis vel mortalis.

(2) De his etiam 2-2, quæst. CLIV, art. 4 corp. et quæst. CLXXX, art. 7, et *Sent.* II, dist. 24, quæst. III, art. 4, et *De Ver.* quæst. XV, art. 4, et *De Malo*, quæst. XV, art. 2 ad 16 et 17, et *Quodl.* XII, art. 35.

(1) Ita communiter.—Nicolai: *ergo nec delectatio, et per consequens*, etc.

ut Augustinus dicit in Enchir. (cap. 78,): sed consensum in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam; dicit enim in XII de Trin. (cap. 12), quod *hoc est longe minus peccatum quam si opere statuatur implendum; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum; Dimitte nobis debita nostra:* ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est, quod Augustinus post pauca subdit: *totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur*: sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali: ergo consensus in delectationem est peccatum mortale (1).

Respondeo dicendum, quod circa hoc aliqui diversimode opinati sunt: quidam enim dixerunt quod consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum; alii vero dixerunt quod est peccatum mortale; et hæc opinio est communior et verisimilior.

Est enim considerandum, quod cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem, ut dicitur in X Ethic. (cap. 4), et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod objectum, delectatio quælibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad objectum in quo quis delectatur. Contingit autem quod aliqua operatio sit objectum delectationis, sicut et aliqua alia res; quia ipsa operatio potest accipi ut bonum et finis, in quo quis delectatus requiescit. Et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est objectum delectationis, inquantum scilicet vis appetitiva, cujus est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum: puta cum aliquis cogitat et delectatur de hoc ipso quod cogitat, inquantum sua cogitatio ei placet; quandoque vero delectatio consequens unam operationem, puta cogitationem aliquam, habet pro objecto aliam operationem quasi rem cogitatam; et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitus, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari; uno modo de ipsa cogitatione, alio modo de ipsa fornicatione cogitata. Delectatio autem de cogitatione ipsa sequitur inclinationem affectus in cogitationem ipsam; cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imo quandoque est veniale tantum, puta cum aliquis inutiliter cogitat de ea; quandoque autem sine peccato om-

---

(1) (Conclusio. *Sicut non quævis delectatio, ita nec in quamvis delectationem consensus, peccatum est mortale: verum in eam tantummodo, quæ peccati secundum se mortalis actum pro objecto habet: nam si ipsam cogitationem pro objecto habeat, aliter erit dicendum).*

Duplici opinione præmissa juxta utramque respondet; secundum quod delectatio versetur tantum circa *operationem*, vel circa delectationis *objectum*. Differentia est inter hos modos, quod in priori delectatio immediate pro objecto habeat ipsam rei notitiam; hæc enim sola tunc apprehenditur ut aliquid delectabile, in quantum delectabile est audire vel intelligere res, etiamsi eas vel earum executionem detestemur. Posteriori vero modo immediatum delectationis odjectum est res ipsa quæ apprehenditur, et quæ apprehensa seu cogitata delectationem causat; quo casu talis rei apprehensio vel cognitio solum se habet ut proponens objectum. —Utrum vero delectatio nascatur ex affectu ad rem cogitatam, vel ad ipsam cogitationem, cognosci fere potest, ex occasione quam talis delectatio habuit, ex studio nempe aut prava inclinatione, et ex effectu quem ipsa in nobis produxit.—De delectatione morosa fuse disputat Sylvius, hoc loco.

nino, puta cum aliquis utiliter de ea cogitat, sicut cum vult de ea prædicare vel disputare; et ideo per consequens affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum; unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quod autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quod affectio ejus inclinata est in hunc actum. Unde quod aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quod ipse consentiat in hoc quod affectus suus sit inclinatus in fornicationem (1); nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quod autem aliquis ex deliberatione éligat quod affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergó dicendum, quod consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est (art. præc.). Et tamen ipsa ratio inferior potest averti a rationibus æternis, quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis, intendit tamen eis, ut secundum eas regulata, et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter; nam et actus inferiorum virium et etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quod deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas.

(1) Quod etiam verum est, cum non solum cogitat actum illum ut exercendum a se, sed exercitum ab alio, si eum ipsa cogitatio talis actus delectet.

Ad secundum dicendum, quod consensus in peccatum quod est veniale ex genere, est veniale peccatum; et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quæ est de ipsa vana cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actus, quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem; unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentia exterioris actus secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris; unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum, quod etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia actus homicidii cogitati, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentia cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum, quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICULUS IX.

Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium (1).

Ad nonum sic procedítur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum

(1) De his etiam infra, art. 10, et locis ibid. inductis.

quod est directiva inferiorum virium, id est secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in XII de Trin. (cap. 7), quod *ratio superior inhæret rationibus æternis:* sed peccare mortaliter est per aversionem a rationibus æternis: ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea, superior ratio se habet in vita spirituali tanquam principium, sicut et cor in vita corporali: sed infirmitates cordis sunt mortales: ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

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

Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem (1); ut supra dictum est (art. 7): sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale: ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XII de Trin. (cap. 7), *ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis aut consulendis. Conspiciendis* quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; *consulendis* autem, secundum quod per rationes æternas de aliis judicat et ordinat, ad quod pertinet quod deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo. Contingit autem quod inordinatio actus in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas (1), sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur a rationibus æternis: unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod duplex est infirmitas cordis; una quæ est in ipsa substantia cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis; alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motus ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor, et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationes æternæ (2), sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale, sed veniale.

Ad tertium dicendum, quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ (3), sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

---

(1) Saltem consensus plenus, deliberatus et perfectus; nam imperfectus alioquin ad rationem inferiorem spectat, ut supra ostensum est. (Nicolai.)

(2) (Conclusio. *In ratione superiori, cum consentire contingat in actum venialis peccati, potest esse veniale peccatum.)* In hoc et sequenti articulo nihil occurrit. Terminorum enim notitiam habentibus omnia clara sunt.

(1) Juxta D. Thomam peccatum veniale *nonest contra legem, sed præter legem*, id est, non est contra legis substantiam, sed contra modum legis observandæ. (Drioux.)

(2) Ita cum cod. Alcan. Nicolai.—Al., *rationis æternæ.*

(3) Nam peccato veniali consensus dari potest, ita ut, si peccatum esset mortale, huic nullo modo consentiatur.—(Drioux).

ARTICULUS X.

Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, id est, secundum quod inspicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinate se habet circa suum objectum: sed objectum superioris rationis sunt æternæ rationes, a quibus deordinari non est sine peccato mortali: ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

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

3. Præterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat; sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat, quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo, quam si solum consideraret quod est contra virtutem moralem: sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quam sit suum objectum: ergo, si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale, quod patet esse falsum: non ergo in ratione superiori secundum seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale: sed pertinet ad superiorem rationem secundum seipsam: ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundum seipsam (1).

Respondeo dicendum, quod ratio superior aliter fertur in suum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium quæ per ipsam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi inquantum de eis consulit rationes æternas, unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum: et ideo ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia. Sed circa proprium objectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum, et deliberationem, secundum quod etiam de proprio objecto consulit rationes æternas. Secundum autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, puta cum quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundum suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale, quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem subito rationi ocurrere sub quadam alia ratione, antequam super hoc consulatur vel consuli possit ratio

---

(1) De his etiam *Sent.* II. dist. 24, quæst. III, art. 5, et *De Ver.* quæst. XV, art. 5, et *De Malo*, quæst. VII, art. 1 ad 12 et 17, et art. 3 ad 17, et art. 5.

(1) (Conclusio. *Potest in superiori ratione veniale peccatum secundum seipsam esse, si sit absque deliberatione consensus in mortale crimen; sed in his, quæ ad inferiores attinent vires, semper mortale peccatum est, si sit consensus in mortale ex genere; veniale autem, si sit ex suo genere veniale.)*

Potest quidem in ratione superiori esse peccatum veniale pro ratione actus non plene deliberati, et pro ratione materiæ.

æterna, id est, lex Dei; puta cum quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundum naturam, et simul apprehendendo renititur (1) ante quam tempus habeat deliberandi, quod hoc est nobis traditum, ut credendum secundum legem divinam. Si vero post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale: et ideo circa proprium objectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum; in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundum suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum venjale propter imperfectionem actus subiti, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod in operativis, ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit; sicut etiam in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare, et propositiones formare; et ideo etiam ratio potest habere subitum motum.

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

QUÆSTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI (2).—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis peccatorum; et primo in generali, secundo in speciali.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum peccatum habeat causam. —2.° Utrum habeat causam interiorem.—3.° Utrum habeat causam exteriorem.—4.° Utrum peccatum sit causa peccati.

(1) Al., *remittitur*.

(2) Hic tantum explicandum est, an et quomodo peccatum habeat causam, in generali, causam scilicet efficientem. Nam de causis peccati in specie agitur postea in sequentibus quæstionibus.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum habeat causam (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est (qu. LXXI, art. 6): sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom.: ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea, causa est ad quam de neccesitate sequitur aliud: sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eo quod omne peccatum est

(1) De his etiam infra, art. 1 et 4, corp. et ad 1, et quæst. LXXXII, art. 4, corp. et *Sent.* II, dist. 36, art. 1 corp.

voluntarium: ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causa bonum aut malum: non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum, *non* enim *potest arbor bona fructus malos facere*, ut dicitur (Matth. VII, 18). Similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum pœnæ sequitur ad peccatum, malum autem culpæ est idem quod peccatum: peccatum igitur non habet causam.

Sed contra, omne quod fit, habet causam, quia, ut dicitur (Job, v, 6), *nihil in terra sine causa fit*: sed peccatum fit, est enim *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*: ergo peccatum habet causam (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum est quidam actus inordinatus (2). Ex parte igitur actus potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam eo modo quo negatio vel privatio potest habere causam. Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari. Primo quidem defectus causæ affirmationis, id est, ipsius causæ negatio, est causa negationis secundum seipsam; ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectus, sicut obscuritatis causa est absentia solis.

Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis; sicut ignis causando calorem ex principali intentione, consequenter causat privationem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem. Sed cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impedientem. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quadam privatione consistit, habet causam deficientem, vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actus habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsa causa actus. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens, et præter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

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

---

(1) (CONCLUSIO. *Peccatum, cum sit quidam actus inordinatus, ex parte actus habet causam per se illius productivam, quæ ex parte inordinationis actus est illius per accidens causa, prout præter agentis intentionem evenit.)*

Quæstio intelligenda est de causa efficiente. Nam ex quæstione præcedenti satis liquet aliquam esse peccati causam materialem, in qua subjectetur: et ex iis quæ de natura peccati dicta sunt, qu. LXXI, manifestum est, peccatum (utpote juxta suam rationem formalem privatio debitæ formæ et finis), causam formalem et finalem non habere. Porro bonum, quod proxime est causa peccati, humana est voluntas, ut in agendo deficiens a regula debitæ rectitudinis. Etenim voluntas creata, eo ipso quod creata est, subjecta est alteri tamquam regulæ et mensuræ: non autem est sibi ipsi regula bene operandi, sicut voluntas divina, quæ proinde nec a sua regula recedere, nec peccare potest. Confer quæ dicta sunt in I parte, qu. XLIX, et in appendice XII, locisque ibidem citatis.

(2) *Actus* quidem, ut pro materiali accipitur; *inordinatus* vero, ut accipitur pro formali.

quidem qualiter habeat causam, dictum est (in corp.)

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

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

ARTICULUS II.

Utrum peccatum habeat causam interiorem (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicujus rei, semper adest ei: si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum posita causa ponatur effectus.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius: sed interiores motus hominis sunt peccatum: ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium: sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia *peccatum est contra naturam*, ut dicit Damascenus (Orth. fid. lib. II, cap. 3); quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum: non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Duab. Anim. (cap. 10 et 11), quod *voluntas est causa peccati* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actus. Actus autem humani potest accipi causa interior, et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actus est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio; causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensus appetitus sensitivus in aliquid inclinatur; quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit (qu. LXXVII, art. 1).

Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima ex parte rationis et voluntatis; alia vero remota ex parte imaginationis vel appetitus sensitivi. Sed quia supra dictum est (art. præc.), quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis vel legis divinæ; ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensus et appetitum, ipsa autem absentia debitæ regulæ

(1) De his etiam infra, art. 5 corp.

(1) (Conclusio. *Intellectus et voluntas causæ sunt interiores actus peccati immediatæ: mediatæ vero interiores sunt imaginatio seu apprehensio, et appetitus sensitivus.)*

Hinc in universum sunt quatuor causæ interiores peccati; quas tamen non oportet semper omnes ad quodlibet peccatum concurrere, sed interdum omnes concurrunt, interdum non omnes; hoc autem ordine concurrunt quando

pertinet ad rationem, quæ nata est hujusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actus peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus, præmissis suppositis, jam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest (1); id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes, et sensitivæ partis primo, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat a consideratione regulæ debitæ; et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum, quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis (2), sed quidam præcedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est causa peccati, sicut potentia producens actum, est naturale; motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum habeat causam exteriorem (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius: voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis, et ita non habent exteriorem causam: ergo peccatum non habet exteriorem causam.

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

3. Præterea, multiplicata causa, multiplicatur effectus: sed quanto plura sunt et majora exterius inducentia ad peccandum, tanto minus id quod quis inordinate agit, ei imputatur ad peccatum: ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est, quod dicitur, Num. XXXI, 16: *Nonne istæ sunt quæ deceperunt filios Israel, et prævaricari vos*

---

omnes interveniunt. Primo *sensus* proponit objectum delectabile appetitui, deinde *appetitus*, dum in illud inclinatur, quodammodo allicit rationem ut ipsa probet id cui ipse afficitur; tunc *ratio* cessans a consideratione regulæ debitæ illud approbat ac voluntati præsentat; *voluntas* vero consentiendo perficit seu complet rationem peccati. (Sylvius).

(1) Nec vero intrinsecum dicitur, sicut illa quæ ad naturam intrinsece pertinent vel ex illa resultant inseparabiliter, velut proprietates rei; sed quasi accidentale quoddam interius existens vel procedens.

(2) Non formaliter et præcise, sed materialiter et denominative simul sumpti. Peccatum enim, ut peccatum *sic* formaliter sumptum ac præcise, nec substantiam habet, (seu essentiam), nec speciem; sed materialiter et denominative, prout subest privationi. (Nicolai.)

(1) De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 et 3, et part. I, quæst. CXV, art. 4 corp. et 2-2, quæst. LXXIII, art. 3 corp. et ad 2, et quæst. CXV, art. 2 ad 1 et 2, et *De Malo*, quæst. III, art. 3, per tot. et art. 4 corp.

fecerunt in Domino super peccato Phogor? Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), causa interior peccati est et voluntas, ut perficiens actum peccati, et ratio quantum ad carentiam debitæ regulæ, et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati; vel quia moveret immediate ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum. Voluntatem autem, ut supra dictum est (qu. IX, art. 1, et X, art. 4), interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur (qu. LXXIX, art. 1). Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel inquantum movet rationem, sicut homo vel dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exterius propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi forte aliquo modo dispositum (2); et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem. Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen sufficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare (1).

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

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

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum sit causa peccati (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem

---

(1) (Conclusio. *Potest aliquid exterius, ut homo vel dæmon peccatum persuadens, et exteriora bona appetitum sensitivum moventia, causa esse peccati, non tamen ad peccandum sufficienter inducens.)*

Causa sufficiens peccati tantum est voluntas propria cujusque peccantis; quæ tamen ad peccandum non necessitat.

(2) Sensus est, nisi forte contingat illum appetitum sic esse dispositum, ut a rebus exterioribus possit de necessitate moveri, sicut fit, quando iste appetitus subest vehementibus passionibus usum rationis tollentibus seu totaliter ligantibus: tunc enim, ait Conradus, idem est judicium sicut de animalibus brutis, quia scilicet appetitus necessario sequitur impetum passionis.

(1) Cum hac tamen differentia quod peccare possumus per nos ipsos; ad non peccandum autem non sufficit libertas arbitrii *per se, ac simpliciter,* sed requiritur Dei auxilium: ut suo loco inferius dicemus, cum de gratia sermo erit.

(2) De his etiam infra, quæst. LXXXIV, et *Sent.* II, dist. 35, art. 1, et dist. 42, quæst. II, art. 1, 2, 3 et 5 corp. et *De Malo,* quæst. VIII, art. 1 corp. et *Rom.* I, lect. 7.

boni, quod non competit peccato, quod de sua ratione est malum; et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia *malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens*, ut Dionysius dicit, cap. 4, de Div. Nom. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materia et forma: ergo peccatum non potest habere causam materialem et formalem.

2. Præterea, *agere sibi simile est rei perfectæ*, ut dicitur in IV Meteor: sed peccatum de sui ratione est imperfectum: ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliquod aliud peccatum; et sic procedetur in infinitum, quod est inconveniens: non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est, quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. XI): *Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, et causa peccati* (1).

Respondeo dicendum, quod cum peccatum habeat causam ex parte actus, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum. Primo quidem secundum modum causæ efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens; cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecundiam, vel quodcumque aliud retrahens a peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum: et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit; ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. Secundum vero genus causæ materialis unum peccatum est causa alterius, inquantum præparat ei materiam, sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum vero genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est (qu. I, art. 3, et XVIII, art. 4 et 6), ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius: in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio si-

---

(1) (CONCLUSIO. *Quia peccatum ex parte actus causam habet, recte sicut unus actus humanus, alterius sæpe causa in quovis genere causæ dicitur, ita et unum peccatum alterius peccati causa dici potest.)*

Sic Stus Gregorius, (loc. cit.): "Peccatum quod per pœnitentiam citius non "deletur, aut peccatum est et causa "peccati, aut peccatum et pœna peccati, "aut peccatum simul et causa et pœna "peccati,,. Quod sic explicat: "Peccatum "ergo quod pœnitentiæ lamento non di"luitur, peccatum simul est et causa "peccati, quia ex illo oritur unde adhuc "peccatoris animus altius obligetur. "Peccatum vero quod ex peccato sequi"tur, peccatum simul est et pœna pec"cati, quia excrescente cæcitate ex re"tributione prioris culpæ generatur. "Fit etiam nonnunquam, ut unum idem"que peccatum, et peccatum sit et pœ"na peccati simul et causa peccati: puta "furti concupiscentia peccatum fuit et "causa peccati, quia per eam pervenit "ad rapinam, ipsum autem furtum quo "rem concupitam destruxit, et pecca"tum factum est et pœna peccati, quia "ex retributione jam non repressæ con"cupiscentiæ factum est, ut veniret ad "furtum, et culpa cordis excresceret in "opere et ultione cæcitatis, etc.,,

cut materiale, furtum vero sicut formale.

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

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

Ad tertium dicendum, quod non omnis causa peccati est peccatum; unde non oportet quod procedatur in infinitum, sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cujus causa non est aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI.—(In quatuor articulos divisa.)

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

Prima autem consideratio secundum præmissa erit tripartita; nam primo agetur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte *rationis*: secundo de infirmitate seu passione, quæ est causa peccati ex parte *appetitus sensitivi*; tertio de malitia, quæ est causa peccati ex parte *voluntatis* (1).

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum ignorantia sit causa peccati.—2.° Utrum ignorantia sit peccatum.—3.° Utrum totaliter a peccato excuset.—4.° Utrum diminuat peccatum.

(1) Nota bene hanc divisionem causarum peccati ex parte rationis, appetitus sensitivi et voluntatis.—*Peccata*, ut ajebat S. Agustinus in libro LXXXIII, quæst. (qu. 26), *alia sunt infirmitatis, alia imperitiæ, alia malitiæ*. Vocat autem peccata imperitiæ ea, quorum causa est ignorantia: de quibus hic agitur.

ARTICULUS I.

Utrum ignorantia possit esse causa peccati (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati, quia quod non est, nullius est causa: sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quædam scientiæ; ergo ignorantia non est causa peccati.

2, Præterea, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supradictis patet (qu. LXXV, art. 1): sed ignorantia videtur respicere aversionem: ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 1 et 2): sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum, quia bonum apprehensum est objectum voluntatis: ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est, quod Augustinus

(1) De his etiam infra, art. 3 corp. et *Sent.* II, dist. 42, art. 1 corp. et ad 3, et *De Malo*, quæst. III, art. 3, per tot. et quæst. VII, art. 1 corp. fin. et ad 6.

dicit in lib. de Nat. et Grat. (cap. 67), quod *quidam per ignorantiam peccant* (1).

Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum in VIII Phisic. (text. 27), causa movens est duplex; una per se, et alia per accidens. Per se quidem est, quæ propria virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia; per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis. Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati: est enim privatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem, quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cujus conclusio est judicium, seu electio, vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliqua propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quædam regula rationis, et singularis circumstantiæ. Unde patet quod non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed *peccat ignorans*, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. 1, et 2).

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

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

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

---

(1) (Conclusio. *Non quævis ignorantia peccantis causa est peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati.*)

Vide quæst. VI, art. 8, et quæ ibi notata sunt. Formaliter loquendo, sola ignorantia vincibilis proprie dici potest peccati causa, ita scilicet ut id quod ex ignorantia procedit, possit esse formaliter peccatum, tunc etiam cum procedit ex tali ignorantia. Invincibilis autem ignorantia non potest esse causa peccati, nisi *materialiter*, ut sit sensus invincibilem ignorantiam esse posse causam actionis, quæ alioquin est per se peccatum, licet tunc peccatum non sit, quando ex ignorantia invincibili provenit. Notandum etiam ignorantiam quæ dicitur causa peccati, non esse eam quæ vocatur concomitans; nam hæc ejusmodi est, ut quamvis scientia ipsa opposita adesset, peccatum nihilominus perpetraretur. Quandonam vero ignorantia censeri debeat *invincibilis*, fuse explicat Valentia, disp. VI, qu. VI, puncto 1, et Sylvius in hac quæst. art 3.

Quæ doctrina in Sac. Litteris aperta est, Act. III, 17: *Scio quia per ignorantiam fecistis*. Et Ephes. IV, 18: *Alienati a vita Dei per ignorantiam*. Et in canonica Judæ: *Hi autem quæcumque ignorant, blasphemant.*

ARTICULUS II.

Utrum ignorantia sit peccatum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est *dictum vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut supra habitum est (qu. LXXI, art. 6): sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem, neque exteriorem: ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea, peccatum directius opponitur gratiæ quam scientiæ: sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum: ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi inquantum est voluntaria: sed si ignorantia sit peccatum, inquantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quam in ignorantia: ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale: ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto: ergo ignorantia non est peccatum, nisi forte sit originale.

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiu remaneret ignorantia in homine, tamdiu actu peccaret: sed continue manet ignorantia in ignorante: ergo ignorans continue peccaret, quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum; non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra, nihil meretur pœnam nisi peccatum: sed ignorantia meretur pœnam, secundum illud I. Corinth. XIV, 38; *Si quis ignorat, ignorabitur*: ergo ignorantia est peccatum (1).

Respondeo dicendum, quod ignorantia in hoc a *nescientia* differt, quod nescientia dicit simplicem scientiæ negationem; unde cuicumque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas, secundum quem modum Dionysius in angelis nescientiam ponit, VII cap. Cœl. Hierarch.; ignorantia vero importat scientiæ privationem, cum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire. Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientia non potest debitum actum recte exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalia juris præcepta; singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Quædam vero sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theoremata geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu. Manifestum est autem, quod quicumque negligit habere vel facere

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXXXIV, art. 4 ad 5, et quæst. CV, art. 2 ad 9, et 2-2, quæst. LIII, art. 2. ad 2, et dist. 42, art. 2, quæst. I, ad 3, et *De Malo*, quæst. III, art. 7 corp. et ad 1, 7 et 11, et *Quodl.* I, art. 19 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Ignorantia quæ studio superari non potest (atque ob id invincibilis dici solet) nullum est peccatum, sed tantummodo vincibilis, si sit eorum quæ quis scire tenetur; non illorum quæ scire non tenetur.)*

Quod dicitur, "ignorantiam esse peccatum ratione negligentiæ„ non sic intelligendum est, quasi sola negligentia peccatum sit, et non ignorantia: utrumque enim est peccatum et negligentia et ignorantia, non duo tamen, sed unum: sicut actus internus et externus actus imperans et imperatus ambo simul sunt unum peccatum. Nam ignorantia, relata ad negligentiam quæ est ipsius causa, est quiddam imperatum a negligentia, habetque se instar actus externi, ut et revera est extra

id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur, est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam, si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quod non est in potestate nostra eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quod nulla ignorantia invincibilis est peccatum; ignorantia autem vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur (1), non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXI, art. 6), in hoc quod dicitur dictum, vel factum, vel concupitum, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quod omissio habet rationem peccati; et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædicta definitione peccati, inquantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

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

Ad tertium dicendum, quod sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus a voluntate, ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa omissio, inquantum est aliqualiter voluntaria; et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

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

Ad quintum dicendum, quod, sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat, ita est etiam de peccato ignorantiæ. Non enim continuo ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICULUS III.

Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia ex toto excuset a peccato: quia, ut Augustinus dicit in lib. I, Retract. (cap. 9); *omne peccatum voluntarium est*: sed ignorantia causat

voluntatem, quamvis non sit extra hominem. Quamvis autem omnes homines naturaliter scientiam desiderent, non tamen omnes volunt id, (laborem, aut studium), per quod ad scientiam pervenitur; et sic ignorantia quodammodo efficitur voluntaria. Nam scientia est actus mentis, potestati voluntatis aliquo modo subjectus, et maxime scientia eorum quæ quis tenetur scire.

(1) Ea quæ scire tenemur, triplicis sunt generis, ut ait Sylvius: 1.° quæ pertinent ad fidem catholicam; 2.° quæ pertinent ad mores communiter bene informandos; 3.° quæ concernunt uniuscujusque statum. Alia namque debet scire parochus, quam parochiani; et alia episcopus, quam parochus.

(1) De his etiam supra, quæst. LXXIV, art. 1 ad 2, et art. 5 corp. et ad 1, et *Sent.* II, dist. 22, quæst. II, art. 2, et IV, dist. 9 art. 3, quæst. II, et *De Malo*, quæst. III, art. 8, et *Quodl.* IX, art. 15 corp. et *Psalm.* XIV, col 4, et *Rom.* I, lect. 7 princ.

involuntarium, ut supra habitum est (qu. VI, art. 8): ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

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

3. Præterea, homo est subjectum virtutis et peccati, inquantum est particeps rationis: sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur: ergo ignorantia totaliter excusat a peccato.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III de Libero Arb. (cap. 18), quod *quædam per ignorantiam facta recte improbantur*: sed solum illa recte improbantur quæ sunt peccata: ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata: non ergo ignorantia omnino excusat a peccato (1).

Respondeo dicendum, quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est (art. 1 et 2), quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat; et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si vero scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in III Ethic. (cap. 1): et talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est, quia non causat involuntarium, non excusat a peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente, vel concomitante actum peccati. Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset a peccato; eo quod voluntarium est de ratione peccati. Sed quod aliquando non totaliter excuset a peccato, potest contingere ex duobus: uno modo ex parte rei ipsius ignoratæ, intantum enim ignorantia excusat a peccato, inquantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur a peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non; et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cog-

(1) (CONCLUSIO. *Ignorantia consequens vel concomitans actum peccati, non excusat a peccato; ignorantia vero, quæ causa est actus peccati, excusat, sed non ex toto, nisi sit ignorantia invincibilis, vel ejus, quod quis scire non tenetur.)*

Sic explicat Sylvius.—I. Ignorantia quæ est causa actus peccati, si sit prorsus involuntaria, omnino excusat a peccato, quia facit ut actus qui committitur, sit simpliciter involuntarius. Exemplum est in Noe inebriato, et in Jacob accedente ad Liam. Tunc autem ignorantia dicitur esse causa actus peccati, quando homo sic eum facit ignorans, ut nullo modo vellet eum facere, si scivisset esse peccatum.—II. Quando ignorantia quæ est causa actus peccati, est directe voluntaria, et eorum quæ tenetur scire, non in totum excusat a peccato, uti nec quando est voluntaria indirecte, sicut cum aliquis propter alias occupationes negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur, cum teneatur et possit illud scire.—III. Quando ignorantia, quæ est causa actus peccati, non totaliter tollit scientiam malitiæ actus, non totaliter excusat a peccato; sed solum excusat a peccato quod est ex circumstantia ignorata: in totum quidem si illa circumstantia fuerit invincibiliter ignorata, ex parte vero, si ignorata fuerit culpabiliter.—IV. Ignorantia concomitans actum peccati non excusat a peccato, quia neque facit hominem involuntarium, sed dumtaxat non volentem: neque est causa peccati, sed impertinenter se habet ad illud, quamvis enim ipsa non adesset, actus nihilominus fieret.

noscit illud esse actum peccati: puta si aliquis percutiens aliquem, scit quidem ipsum esse hominem, quod sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel forte nescit, quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret, quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur a peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantiæ, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria; vel directe, sicut cum aliquis studiose vult nescire aliqua, ut liberius peccet (1); vel indirecte, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod a peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodo sit eorum quæ quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat a peccato. Si vero sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est (qu. VI, art 8): unde non omnis ignorantia totaliter excusat a peccato.

Ad secundum dicendum, quod inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati; et secundum hoc non erit per accidens peccatum.

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

(1) Ea ignorantia a theologis vocatur *affectata*; peccatum auget, nedum illud minuat.

ARTICULUS IV.

Utrum ignorantia diminuat peccatum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune (2) omni peccato, non diminuit peccatum: sed ignorantia est communis omni peccato (3); dicit enim Philosophus in III Ethic. (cap. 1), quod *omnis malus est ignorans*: ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea, peccatum additum peccato facit majus peccatum, sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est (art. 2): ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea, non est ejusdem aggravare et diminuere peccatum: sed ignorantia aggravat peccatum, quoniam super illud Apostoli (Rom. II, 4); *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* dicit Ambrosius (Gloss. ord.); *Gravissime peccas, si ignoras*: ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maxime videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis: sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget; dicit enim Philosophus in III Ethic. (cap. 5), quod *ebrius meretur duplices mulctationes*: ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum: sed ignorantia est hujusmodi, ut patet (I. Tim. I, 13); *Misericordiam con-*

(1) De his etiam supra, art. 3, et locis ibidem annotatis.

(2) Hic et infra, nonnulli editi habent præpositionem *in*.

(3) Ita Nicolai.—Alii; *in omni peccato*.

secutus sum, quia ignorans feci: ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum (1).

Respondeo, dicendum, quod quia omne peccatum est voluntarium, intantum ignorantia potest diminuere peccatum, inquantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem, quod ignorantia quæ totaliter a peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omnino aufert: ignorantia vero quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum, nec auget. Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere, quæ est causa peccati, et tamen totaliter a peccato non excusat. Contingit autem quandoque quod talis ignorantia directe et per se est voluntaria, sicut cum aliquis sua sponte nescit aliquid, ut liberius peccet; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum; ex intentione (2) enim voluntatis ad peccandum provenit quod aliquis vult subire ignorantiæ damnum propter libertatem peccandi. Quandoque vero ignorantia quæ est causa peccati non est directe voluntaria, sed indirecte vel per accidens; puta cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate, ex quo sequitur eum inebriari, et discretione carere; et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quod voluntas directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens; unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

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

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

Ad tertium dicendum, quod verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectata; vel potest intelligi in genere peccati ingratitudinis, in qua summus gradus est quod homo etiam beneficia non recognoscat; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum, quod ebrius meretur quidem *duplices mulctationes* propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantiæ adjunctæ

---

(1) (Conclusio. *Ignorantia peccantis sicut ipsum voluntarium, ita etiam ipsum peccatum vel auget, vel diminuit; illa siquidem ignorantia, quæ directe et per se voluntaria est, peccatum auget: quæ vero indirecte tantum vel per accidens voluntaria est, ipsum diminuit.*)

Ignorantia per se et directe voluntaria, non minuit, sed potius auget peccatum, quia non minuit, sed potius auget rationem voluntarii. Ignorantia vero quæ est peccati, et solum est indirecte voluntaria, diminuit peccatum, quia diminuit voluntarium. Peccatum quidem minus voluntarium est, quando actu non cognoscitur. Hæc est ignorantia vincibilis, et magis vel minus minuit gravitatem peccati, sicut ipsa magis vel minus est voluntaria et culpabilis.

(2) Nicolai; *ex intensione*.

diminuit sequens peccatum, et forte plus quam sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est. Vel potest dici quod illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris (1), qui statuit ebrios, si percusserint, amplius puniendos, non ad veniam respiciens quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem; quia plures injuriantur ebrii quam sobrii, ut patet per Philosophum in II Polit. (sub fin.).

QUÆSTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI.—
(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte appetitus sensitivi, utrum passio animæ sit causa peccati.

Et circa hoc quæruntur octo: 1.° Utrum passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem.—2.° Utrum possit superare rationem contra ejus scientiam.—3.° Utrum peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate.—4.° Utrum hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati.—5.° De illis tribus causis quæ ponuntur (1. Joan. II, 16); *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitæ.*—6.° Utrum passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum.—7.° Utrum totaliter excuset.—8.° Utrum peccatum quod ex passione est possit esse mortale.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur a passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi a suo objecto: voluntas autem est potentia passiva et activa simul, inquantum est movens et mota, sicut Philosophus dicit in III de Anima, (text. 54), universaliter de vi appetitiva: cum ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quod passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2 Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur a corpore: sed voluntas, quæ est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem; dicit enim Philosophus in III de Anima, (text. 57), quod *appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cœlestibus sphæra movet sphæram:* ergo voluntas non potest moveri a passione appetitus sensitivi.

3. Præterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali: sed voluntas est potentia quædam immaterialis; non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in III de Anima, (text. 42); appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali: ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

---

(1) Pittacus fuit unus ex septem Græciæ sapientibus; leges condidit, sed non politiam, ut ibi annotat ipse Philosophus.

(2) De his etiam supra. quæst: IX, art. 1, et quæst. X, art. 3, et 2-2, quæst. CLVI, art. 1 corp. et part. III, quæst. XLVI, art. 7 ad 1, et *De Ver.* quæst. V, art. 10 corp. et quæst. XXIII, art. 9, ad 3 et 6.

Sed contra est, quod dicitur Danielis XIII, 56; *Concupiscentia subvertit cor tuum* (1).

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

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

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

Ad secundum dicendum, quod superius non movetur ab inferiori directe, sed indirecte quodammodo moveri potest, sicut dictum est (in corp.).

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS II.

Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio non possit superari a passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur a debiliori: sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum quæ in nobis sunt: ergo non potest superari a passione, quæ est debilis (2), et cito transiens.

---

(1) (Conclusio. *Passiones appetitus sensitivi ipsam voluntatem (cum immaterialis sit potentia) nonnisi indirecte, eam videlicet a propria functione distrahendo, vel rectum rationis judicium impediendo, voluntatem trahere, et ad malum impellere possunt).*

Ad pleniorem hujus quæstionis intelligentiam recole quæ supra notata sunt, qu. VI, art. 7, qu. IX, art. 2. qu. X art. 3, qu. XVII, art. 7, qu. XXIV, art. 3. Circa modum quo passiones possunt indirecte movere voluntatem nota duplicem rationem in textu. Quod præcipue ex eo fit, quia ut unusquisque secundum passionem affectus est, ita facile judicat materiam sive objectum passionis sibi convenire, atque ideo proponit illud voluntati, juxta illam Aristotelis sententiam: *Qualis unusquisque est, talis finis ei videtur.*

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. III, art. 9.

(2) Nicolai, *mobilis.*

2. Præterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni: sed cum passio trahit voluntatem in id quod est vere bonum, non inclinat rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur; hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur: ergo passio numquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Præterea, si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium judicet in particulari, contra. Universalis et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut, *omnis homo*, et *non omnis homo:* sed duæ opiniones, quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur in II Periherm. (cap. ult): si igitur aliquis sciens aliquid in universali, judicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodo ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in I Posteriorum (text. 2): sed ille qui scit aliquid in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, puta hunc actum esse fornicarium (1): ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea, *ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ*, secundum Philosophum (in princ. Periherm.): sed homo in passione existens frequenter confitetur id quod eligit esse malum etiam in particulari: ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem; quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et æstimet oppositum in particulari.

Sed contra est, quod dicit Apostolus (Roman. VII, 33); *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia, de qua supra locutus fuerat: cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit (1).

Respondeo dicendum, quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 2), quod scientia nunquam posset superari a passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliqualiter recte sapiebat, quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, numquam voluntas in malum movetur, nisi id quod non est bonum, aliqualiter rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas numquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Prov. XIV, 22; *Errant qui operantur malum.* Sed quia experimento patet, quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, et auctoritate divina confirmatur, secundum illud (Luc. XII, 47); *Servus qui cognovit voluntatem domi-*

(1) Ita codd. et exempla omnia.—Theologi supplendum censet: *Hunc autem non esse faciendum.*

(1) (Conclusio. *Possunt sæpe numero passiones appetitus sensitivi rationem et ejus universalem scientiam impedire, vel per modum distractionis, vel ad contrarium impellendo, vel aliquam corporalem transmutationem causando, ex qua vel totaliter impediatur, vel ex parte saltem ligetur rationis usus).*

Sensus est, fieri ne possit, ut quod quispiam novit esse illicitum, passione victus agat stante illa notitia. Pro cujus resolutione Sylvius hæc habet.—I. Facile fit, ut contra scientiam quam quis habet in universali, etiamsi actu illam teneat, operetur victus a passione ipsum alliciente. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari,

ni sui, et non fecit, plagis vapulabit multis; et (Jacobi IV, 17) dicitur; *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi*, non simpliciter verum dixit, sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in VII Ethic. (cap. 3).

Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut supra dictum est (qu. LXXVI, art. 1). Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari hunc autem, qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est, quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret; et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare: quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, inquantum passio impedit talem considerationem. Impedit autem tripliciter; primo quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est (art. præc.); secundo per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium hujus quod scientia universalis habet; tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne libere in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passiones multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis; multi enim propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

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

Ad secundum dicendum, quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; et tamen hoc particulare judicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum, quod non

---

sufficit defectus unius ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis et operis.—II. Facile contingit, ut quispiam sequatur passionem contra scientiam quam habet non solum in universali, sed etiam in particulari, si eam solum habeat in habitu, et non in actu; quia passio potest impedire rationem ne actu consideret ea quorum scientiam habet quidem in particulari, sed habitualem dumtaxat; ex quo fit quod homo operetur contra id quod bene novit, etiam in particulari, sed de quo actualiter non cogitat. Quam considerationem passio impedit tripliciter; per distractionem, per contrarietatem, et per corporalem immutationem, ut dicitur in textu.

posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut e converso; sed bene potest contingere, quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo: actus enim directe non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum, quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit. Unde Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 3), quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares et duas universales: quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat et concludat sub prima; unde ea durante assumit et concludit sub secunda.

Ad quintum dicendum, quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente dijudicare non potest, ebrietate prohibente, ita in passione existens, etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interius hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in VII Ethic. (cap. 3.)

ARTICULUS III.

Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est (art. 1): vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati: ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea, infirmitas hominis maxime attenditur secundum illud quod est in eo fragilius: hoc autem est caro, unde dicitur (Psal. LXXVII, 38); *Recordatus est quia caro sunt*: ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. Præterea, ad ea non videtur homo esse infirmus quæ ejus voluntati subduntur: sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinat, hominis voluntati subditur, secundum illud (Genes. IV, 7); *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius*: ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est, quod Tullius in IV de Tuscul. quæst. passiones animæ ægritudines vocat: ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur: ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate (1).

---

(1) De his etiam infra, quæst. LXXXV, art. 3 ad 4, et *Sent.* II, dist. 22, quæst. II, art. 2 ad 5. et in *Exp. litt.* fin. et IV, dist. 19, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 2, et *De Malo*, quæst. III, art. 8 ad 5, et art. 9. 10, 11 et 12 corp. et *Psal.* IX, corp. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Cum passiones sint quædam animæ ægritudines rationis regulam impedientes, quæcumque peccata ex passione procedunt quasi ex illius infirmitate procedere dicuntur).*

Infirmitatis nomen ad animam translatum interdum sumitur pro peccato, juxta illud, Rom. V.; *Cum adhuc infirmi essemus*, quod paulo post explicans Apostolus ait; *Cum adhuc peccatores essemus*. Alias sumitur pro ægritudine seu imbecillitate animæ, qua quis ad bene faciendum non est firmus, ut passioni vel externæ tentationi possit resistere, sed facile succumbit. Quo modo intelligi potest illud Christi ad Petrum,

Respondeo dicendum, quod causa peccati propria est ex parte animæ, in qua principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in anima ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subdantur virtuti regitivæ et motivæ corporis: unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clare videre, ut dicit Philosophus in x de Historiis animalium, (cap. 1). Unde et infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propria operatione propter inordinationem partium ipsius (1). Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita et partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis; ratio enim est vis regitiva partium animæ. Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliqua passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus in VII Ethic. (cap. 8) comparat incontinentem epileptico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tanto est major infirmitas, ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tanto est major infirmitas animæ (1).

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

Ad tertium dicendum, quod in potestate quidem voluntatis est assentire vel non assentire his in quæ passio inclinat, et pro tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto (in corp.).

Joan. XIII; *Non potes me modo sequi*, quasi diceret, "nondum es satis fortis et firmus ad me sequendum„. Sic etiam recte intelligitur ille versus Psalmi VI; *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum*. Et de infirmitate hujus posterioris modi sermo est in præsenti articulo: quia cum passio repugnet recto rationis ordini, qui est veluti bonus quidam status mentis, et idcirco impediat rectam operationem, ægritudo et infirmitas quædam animi censetur.—Hoc autem nihil habet commune cum sententia Ciceronis et Stoicorum, qui omnes animæ passiones vocabant *morbos*, quia hic agitur de passionibus inordinatis. Tunc enim passiones possunt dici *morbi*, quando carent moderamine rationis, aut scilicet a regula rectæ rationis deficientes, aut eam excedentes; sicuti corporis *humores* boni sunt, sed corpus reddunt infirmum, quando ab ordine natura deficiunt, aut eum excedunt.

(1) Ideo Apostolus ad Rom. v, scribit: *Debemus nos firmiores imbecillitatem infirmorum sustinere.*

(1) Quod exemplo febris declaratur, quæ quanto fortior est, majorem ægritudinem producit. Et quidem multi Patres ardorem passionum febri comparant, ut jam alibi notatum est.

ARTICULUS IV.

Utrum amor sui sit principium omnis peccati (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati: sed amor sui est secundum se bonum et debitum; unde præcipitur homini, ut diligat proximum sicut seipsum Lev. XIX: ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea, Apostolus dicit Rom. VII, 8; *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*; ubi Glossa ord. dicit quod *bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*, quod dicitur propter hoc quia concupiscentia est causa omnis peccati: sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est, (qu. III, art. 2, et XXIII, art. 4): ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea, Augustinus super illud Psal. LXXIX; *Incensa igni, et suffossa*, dicit, quod *omne peccatum est ex amore male inflammante, vel ex timore male humiliante*: non ergo solus amor sui est causa peccati.

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

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, (cap. 28), quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis*: sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis: ergo amor sui est causa omnis peccati (1).

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

Ad primum ergo dicendum, quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit, sed amor sui inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati, secundum Augustinum (loc. cit.).

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

Ad tertium dicendum, quod aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quod dicitur ejus esse quod optatur, puta quod aliquis dicitur amare vinum vel pecu-

---

(1) De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. LXXXIV, art. 2 ad 3, et 2-2, quæst. XXV, art. 7 ad 1, et quæst. CLIII, art. 5 ad 5, et *Sent.* II, dist. 42, quæst. I, art. 1 corp., et *De Malo*, quæst. VIII, art. 1 ad 19.

(1) (CONCLUSIO. *Cum omne peccatum ex inordinato appetitu alicujus boni proveniat, inordinatus etiam sui amor, qui appetitum illum in se includit, causa est et initium omnis peccati.*)

Clara est. Confirmatur, quia amor in omni materia est fons aliarum passionum seu affectionum animæ: ergo malus seu inordinatus amor est fons et origo malarum affectionum, seu peccatorum.—Si quæras, quisnam amor sui sit principium omnis peccati, sensitivusne, an rationalis, respondendum est, quod inordinatus sui amor in genere, complectens tum sensitivum qui est passio, tum rationalem, qui est simplex motus voluntatis. (Sylvius.)

niam, respicit (1) pro causa timorem, qui pertinet ad fugam mali; omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinata fuga alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui; propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum, quod amicus est quasi alter ipse, ex Ethic. IX, (cap. 4); et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* et *superbia vitæ*, quia, secundum Apostolum I. Timoth. ult. 10, *radix omnium malorum est cupiditas*: sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur: ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud Dan. XIII, 56; *Species decepit te*: ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

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

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinata concupiscentia boni, ita etiam ex inordinata fuga mali, ut dictum est (art. præc.): sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali: ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed contra est, quod dicitur I. Joan. II, 16; *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*. In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum; unde et ibidem dicitur, quod *totus mundus in maligno positus est*: ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni; unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est, quod inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati. Bonum autem dupliciter est objectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passiones, quæ sunt causa peccati; uno modo absolute, secundum quod est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut supra dictum est, (qu. XXIII, art. 1).

Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est (qu. XXX, art. 3); una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi, sive quantum ad con-

---

(1) Al., *recipit*.

(2) De his etiam infra, quæst. CVIII, art. 3 ad 4, et *Sent.* II, dist. 52, quæst. II, art. 1, et *De Malo*, quæst. VIII, art. 1 ad 2.

(1) (CONCLUSIO. *Quum triplex sit inordinatus appetitus boni, quia causa est omnis peccati, tres etiam esse peccatorum causas, concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et superbiam vitæ, fatendum est.*)

Nullam difficultatem offert. Juxta alios, per illa tria quæ S. Doctor hic recenset, et ad quæ tamquam fontes et causas omnia alia peccata reduci possunt, intelliguntur intemperantia, avaritia, et superbia.

versationem speciei, sicut in venereis; et horum inordinatus appetitus dicitur concupiscentia carnis. Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptionis (1), sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia hujusmodi; et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur concupiscentia oculorum, sive intelligatur concupiscentia oculorum, id est, ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundnm quod Augustinus exponit in x Conf. (cap. 35), sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quod ab aliis exponitur. Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad superbiam vitæ; nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicetur (qu. LXXXIV, art. 2, et 2-2, qu. CLXII, art. 1). Et sic patet quod ad ista tria reduci possunt omnes passiones quæ sunt causa peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes passiones concupiscibilis, ad tertium autem omnes passiones irascibilis; quod ideo non dividitur in duo, quia omnes passiones irascibilis (2) conformantur concupiscentiæ animali.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod cupiditas importat universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam superbia vitæ continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quod est speciale vitium, quod avaritia nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicetur (qu. LXXXIV, art. 1).

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

Ad tertium dicendum, quod sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur in princ. Metaph., et ideo nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut Augustinus dicit in libro de Verbis Domini (serm. 133).

Ad quartum dicendum, quod fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est (qu. XXV, art. 2, et XXIX, art. 2); et ideo ponuntur solum passiones inclinantes ad bonum tanquam causæ earum quæ faciunt inordinate fugam mali.

(1) Ita Mss. et exempla plurima.—Al., *acceptationis*.

(2) Ita cum codd. Alcan. et Camer. Nicolai.—Edit. Rom. et Patav. addunt hic *naturaliter*.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum allevietur propter passionem (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non allevietur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum; si enim calidum dissolvit magis calidum magis dissolvit: sed passio est causa peccati, ut habitum est (art. præc.): ergo quanto est intensior passio, tanto majus est peccatum: passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum: sed bona passio auget meritum: tanto enim aliquis magis videtur mereri, quanto ex majori misericordia pauperi subvenit: ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quam alleviet.

3. Præterea quanto intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tanto

(1) De his etiam supra, quæst. XXIII, art. 3 ad 3, et quæst. XLVII, art. 2 corp. et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 7, et *De Malo*, quæst. III, art. 11.

gravius videtur peccare: sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati: ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra, passio ipsa concupiscentiæ vocatur *tentatio carnis*: sed quanto aliquis majori tentatione prosternitur, tanto minus peccat, ut patet per Augustinum, XIV de Civ. Dei, (cap. 12): ergo passio diminuit peccatum (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quod passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, ut supra dictum est (art. 1 et 2, et qu. x, art. 3): consequenter autem, secundum quod motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo. Si igitur accipitur passio secundum quod præcedit actum peccati, sic necesse est, quod diminuat peccatum, actus enim in tantum est peccatum, inquantum est voluntarius, et in nobis (1) existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quanto (2) ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundum hoc passio minuit peccatum, inquantum minuit voluntarium. Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est signum magnitudinis ejus, inquantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est, quod quanto aliquis majori libidine vel concupiscentia peccat, tanto magis peccat.

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

Ad secundum dicendum, quod bona passio consequens judicium rationis augmentat meritum; si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quam ex judicio rationis moveatur ad bene agendum, talis passio diminuit bonitatem et laudem actus.

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

---

(1) (Conclusio. *Passiones antegressæ actum peccati, quo sunt vehementiores, eo magis peccatum diminuunt: e contrario subsequentes eo augent magis, quo sunt vehementiores.)*

Clare explicatur, et nullam difficultatem offert. Quod dicitur, gravitatem peccati magis attendi ex parte aversionis, non sic est accipiendum, quasi species ac per consequens gravitas specifica peccati non attendatur ex objecto ad quod is qui peccat inordinate convertitur, (primam enim et principalem differentiam gravitatis peccatorum sumi ex objectis jam dictum est, qu. LXXIII, art. 3): sed propterea sic loquitur, quia ex conversione considerata secundum se, seu absque inordinatione et aversione, neque peccati ratio, neque gravitas attenditur. Si enim aliquis ita se converteret, ut ejus conversioni nulla conjungeretur inordinatio vel aversio a Deo, ipse non peccaret; sed conversio ex hoc, tum rationem, tum gravitatem peccati sortitur, quod est cum inordinatione seu cum aversione a Deo.

(1) In nobis, id est, in potestate nostra, vel in arbitrio nostro ad agendum vel non agendum.

(2) Ita cum Mss. edit. Rom. et Patav.—Nicolai cum Theologis *quando*.

ARTICULUS VII.

Utrum passio totaliter excuset a peccato (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod passio totaliter excuset a peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter a peccato: sed concupiscentia carnis, quæ est quædam passio, causat involuntarium, secundum illud (Gal. v, 17); *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis, illa faciatis*: ergo passio totaliter excusat a peccato.

2. Præterea, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est (art. 2 et qu. LXXVI, art. 3): sed ignorantia particularis totaliter excusat a peccato, sicut supra habitum est (qu. VI, art. 8): ergo passio totaliter excusat a peccato.

3. Præterea, infirmitas animæ gravior est quam infirmitas corporis: sed infirmitas corporis totaliter excusat a peccato, ut patet in phreneticis: ergo multo magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed contra est, quod Apostolus (Rom. VII) vocat *passiones peccatorum*, nonnisi quia peccata causant; quod non esset, si a peccato totaliter excusarent: ergo passiones non totaliter a peccato excusant (2).

Respondeo dicendum, quod secundum hoc solum actus aliquis qui de genere suo est malus totaliter a peccato excusatur, quod totaliter involuntarius redditur. Unde, si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter a peccato excusat, alioquin non totaliter. Circa quod duo consideranda videntur: primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundo considerandum est, quod aliquid dicitur voluntarium directe vel indirecte; directe quidem id in quod voluntas fertur; indirecte autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet. Secundum hoc igitur distinguendum est, quia passio quandoque quidem est tanta, quod totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt; et tunc si talis passio a principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa, sicut etiam de ebrietate dictum est (hic sup.). Si vero causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex ægritudine vel aliqua hujusmodi causa incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis, actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. Quandoque vero passio non est tanta quod totaliter intercipiat usum rationis; et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum; quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est (qu. XVII, art. 9): unde talis passio non totaliter excusat a peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur: *Ut non quæcumque vultis, illa faciatis*, non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum; vellet enim homo nunquam concupiscere malum, sicut etiam exponitur id quod dicitur (Rom. VII,

(1) De his etiam infra, art. 8 ad 3, et *De Malo*, quæst. III, art. 10 corp.

(2) (Conclusio. *Passiones quæ usum rationis prorsus tollunt, ab omni culpa excusant, nisi fortasis passiones istæ fuerint voluntariæ; quo casu et peccata sequentia homini imputantur).*

Clara est, et nullo commentario indiget.

19); *Quod odi malum, illud facio.* Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

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

Ad tertium dicendum, quod infirmitas corporis est involuntaria; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est (in corp.), quæ est quædam corporalis infirmitas.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale: sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cum habeat in se causam veniæ: cum igitur peccatum quod est ex passione, sit ex infirmitate, videtur quod non possit esse mortale.

2. Præterea, causa est potior effectu (2): sed passio non potest esse peccatum mortale; non enim in sensualitate (3) est peccatum mortale, ut supra habitum est (qu. LXXIV, art. 4): ergo peccatum quod est ex passione non potest esse mortale.

3. Præterea, passio abducit a ratione, ut ex dictis patet (art. 1 et 2): sed rationis est converti ad Deum, vel averti a Deo, in quo consistit ratio peccati mortalis: peccatum ergo quod est ex passione non potest esse mortale.

Sed contra est, quod Apostolus dicit (Rom. VII, 5), quod *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti*: hoc autem est proprium peccati mortalis quod fructificet morti: ergo peccatum quod est ex passione potest esse mortale (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum mortale, ut supra dictum est (qu. LXXII, art. 5), consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus; quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodo potest contingere, quod inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitis motibus. Cum autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hic occurrere; potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est (art. præc.); unde, si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus quod multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur.

---

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. III, art. 10, et *Ethic.* lib. III, lect. 17.

(2) Ita ex cod. Camer. Theologi, Nicolai, et edit. Patavinæ.—Edit. Rom. cum cod. Alcan. aliisque: *Causa non est potior effectu.*

(3) In qua sola nihilominus est passio, ut in subjecto et principio suo; si per sensualitatem uterque sensitivus appetitus irascibilis et concupiscibilis intelligatur.

(1) (Conclusio. *Peccatum ex passione procedens potest nonnunquam mortale esse, cum quis ex passione ad actum exteriorem peccati procedit).*

Seu quod idem est: est peccatum mortale, quando ratio in id deliberate consentit, secus autem est veniale, si nimirum ratio non possit occurrere, ut explicatur in textu.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale dicitur tripliciter; uno modo ex causa, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale; alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, id est, veniam consequitur; tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum, et hoc solum veniale opponitur mortali. Objectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum, quod passio est causa peccati ex parte conversionis. Quod autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est (art. 6); unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio non semper in suo actu totaliter a passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI QUÆ EST MALITIA.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de causa peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum aliquis possit ex certa malitia seu industria peccare.—2.° Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.—3.° Utrum quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.—4.° Utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS I.

Utrum aliquis peccet ex certa malitia (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus peccet ex industria, sive ex certa malitia. Ignorantia enim opponitur industriæ seu certæ malitiæ: sed *omnis malus est ignorans*, secundum Philosophum in III Ethic. (cap. 1,); et Prov. XIV, 22 dicitur: *Errant qui operantur malum:* ergo nullus peccat ex certa malitia.

2. Præterea, Dionysius dicit, cap. 4 de Divin. Nom. quod *nullus intendens ad malum operatur:* sed hoc videtur esse peccare ex malitia, intendere malum in peccando; quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum: ergo nullus ex malitia peccat.

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

Sed contra est, quod dicitur Job XXXIV, 27; *Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias ejus intelligere noluerunt:* sed recedere a Deo est peccare: ergo aliqui peccant ex industria, seu ex certa malitia (1).

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLXI, art. 2 corp, et part. III, quæst. LXXXVIII, art. 4 corp. et *Sent.* II, dist. 7, quæst. I, art. 2 corp. et *De Malo*, quæst. II, art. 8 ad 4, et quæst. III, art. 2 per tot., et art. 4 corp. et ad 7 et 8, et *Ad Rom.* II, lect. 1.

(1) (CONCLUSIO. *Dicuntur nonnunquam homines ex certa malitia peccare, quando ex certa scientia peccatum eligunt.)* Peccare ex certa malitia non est idem quod eligere malum sub ratione mali, cum nullus sic possit eligere, quemad-

Respondeo dicendum, quod homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni; unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliqua corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus, tam rationalis, qui dicitur voluntas, quam sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut ex defectu intellectus, puta cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius. Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est, ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat. Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, puta divitias vel voluptatem, quam ordinem rationis vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quam privatio alicujus boni; et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certa malitia vel industria peccare, quasi scienter malum eligens.

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

Ad secundum dicendum, quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est (in corp.); et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vellet frui de-

---

modum ostendimus qu. VIII, art. 1. Nec est etiam idem quod peccare ex peccato præcedenti, quia peccatum ex malitia interdum est primum peccatum, ut videre est in Angelis, inquit Medina: idemque dicendum videtur de primo peccato tam Evæ quam Adami: cum enim non ex ignorantia illud commiserint neque ex passione, consequens est, quod ex industria, sive ex certa scientia, atque adeo ex malitia. Ille enim peccat ex malitia qui vult bonum cui conjungitur malum, nec inclinatur ad illud ex aliqua passione vel ignorantia, ait D. Thomas, qu. III de Malo, art. 14; sive qui sciens ac volens eligit malum, nulla ad hoc impulsus passione vel ignorantia, qui idcirco dicitur peccare ex electione mali, quia etsi sciat ei bono, quod eligit, conjunctum esse malum, a quo posset ac deberet abstinere, motu tamen proprio illud eligit. Observandum etiam, quod cum aliquis dicitur peccare ex malitia, illa malitia intelligi possit vel certa mali deliberatio, qua actum peccati eligit absque ulla passione aut ignorantia, quæ sit istius electionis causa: vel ipsa vis liberæ voluntatis, seu libera voluntas, quæ licet per se ac simpliciter bona sit, dicitur tamen *malitia* causaliter, in quantum efficit malam electionem, non ex impulsu passionis neque ex ignorantia, sed ex seipsa, de industria sic eligens.

lectatione absque offensa Dei, sed duobus propositis, magis vult peccando incurre offensam Dei, quam delectatione privari.

Ad tertium dicendum, quod malitia ex qua aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus a Philosopho (Ethic. v, cap. 1), nominatur *malitia*, sicut habitus bonus nominatur *virtus;* et secundum hoc aliquis dicitur ex malitia peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio *malitia* nominetur (et sic dicitur aliquis ex malitia peccare, inquantum ex mali electione peccat), sive etiam *malitia* dicatur aliqua præcedens culpa, ex qua oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia; et tunc idem non est causa sui ipsius, sed actus interior est causa actus exterioris, et unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet (qu. LXXV, art. 4.)

ARTICULUS II.

Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. Peccatum enim quod est ex certa malitia, videtur esse gravissimum: sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum: non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia.

2. Præterea, *actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 1 et 2): sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certa malitia: ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu non sunt ex certa malitia.

3. Præterea, in his quæ aliquis ex certa malitia committit, gaudet postquam commisit, secundum illud Proverb. II, 14; *qui lætantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*; et hoc ideo, quia unicuique est delectabile, cum consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodo connaturale secundum habitum: sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent, *pœnitudine enim replentur pravi*, id est, habentes habitum vitiosum, ut dicitur in IX Ethic. (cap. 4): ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certa malitia.

Sed contra, peccatum ex certa malitia dicitur esse quod est ex electione mali: sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur in VI Ethic. (cap. 2) de habitu virtuoso: ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certa malitia (1).

Respondeo dicendum, quod non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. *Uti* enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis: unde et habitus definitur esse, *quo quis utitur cum voluerit* (qu. LX, art. 1). Et ideo sicut potest contingere quod aliquis habens

---

(1) De his etiam infra, art. 3, et *Rom.* I, lect. 1.

(1) (CONCLUSIO. *Cum habitus sit confirmata et quasi naturalis ipsius voluntatis ad malum conversio, secundum quam voluntati conforme est malum eligere; peccantes ex habitu peccare ex certa malitia est manifestum.*)

Peccata malitiæ dicuntur,—1.°, ea quæ proveniunt ex ignorantia affectata, qua quis vult ignorare, ut liberius peccet, juxta illud Job. XXXIV, 27; *Quasi de industria recesserunt a Deo, et vias ejus intelligere noluerunt.*—2.°, ea quæ ex passione libere excitata oriuntur.—3.°, ea quæ committuntur ex pravo ha-

habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eo quod ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quod peccator aliqua operatur de genere bonorum; ita etiam potest contingere quod aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia. Sed quandocumque utitur habitu vitioso, necesse est, quod ex certa malitia peccet: quia unicuique habenti habitum est per se diligibile (1) id quod est ei conveniens secundum proprium habitum, quia sic fit ei quodammodo connaturale, secundum quod consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundum habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur quod homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundum habitum conveniens: et hoc est ex certa malitia peccare. Unde manifestum est, quod quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia.

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

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

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

ARTICULUS III.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in v Ethic. (cap. 9), quod *non est cujuslibet injusta facere, qualiter injustus facit*, scilicet ex electione, *sed solum habentis habitum:* sed peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali, ut dictum est (art. 1): ergo peccare ex certa malitia non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origenes dicit in I Periarchon, (cap. 3), quod *non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est:* sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certa malitia peccet: ergo non statim a principio, sed per multam consuetudinem, ex qua habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certa malitia peccet.

---

bitu, quem quis emendare non vult. Sed non est idem peccare ex malitia, et peccare ex habitu. Etsi enim ille qui ex habitu solum peccat citra ignorantiam aut passionem, peccet ex certa malitia, potest tamen quis ex malitia peccare, antequam acquirat aliquem habitum. Hujusmodi enim peccatorum radix prima est sola prava voluntas. Nam anima humana cum sit secundum suam naturam libera, libere potest uti habitu qui est in ipsa; qui proinde voluntatem non necessario movet, sed ejus motio seu inclinatio subest arbitrio voluntatis.

(1) Ita Mss. et editi passim.—Theologi, *eligibile*.

(1) De his etiam supra, art. 2, et *Rom.* I, lect. 3.

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

Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali: sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundum virtutem: ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum; quod est ex certa malitia peccare (1).

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

Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare, sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsa movetur ad malum, quod potest contingere dupliciter; uno quidem modo per hoc quod homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad malum, ita quod secundum illam dispositionem sit homini quasi conveniens et simile aliquod malum; et in hoc, ratione convenientiæ, tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundum se tendit in id quod sibi est conveniens. Talis autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis; sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso (1).

Alio modo contingit quod voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis: puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundum se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ, remota spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quod ex certa malitia quasi absque freno peccet. Sic igitur patet quod peccatum quod est ex certa malitia, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium, quod quicumque peccat ex certa malitia, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod operari qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certa malitia, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis; quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad secundum dicendum, quod non statim ad hoc aliquis labitur quod ex certa malitia peccet, sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper

---

(1) (Conclusio. *Tum ipsorum angelorum, tum primus primi hominis lapsus, palam demonstrant non semper eos qui ex certa malitia peccant, etiam ex habitu peccare*).

Clare explicatur, assignatis etiam causis, ex quibus ad peccandum voluntas inclinatur. Et quidem qui non habet habitum vitiosum, potest sciens ac volens eligere malum, quod est peccare ex certa malitia.

(1) Ita editi passim.—Codex Alcan.: *Sicut aliqui habent quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis*).

est habitus, ut dictum est (in corp).

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

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de electione boni et de electione mali, quia malum nunquam est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfecte (1).

ARTICULUS IV.

Utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam qui ex passione (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui peccat ex certa malitia, non peccet gravius quam ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto, vel in parte: sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certa malitia, quam in eo qui peccat ex passione; nam ille qui peccat ex certa malitia, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit in VII Ethic. (cap. 8); habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis: ergo magis excusatur a peccato qui peccat ex certa malitia, quam ille qui peccat ex passione.

2. Præterea, quanto aliquis habet majus impellens ad peccandum, tanto minus peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis dejicitur in peccatum: sed ille qui peccat ex certa malitia, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quam passionis: ergo ille qui peccat ex habitu, minus peccat quam ille qui peccat ex passione.

3. Præterea, peccare ex certa malitia est peccare ex electione mali: sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum: ergo non minus peccat quam ille qui peccat ex malitia.

Sed contra est, quod peccatum quod ex industria committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundum illud (Job, XXXIV, 26); *Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industria recesserunt ab eo*: sed pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ: ergo peccatum ex hoc aggravatur quod est ex industria, seu certa malitia (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum quod est ex certa malitia, est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione: Primo quidem, quia cum peccatum principaliter in voluntate consistat, quanto motus peccati est magis proprius voluntati, tanto peccatum est gravius, cæteris paribus. Cum autem ex certa malitia peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsa in malum movetur, quam quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsu ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quod est ex malitia, aggravatur, et tanto magis quanto fuerit vehementior malitia; ex eo vero quod est ex passione, diminuitur tanto magis, quanto passio fuerit magis vehemens.—Secundo, quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, cito transit, et sic homo cito redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato; sed habitus, quo homo ex malitia peccat, est qualitas permanens, et ideo

---

(1) Al., *perfectæ*.

(2) De his etiam supra, quæst. XLVII, art. 2 corp. et 2-2, quæst. VII, art. 3 corp. et *Sent.* II, dist. 7, quæst. I, art. 2 corp. fin. et *De Malo*, quæst. III, art. 13, et *Quodl.* II, art. 15 corp.

---

(1) (CONCLUSIO. *Peccantes ex malitia, cum ipsum eorum peccatum sit maxime voluntarium, ac diuturnius, et in deteriori sint dispositione, quam peccantes ex passione, gravius quoque his peccare dicuntur*).

De hoc nullum dubium est, cæteris paribus, et loquendo de peccato unius et ejusdem speciei: et in hoc sensu perspicue probatur in textu triplici ratione.

qui ex malitia peccat, diuturnius peccat. Unde Philosophus in VII Ethic. (cap. 9), comparat intemperatum qui peccat ex malitia, infirmo qui continue laborat; incontinentem autem qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolate.—Tertio, quia ille qui peccat ex certa malitia est male dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; et sic ejus defectus est periculosior quam ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licet hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est, quod gravius est peccatum quod est ex malitia, quam quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electionis, de qua objectio procedit, neque excusat neque diminuit peccatum, ut supra dictum est, (qu. LXXIV, art. 4): unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum, quod impulsio quæ est ex passione, est quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis (1); sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

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

QUÆSTIO LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI.—(In quatuor articulos divisa.)

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

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum Deus sit causa peccati.—2.° Utrum actus peccati sit a Deo.—3.° Utrum Deus sit causa excæcationis et obdurationis.—4.° Utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur, vel obdurantur.

ARTICULUS I.

Utrum Deus sit causa peccati (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus Rom. I, 28 de quibusdam; *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt;* et Glossa ibidem dicit, quod *Deus operatur in cordibus hominum inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum.* Sed facere quæ non conveniunt et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum; ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea, Sap. XIV, 11, dicitur; *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum:* sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum: cum ergo creaturæ non sint factæ nisi a Deo, ut in I habitum est (p. I, qu. XLIV, art. 1), videtur quod Deus sit causa peccati provocans hominem ad peccandum.

(1) De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 corp. et *De Malo*, quæst. III, art. 1.

(1) Ita Romana, Nicolai, et aliæ plurimæ.—Veneta et Matritensis. *quasi ex exteriori, respectu voluntatis.*

3. Præterea, quidquid est causa causæ est causa effectus: sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati: ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea, omne malum opponitur bono: sed non repugnat divinæ bonitati quod ipse sit causa mali pœnæ; de isto enim malo dicitur Isaiæ XLV, 7, quod *Deus est creans malum*; et Amos, III, 6; *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit*: ergo etiam divinæ bonitati non repugnat, quod Deus sit causa culpæ.

Sed contra, Sap. XI, 25, dicitur; *Nihil odisti eorum quæ fecisti.* Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. XIV, 9; *Odio est Deo impius, et impietas ejus:* ergo Deus non est causa peccati (1).

Respondeo dicendum, quod homo dupliciter est causa peccati, vel sui vel alterius; uno modo directe, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum; alio modo indirecte, dum scilicet non retrahit aliquos a peccato. Unde Ezech. III, 18, speculatori dicitur; *Si non dixeris impio, Morte morieris.... sanguinem ejus de manu tua requiram.* Deus autem non potest esse directe causa peccati, vel sui, vel alterius, quia omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum, sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit cap. 1 de Div. Nom.; unde impossibile est quod sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum: unde non potest directe esse causa peccati.

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum Deus omnium ultimus finis et bonum existens omnia ad seipsum dirigat et convertat, nec alicui quicquam debeat, non potest alicui directe vel indirecte causa peccati esse.*)

Recole quæ dicta sunt, in I. part. qu. XLIX, art. 2, et in appendice XII, ibidem.

Peccatum, utpote concretum accidentale, duo importat, materiale et formale. Materiale est *actus* seu *entitas;* formale est *malitia* seu *difformitas*. Dum hic quæritur, utrum Deus sit causa peccati, non est quæstio de *materiali*, sed de *formali*: sicut dum quæritur, quis fecerit statuam hanc, non quæritur quis fecerit lignum, sed quis fecerit formam seu figuram.

Deum esse aliquo sensu causam peccati, primus dixit Simon Magus, quatenus docebat Deum dedisse nobis naturam quæ non posset non peccare: deinde Cerdoniani, Marcionitæ, Manichæi, et postea Albigenses, qui duo prima principia ponentes, principio malo peccata referebant. Sed aperte Deum auctorem peccati blasphemavit quidam Florinus, Montani discipulus, quem sæc. XVI, secuti sunt Libertini. Calvinus quoque, Zuinglius, et alii novatores dixerunt, quod Deus non modo permittit fieri peccata, sed quod illa fiunt volente Deo et impellente. Melanchthon autem asseruit, "non minus fuisse opus Dei proditionem Judæ, quam conversionem Pauli,,. Contra quos omnes Concilium Tridentinum, sess. VI, can. 16, definivit: *Si quis dixerit, non esse in potestate hominis vias suas malas facere, sed mala opera, ita ut bona, Deum operari, non permissive solum, sed etiam proprie et per se, adeo ut sit proprium opus ejus non minus proditio Judæ, quam vocatio Pauli;* anathema sit.

Certissme de fide constat Deum nullo prorsus modo esse auctorem vel causam efficientem peccati. Hoc enim fieret uno ex his quinque modis.—1°, ita ut Deus efficiat ipsum *per se* peccatum formaliter, quatenus hoc in defectu perfectionis debitæ consistit:—2.°, ita ut *per accidens* illud efficiat, efficiendo videlicet per se aliquod bonum sub ea ratione qua ei sit annexum malum peccati:—3.°, ita ut ad illud aliquo præcepto obliget homines, vel consilio hortetur:—4.°, ita ut ipse etiam peccet aliquo modo ad peccatum hominis concurrendo:—5.°, ita ut Dei voluntas non male, sed bene et juste feratur in ipsum peccatum, non ut peccatum est, sed ut habet aliquem ordinem ad bonum, ut ad bonum justitiæ vel gloriæ divinæ manifestandæ, ita ut ipsum quidem peccatum in se sit objectum divinæ voluntatis, sed materiale dumtaxat; ut habet scilicet respectum ad bonum aliquod

Similiter etiam neque indirecte. Contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata, quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et justitiæ,

---

propter quod Deum peccatum ipsum velit, et ad illud animum hominis stimulet.

Itaque *Deus nullo modo est causa peccati.*

1.°—Scriptura passim declarat Deo esse prorsus abominationi peccatum, neque ullo modo cadere in ejus voluntatem, per quam scilicet agit quidquid agit. *Aversor impium*, ait ipse Deus, Exod. XXIII. Et Sap. XIV, 9; *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.* Et Oseæ, XIII, 9; *Perditio tua Israel; tantummodo in me auxilium tuum.* Et Rom. IX, 13; *Numquid iniquitas apud Deum? Absit.* et alibi in innumeris fere locis. Patres unanimes idem docent. *Deus*, inquit S. Gregorius Naz. (cont. Jul. orat. I.), *Deus nullo modo causa est mali, quia natura bonus; vitium ejus est qui elegit.* Et Hieronymus (in Isai, cap. 45): *Confundatur hæresis, quæ malorum arbitratur conditorem Deum.* Et denique Augustinus in III de Lib. Arbit. cap. 18: *Nullius culpæ humanæ in Deum referas causam;* et postea cap. 18; *Malam voluntatem ad auctorem Deum esse referendam, nefas est dicere.* Cæteros brevitatis gratia omittimus.—Quod etiam multiplici ratione patet. Nam omne peccatum est per recessum ab ordine; impossibile est autem quod Deus sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum, vel faciat avertere voluntatem alicujus a fine simpliciter ultimo. Deinde peccatum est defectus, et a principio defectivo procedit; Deus autem nec est, nec esse potest principium defectivum, utpote actus purissimus et perfectissimus. Denique justa voluntas est quæ vult quod Deus vult illam velle; ergo si Deus vult illam peccare, illa peccando faceret voluntatem Dei, ac proinde non peccaret, quod contradictionem involvit.

2.°—Sed nec *per accidens* Deus est causa peccati. Non quidem *directe* concurrendo cum creatura libera ad actum cui est annexum peccatum: etenim Deus, ut causa universalis et prima, non concurrit ad effectum causæ secundæ, nisi quatenus is habet rationem aliquam positivam a causa secunda, ut hæc est

---

quoddam *agens*, non autem ut est agens *deficiens*. Quare cum actus pravus creaturæ liberæ, ut est quidam effectus causæ secundæ, non habeat annexum defectum quatenus est a causa secunda, præcise ut *agens* est, sed quatenus est causa deficiens a lege qua tenebatur, fit ut Deus tamquam causa prima non concurrat ad eum actum, quatenus habet annexum defectum, sed solum quatenus est absolute quoddam ens, quod proficiscitur a causa secunda, ut præcise est agens: et consequenter, ne per accidens quidem talis defectus est adscribendus Deo, ut causæ, sed solum causæ secundæ *deficienti*, ex qua scilicet habet ille actus, ut ei annexus sit defectus perfectionis debitæ. Nec etiam *indirecte* Deos est causa per accidens peccati, per hoc quod illud non impedit, quoniam impedire non tenetur. Imo in eo potius quod peccatum permittit, legem causæ primæ exequitur, quæ est ut creaturam liberam permittat agere arbitrio suo.

3.°—Quod autem Deus non sit causa peccati, ad illud aliquo præcepto obligando, vel consilio hortando, evidens est, cum constet Deum omnibus præceptis et consiliis suis agere, ut homines absterreat a peccando. Unde Eccles. XV, dicitur; *Nemini mandavit impie agere*, et Jerem. XIX; *Ædificaverunt excelsa Baalim... quæ non præcepi.*

4.°—Multo minus Deus est causa peccati, ut scilicet ipse peccet concurrendo ad peccatum; ipse enim *fidelis est, et absque ulla iniquitate, justus et rectus*, ut dicitur Deuteron. XXXII. Nam Deus, ut diximus, non potest deficere ab aliqua perfectione sibi necessaria, nec agere contra voluntatem suam, quæ est sua regula rectitudinis; et ipse nulla lege tenetur, a qua possit desciscere.

5.°—Nec denique postremo modo Deus est causa peccati, ita scilicet ut ejus voluntas non male, sed bene velit ipsum peccati malum propter aliquod bonum proveniens. Nam tum malum aliquod potest recte cadere in voluntatem propter bonum, quando non est ejusmodi, ut per se plane evertat fun-

cum ipse sit sapientia et justitia; unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causæ peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quod non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare. Et sic patet quod Deus nullo modo ex causa peccati.

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

Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur: *Creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animabus hominum*, hæc præpositio *in* non ponitur causaliter, sed consecutive; non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum, unde subditur; *Et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quam ad quod factæ sunt.

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

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

ARTICULUS II.

Utrum actus peccati sit a Deo (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus peccati non sit a Deo. Dicit enim Augustinus in libro de Perfectione justitiæ, (cap. 11), quod *actus peccati non est res aliqua*: omne autem quod est a Deo, est res aliqua: ergo actus peccati non est a Deo.

---

damentum boni honesti: sed malum culpæ ejusmodi est ut per se evertat fundamentum boni honesti: ergo propter nullum bonum potest malum culpæ recte cadere in ullam voluntatem, atque adeo neque in divinam. Præterea si aliqua creatura vellet sub quacumque ratione boni peccatum ipsum alicujus hominis, eumque ad illud incitaret, non dubium est, quin talis creatura male et inhoneste peccatum alterius vellet, ac proinde illud ita volendo, peccaret: ergo a fortiori idem fatendum est de Deo. Nam voluntas divina haberet tunc illud ipsum objectum perversum ac voluntas creaturæ: et ex alia parte voluntas Dei ob dignitatem infinite majorem esset magis perversa circa tale objectum, siquidem dignitas personæ peccatum aggravat. Denique velle malum hoc modo, esset contra ipsam naturam et bonitatem Dei, ut aperte patet.

(1) De his etiam infra, quæst. LXXX, art. 1 corp. et *Sent.* I, dist. 40, quæst. IV, art. 2, et dist. 42, quæst. II, art. 1, et II, dist. 37, quæst. II, et dist. 44, qu. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 162, et *De Malo*, quæst. III, art. 2, et *Rom.* XI, lect. 5.

2. Præterea, homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actus *peccati; nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom.: sed Deus non est causa peccati, ut dictum est (art. præc.): ergo Deus non est causa actus peccati.

3. Præterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supra dictis patet (qu. XVIII, art 2 et 8): sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem: si ergo Deus esset causa actus peccati, sequeretur quod esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est (art. præc.): ergo Deus non est causa actus peccati.

Sed contra, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii: sed *voluntas Dei est causa omnium motionum*, ut Augustinus dicit in III de Trinit. (cap. 4 et 9,): ergo voluntas Dei est causa actus peccati (1).

Respondeo dicendum, quod actus peccati est ens, et est actus; et ex utroque habet quod sit a Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente, ut patet per Dionysium, cap. 5 de Div. Nom. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio. Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quid-

(1) (CONCLUSIO. *Cum actus peccati sit ens, necessario est a Deo; sed defectus est a causa creata).*

Quæstio est de actu peccati, non *formaliter*, seu secundum eam rationem qua est peccatum, sed *materialiter*, hoc est, de actu illo secundum substantiam seu entitatem considerato, qui substernitur malitiæ peccati. Et hoc sensu, actus peccati est a Deo, ut exponitur in textu. Sed contra hoc inter alia objicitur: *Qui est causa unius, est causa alterius, quod ei jungitur inseparabiliter*; et qui est causa formæ, est etiam causa privationis quæ isti formæ est necessario conjuncta, nam ignis dum calefacit aquam, simul est causa privationis frigoris. Si ergo Deus sit causa actus peccati, erit et causa malitiæ et inordinationis quæ inseparabiliter et necessario conjungitur isti actui.

Sed respondendum est, antecedens non esse universaliter verum. Ut enim S. Thomas loquitur in II Sent. dist. 37, qu. II, art. 2: "Etsi in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sint, non oportet ut quidquid est causa ejus quantum ad unum., sit causa ejus quantum ad alterum: sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam ejus, et non quantum ad defectum cæcitatis qui ex naturæ defectu incidit.„ Eodemque pertinet quod in textu dicitur de virtute motiva, quæ est causa totius illius motus qui est in claudicatione, quamvis non sit causa defectus, qui naturaliter est inseparabilis in habente tibiam curvam. Verum est autem antecedens, quando inseparabilitas consurgit ex natura et essentia actus in se, seu secundum se considerati, et non specialiter ex relatione ad aliquod principium exiens ordinem causæ primæ. Sed malitia et deformitas peccati non est inseparabiliter conjuncta actui peccati ex natura vel essentia actus secundum se considerati, sed solum prout procedit a principio exeunte ordinem primæ causæ: ergo non debet ista malitia referri in primam causam, sed in illud principium deficiens. Addunt alii malitiam et inordinationem non essentialiter, imo nec omnino inseparabiliter conjunctam esse actui secundum substantiam considerato, ut Valentia, Capreolus, Ferrariensis, etc. Nam ut ait Becanus: "To-

quid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus quod actus sit cum defectu (1).

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi *rem* id quod est res simpliciter, scilicet substantiam; sic enim actus peccati non est res (2).

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

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

"ta illa actio realis, quatenus a Deo est, "posset manere sine ulla culpa aut ma- "litia morali, v gr. si homo cum igno- "rantia invincibili eliceret aliquem ac- "tum prohibitum, ille actus non habe- "ret rationem culpæ: contra, si eliceret "eumdem actum sciens et volens, jam "haberet rationem culpæ. Idemque ju- "dicium est de actu secundum se ma- "lo, quem eliceret aliquis prius amens, "deinde compos rationis factus,,. Igitur neganda est consequentia.

(1) Ita constanter docet B. Thomas, part. I, quæst. XLIX, art. 2 ad 2; *Opusc.* III, Cf. CXLI, lib. III, *Cont. Gent.* cap. 72, et I. *Cor.* et *De Pot.* quæst. III, art. 6, *De Malo*, quæst. III, art. 2.

(2) Nicolai addit intra parenthesim: (*quoniam res vel pes vel corpus est*, ut ratiocinatione 4 ibi ait).

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit causa excæcationis et indurationis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit causa excæcationis et indurationis. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 3), quod Deus non est causa ejus quo homo fit deterior (2): sed per excæcationem et obdurationem homo fit deterior: ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

2. Præterea, Fulgentius dicit in libro ad Monimum de Dupl. prædest., (I, cap. 19,) quod *Deus non est ultor illius rei cujus est auctor:* sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli. III, 27; *Cor durum male habebit in die novissimo:* ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis: sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapientiæ II, 21: *Excæcavit enim eos malitia eorum*; et etiam diabolus, secundum illud II. Cor. IV, 4; *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium*, quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo: ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

Sed contra est, quod dicitur Isai. VI, 10; *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggrava;* et Rom. IX, 18, dicitur; *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat* (3).

---

(1) De his etiam part. I, quæst. XXIII, art. 3, et 2-2, quæst. XV, art. 1, et *Sent.* I, dist 40, quæst. IV, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 162, et *De Ver.* quæst. XXIV, art. 10 corp. et *Joan.* XI, lect. 6, et *Rom.* I, lect. 7, et cap. 9, lect. 3, et I. *Cor.* IV.

(2) Ita cod. Alcan.—Nicolai, *per quod* —Edit. Rom. et Patav., *quod homo sit deterior.*

(3) (CONCLUSIO. *Deus est causa ex-*

Respondeo dicendum, quod excæcatio et obduratio duo important. Quorum unum est motus animi humani inhærentis malo, et aversi a divino lumine; et quantum ad hoc Deus non est causa exæcationis et obdurationis, sicut non est causa peccati. Aliud autem est subtractio gratiæ, ex qua sequitur quod mens divinitus non illuminetur ad recte videndum, et cor hominis non emolliatur ad recte vivendum, et quantum ad hoc Deus est causa excæcationis et obdurationis. Est autem considerandum, quod Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joan. I, 9; *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, sicut sol est universalis causa illuminationis corporum; aliter tamen et aliter, nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ, Deus autem agit voluntarie per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniat in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum, sicut patet de domo cujus fenestræ sunt clausæ; sed tamen illius obscurationis nullo modo causa est sol, non enim suo judicio agit ut lumen interius non immittat; sed causa ejus est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio judicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa substractionis gratiæ est non solum ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo judicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis, et aggravationis aurium, ot obdurationis cordis, quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ quæ et perficit intellectum dono sapientiæ, et affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maxime deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus, ideo quantum ad visum ponitur excæcatio; quantum ad auditum, aurium aggravatio; quantum ad affectum, obduratio.

Ad primum ergo dicendum, quod cum excæcatio et induratio ex parte

---

cæcationis, non malitiam inferendo, sed gratiam suam subtrahendo).

Cæci ac duri in spiritualibus generaliter dicuntur, quicumque sunt in peccato mortali affectum ejus retinentes; nam et peccata vel *tenebræ*, vel opera *tenebrarum* vocari solent, et qui in illis sibi complacent, cor suo modo durum habere dicuntur: ut proinde in omnium peccatorum conversione impleatur id quod Ezechiel ait, (cap. XXXVI) loquens ex persona Dei: *Auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum.* Veruntamen quando Scriptura de quibusdam peculiariter, et veluti per aliquam in malo excellentiam dicit quod sint excæcati vel indurati, vel etiam in reprobum sensum traditi, cæcitas et durities, sive excæcatio et induratio aliquid amplius significant. Cæcitas enim aut excæcatio est motus animi sic inhærentis malo, ut lumen veritatis etiam evidenter manifestatæ nolit accipere: durities autem sive obduratio est pravus animi affectus, quo quispiam contemnit ea, quæ a malo avertere et ad bonum perducere possunt, iisque resistit.—Cum autem dicitur, Deum excæcare vel indurare, hoc non ita intelligendum est, quasi Deus per se efficiat, aut etiam per accidens, malitiam ipsam et peccata excæcatorum et induratorum, sed quatenus illa permittit, non conferendo gratiam, quæ mentem illuminaret et voluntatem emolliret: unde S. Augustinus, (Epist. 105); *Deus*, inquit, *non indurat impertiendo malitiam, sed non impertiendo gratiam.* Observat autem Sotus, et ex Scriptura probat, quod gratia quam dicimus Deum negare induratis et obcæcatis, non intelligenda est illa necessaria omnibus, ut converti et salutem consequi possint; hujusmodi enim gratiam et auxilium nemini prorsus Deus negat; sed alia specialissima, quæ efficeret ut homo desereret peccata, qualem scilicet Deus concessit Paulo et Magdalenæ, et paucis aliis.

substractionis gratiæ sint quædam pœnæ, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut et cæteras pœnas.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de obduratione secundum quod est culpa.

Ad tertium dicendum, quod malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pœnæ; et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, inquantum inducit ad culpam.

ARTICULUS IV.

Utrum excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur. Dicit enim Augustinus in Ench. (cap. 11), quod *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo permitteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum*: multo igitur magis ordinat ad bonum illud malum cujus ipse est causa: sed excæcationis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est, (art. præc.): ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excæcatur vel obduratur.

2. Præterea, (Sap. I, 13), dicitur quod *Deus non delectatur in perditione impiorum*. Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret; sicut medicus videtur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret: ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea, *Deus non est personarum acceptor*, ut dicitur (Act. x, 34): sed quorumdam excæcationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorumdam Judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur (Act. II), ut patet per Augustinum libro de Quæst. Evangelii (sup. Matth. qu. 14): ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

4. Sed contra, *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, ut dicitur (Rom. III): sed excæcatio est malum: ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum (1).

Respondeo dicendum, quod excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur, ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divina misericordia vel providentia, scilicet ad sanationem, inquantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes, humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit, libro de Natura et Gratia, (cap. 22 et seq.) Unde et excæcatio ex sui natura ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur, propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, qui-

(1) (Conclusio. *Excæcatio, cum sit dispositio ad peccatum, nulli ex se ad salutem datur, sed ad damnationem: excæcatio autem ex divina misericordia nonnullis est ad salutem, ut in peccatum lapsi humiliter pœnitentiam agant, et ad Deum convertantur.*)

Excæcatio dicitur quoddam præambulum ad peccatum, quia potest considerari vel quatenus importat motum animi inhærentis malo et aversi a divino lumine, et sic est peccatum et ex peccato; vel quatenus dicit gratiæ privationem, eamque antecedentem illa peccata, in quæ homo gratia destitutus labitur; et sic est quoddam præambulum ad peccatum. Hoc autem posteriori modo de ipsa loquitur S. Doctor in præsenti articulo.

bus *omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur (Rom. VIII). Unde quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut Augustinus dicit in lib. de Quæst. Evang. (loc. cit.)

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

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

Ad tertium dicendum, quod hoc quod Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est, quod autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnationem, justitiæ est; quod autem misericordiam quibusdam impendit, et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in I dictum est (p. I. qu. XXIII, art. 5.)

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

QUÆSTIO LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte diaboli.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum diabolus sit directe causa peccati.—2.° Utrum diabolus inducat ad peccandum, interius persuadendo. —3.° Utrum possit necessitatem peccandi inducere.—4.° Utrum omnia peccata ex diaboli suggestione proveniant.

ARTICULUS I.

Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus sit homini directe causa peccandi. Peccatum enim directe in affectu consistit: sed Augustinus dicit in IV de Trinit. (cap. 12), quod *diabolus suæ societati malignos affectus inspirat*; et Beda super Act. (cap. 5) dicit, quod *diabolus animam in affectum malitiæ trahit*; et Isidorus dicit in lib. de Summo bono, (II, cap. 41), quod *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet*: ergo diabolus directe est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit, lib. II cont. Jovinian. (cap. 2), quod *sicut Deus est perfector boni, ita diabolus est perfector mali*: sed Deus est directe causa bonorum nostrorum: ergo diabolus est directe causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea, Philosophus dicit in quodam cap. Ethic. Eudemicæ (lib. VII, cap. 18): *Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii*. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiam de malis: ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directe est causa boni, ita diabolus movet homi-

(1) De his etiam supra, quæst. LXXV, art. 3, et part. III, quæst. VIII, art. 7 et *De Malo*, quæst. III, art. 3 et 4, *Quodl.* III, art. 8 corp.

nem ad consilium malum, et per hoc sequitur quod diabolus directe sit causa peccati.

Sed contra est, quod Augustinus probat, lib. I de Liber. Arb. (cap. 11) quod *nulla alia re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate*: sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum: ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas (1).

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

Voluntas autem, sicut supra dictum est (qu. IX, art. 3, 4 et 6), a duobus moveri potest; uno modo ab objecto, sicut dicitur quod appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quod interius inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est (loc. cit.). Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est (qu. LXXIX, art. 1): relinquitur ergo quod ex hac parte sola voluntas hominis sit directe causa peccati ejus. Ex parte autem objecti potest intelligi quod aliquid moveat voluntatem tripliciter; uno modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus quod cibus excitat desiderium hominis ad comedendum; alio modo ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hic aliqualiter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterius apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem et tertio modo, vel diabolus, vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi. Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directa causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est (qu. X, art. 1 et 2). Unde non est sufficiens

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum eatenus solum peccati causa esse diabolus possit, quatenus appetibile aliquod sensui proponit, vel rationi persuadere nititur, liberam vero hominis voluntatem non necessario moveat, non potest diabolus directe vel sufficienter causa esse homini peccandi.)*

Ut patet ex titulo articuli, quæstio hic est, utrum diabolus sit directe causa peccatorum illorum quæ committuntur ab hominibus. Certum quidem est diabolum esse aliquo modo causam peccatorum quæ homines committunt; et ideo dicitur I, Petri V; *Adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit quærens quem devoret, cui resistite fortes in fide.* Et Paulus ad Ephes. VI, 12: *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cœlestibus.* Ipsum quoque induxisse Evam ad peccandum, et tentasse Job aliosque innumeros, imo et ipsum Christum, ex Sacris litteris abunde liquet.—Sed diabolus non est causa peccati hominis, directe vel sufficienter, quia non potest physice ac realiter movere voluntatem hominis, interius in ea operando, vel actum ejus efficiendo, neque sic potest objectum aliquod ei proponere, ut de necessitate in illud inclinetur. Hinc Scriptura frequenter nos monet, ut resistamus diabolo, quia videlicet possumus omnino cum Dei gratia illum vincere. Sic Apostolus, (loc. cit.): *In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere.* Et Jacob. IV, 7; *Resistite diabolo et fugiet a vobis.* Vide quæ dicta sunt in I parte, quæst. CXI et CXIV.

causa peccati neque res exterius oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quod diabolus non sit causa peccati directe vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile.

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

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

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

ARTICULUS II.

Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus non possit inducere ad peccandum interius instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ: sed nullum opus vitæ potest esse nisi a principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera vitæ: ergo diabolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. III, art. 4, et quæst. XVI, art. 2, et *Quodl.* III, art. 8 corp.

2. Præterea, omnes interiores motus secundum ordinem naturæ a sensibus exterioribus oriuntur: sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut in I dictum est (p. I, qu. CX, art. 4): ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea, interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari: sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari: quia, ut in I habitum est (p. I, qu, CXI, art. 2 et 3), diabolus non imprimit in intellectum humanum; in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit, quia formæ imaginariæ, tamquam magis spirituales, sunt digniores quam formæ quæ sunt in materia sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in I habita sunt (p. I, qu. CX, art, 2, et CXI, art. 2, et 3): ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est, quia secundum hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo; quod patet esse falsum (1).

(1) (Conclusio. *Cum ipsi phantasiæ imaginarias quasdam formas offerre, et in appetitu sensitivo passiones concitare diabolus possit, etiam interius instigando ad peccandum inducere potest.*)

In hoc articulo, explicatur modus tentationis diabolicæ. Dæmon quidem non potest interius agere in ipsam voluntatem, ut ostensum est in I parte, qu. CXI: potest autem tentare excitando passiones in appetitu sensitivo, ut ipse D. Thomas ait, in qu. III de Malo, art. 4: "Per "modum disponentis potest diabolus esse "causa peccati, in quantum per simi- "lem commotionem spirituum et hu- "morum facit aliquos magis dispositos "ad irascendum vel ad concupiscendum. "Manifestum est enim, quod corpore "aliqualiter disposito est homo magis "pronus ad concupiscentiam et iram et "hujusmodi passiones, quibus insurgen- "tibus homo disponitur ad consensum.„

Respondeo dicendum, quod interior pars animæ est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est (art. præc. et p. I, qu. CXI, art 1), quomodo ad eam diabolus se habet. Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato, quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasia et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum. Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur; potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo lib. (qu. CX, art. 3), quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem; unde et diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divina reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro de Somno et Vigilia (sive lib. de Insom., cap. 3), quod *cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilium motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tum principium sensitivum a rebus ipsis exterioribus immutaretur.* Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest a dæmonibus, sivæ dormiant, sive vigilent homines: et sic sequitur quod homo aliqua imaginetur. Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum: unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum, sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat, quia, ut Philosophus in eodem lib. dicit (cap. 2); *Amantes modica similitudine in apprehensione rei amatæ moventur.* Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum, quia ei qui a passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabi-

---

Potest etiam tentare proponendo objectum ad peccatum alliciens. "Diabolus, ait ibidem S. Doctor, persuadet aliquid homini dupliciter, visibiliter et invisibiliter. Visibiliter quidem, sicut cum in aliqua specie homini sensibiliter apparet, et ei sensibiliter loquitur, et persuadet peccatum, sicut tentavit primum hominem in paradiso in specie serpentis, et Christum in deserto in aliqua specie ei visibiliter apparens. Non autem est putandum quod solum sic persuadet homini, quia sequeretur, quod nulla alia peccata fierent ex instinctu diaboli, nisi quæ diabolus visibiliter apparens, persuadet. Et ideo dicendum est, quod etiam invisibiliter instigat hominem ad peccandum„.—Vide notam in I p. qu. CXI, art. 3.—Et in eadem quæstione art. 4, habes quomodo Angelus potest sua naturali virtute inmutare sensus hominum. Diversa autem est vis tentationis dæmonum, non modo pro diversa activitate tentantis, sed etiam pro diversis dispositionibus tentati: nam diabolus *hominem de illo vitio tentat, ad quod magis pronus est etc.*

lis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum, quod hujusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est (in corp).

Unde patet responsio ad tertium, quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim major potest necessitatem inferre minori: sed de diabolo dicitur (Job, XLI, 24); *Non est potestas super terram quæ ei valeat comparari*: ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quæ exterius sensibus proponuntur, et imaginationi repræsentantur; quia *omnis nostra cognitio ortum habet a sensu; et non est intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in III de Anima, (text. 30): sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est (art. præc.), et etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 12), quod *serpit hoc malum*, scilicet quod est a diabolo, *per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus*: ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea, secundum Augustinum, XIX de Civ. Dei, (cap. 4), *nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum*: sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et cæteras passiones, eo modo quo supra dictum est (art. præc.): ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est, quod dicitur (I. Petr. ult. 8); *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret, cui resistite fortes in fide*. Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet: non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum (1).

Præterea Jacobi IV, similiter dicitur; *Subditi estote Deo, resistite autem diabolo, et fugiet a vobis*: quod nec recte aut vere diceretur, si diabolus posset inferre qualemcumque necessitatem ad peccandum, quia sic ei nunquam resisti posset, nec a resistentibus ipse fugeret: ergo talem necessitatem ad peccandum non infert.

Respondeo dicendum, quod diabolus propria virtute, nisi refrenetur a Deo potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est, non autem potest inducere necessitatem peccandi. Quod patet ex hoc quod homo motivo ad peccandum non resistit nisi

---

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. III, art. 3 ad 9, et art. 4 corp. et quæst. XVI, art. 2 ad 10, et art. 12 ad 10.

(1) (CONCLUSIO. *Quum frustra B. Petrus nos admoneret, ut diabolo resisteremus, falsumque diceret B. Jacobus,* resistite diabolo et fugiet a vobis, *si homo tentationi ejus necessario succumberet, fieri non potest, ut diabolus homini necessitatem ad peccandum inferat.*)

Diabolus vel ita perturbat facultates interiores, ut liber usus rationis penitus tollatur, vel ita ut relinquatur aliquod liberum rationis exercitium. Priori modo cogere quidem potest ad actum qui ex genere suo est peccatum, (quomodo cogit energumenos ad pronuntianda verba blasphema, vel etiam ad alios actus ex objecto malos); non tamen ad peccatum, quia tunc deest libertas arbitrii, sine qua nullum potest committi peccatum. Posteriori autem modo, ne quidem potest cogere ad ac-

per rationem; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligata, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex ea parte qua est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est (qu. LXXVII, art. 6). Unde manifestum est, quod diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet potestas major homine potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est (qu. IX, art. 6).

Ad secundum dicendum, quod illud quod est apprehensum per sensum vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis; nec semper hujusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis; quod autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli; et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

---

tus objective malos, ac per consequens multo minus ad peccatum, quia ubi manet libertas, ibi homo manet liber ad peccandum vel non peccandum. His addi potest quod voluntas humana non subest potestati diaboli, eique diabolus nequit violentiam inferre, nec in eam directe vel immediate agere. Nam voluntas sicut et intellectus est potentia spiritualis: diabolus autem non potest illabi intra potentiam spiritualem, hoc est, non potest intra terminos illius se suamque substantiam constituere, ita ut ibi revera sit et intimus existat; quia hoc soli Deo proprium est. Atqui diabolus non potest efficienter et inmediate operari, ubi non potest esse; ergo non potest immediate et efficienter operari in hominis intellectu aut voluntate.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. Dicit enim Dionysius, cap. 4, de Div. Nom., quod *multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi et aliis.*

2. Præterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud (Joan VIII, 34); *Qui facit peccatum, servus est peccati*: sed *ei aliquis in servitutem addicitur a quo est superatus*, ut dicitur (II. Petr. II, 19): ergo quicumque facit peccatum, superatus est a diabolo.

3. Præterea, Gregorius dicit in IV Moral. (cap. 10), quod *peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente*: si igitur aliqui homines peccarent per liberum arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile; quod patet esse falsum (2): ergo omnia peccata humana a diabolo suggeruntur.

Sed contra est, quod dicitur in libro de Ecclesiasticis Dogmatibus. (cap. 82): *Non omnes cogitationes nostræ malæ a diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt* (3).

---

(1) De his etiam part. I, quæst. LXIII, art. 2 corp. et quæst. CXIV, art. 3, et part. III, quæst. VIII, art. 7 ad 2, et *De Malo*, quæst. III, art. 5.

(2) In majori hujus argumenti assumitur velut causa adæquata, id quod non est tale, ac proinde committitur *fallacia non causa ut causa.*

(3) (CONCLUSIO. *Est quidem dæmon occasio omnium peccatorum cum primum hominem ad peccandum induxerit, unde tota infecta est humana natura et proclivis ad peccandum facta; non tamen singula peccata ex illius suggestione fiunt.*)

Error fuit veteris hæretici Valentini peccata hominum non esse a libero arbitrio, sed a solo dæmone. Sed hæc est

Respondeo dicendum, quod occasionaliter quidem et indirecte diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, inquantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato intantum vitiata est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quod facile incenderentur. Directe autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quod singula peccata persuadeat. Quod Origenes (Periar. lib. III, cap. 2) probat ex hoc, quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium; qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod non solum fit servus alicujus qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntarie se subjicit; et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum, quod peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestione causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUÆSTIO LXXXI.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS.—(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa peccati ex parte hominis. Cum autem homo sit causa peccati alteri homini exterius suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est; et circa hoc tria consideranda ocurrunt: primo de ejus traductione; secundo de ejus essentia; tertio de ejus subjecto.

Circa primum quæruntur quinque: 1.° Utrum primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros.—2.° Utrum omnia alia peccata primi parentis vel etiam aliorum parentum, per originem in posteros deriventur. 3.° Utrum peccatum originale deriveretur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. 4.° Utrum derivaretur ad illos qui miraculose ex aliqua parte humani corporis formarentur.—5.° Utrum si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS I.

Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per ori-

---

hæresis admodum absurda: nam Scriptura passim adscribit homini peccata, tamquam illorum causæ: et Patres constanter docent non posse committi peccatum sine consensu libero voluntatis. Ergo non omnia peccata ex suggestione dæmonis proveniunt. Quæcumque enim sit vis tentationis, "non cogitur voluntas, sed inclinatur.„ *Alligatus est enim diabolus*, ait S. Cæsarius (serm. 37), *tamquam annexus canis catenis, et neminem potest mordere nisi eum, qui se illi mortifera securitate conjunxerit: latrare potest, sollicitare potest, mordere omnino non potest nisi volentem. Non enim cogendo, sed suadendo nocet; nec extorquet a nobis consensum, sed petit.* Vide in I parte, qu. CXIV, art. 3.

(1) De his etiam part. III, quæst. XIX, art. 4 ad 1, et *Sent.* II, dist. 33, quæst.

ginem. Dicitur enim Ezech. XVIII, 20; *Filius non portabit iniquitatem patris*, portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret: ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto, eo quod accidens non transit de subjecto in subjectum: sed anima rationalis, quæ est subjectum culpæ, non traducitur per originem, ut in I ostensum est (p. I, qu. CXVIII, art. 2): ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine: sed semen non potest causare peccatum, eo quod caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati: ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea, quod est perfectius in natura, virtuosius est ad agendum: sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam, alioquin anima non posset emundari a culpa originali, dum est carni unita: ergo multo minus semen potest inficere animam.

5. Præterea, Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 5), *quod propter naturam turpes nullus increpat, sed eos propter desidiam et negligentiam*: dicuntur autem natura turpes, qui habent turpitudinem ex sua origine: ergo nihil quod est per originem est increpabile, neque peccatum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Roman. V, 12; *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, quod non potest intelligi per modum imitationis vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sap. II, 24; *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum*: restat ergo quod per originem a primo homine peccatum in mundum intravit (1).

Respondeo dicendum, quod secundum fidem catholicam est tenendum, quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliqua infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis Pelagiana, ut patet per Augustinum in plurimis

---

I, art. 1 et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 50, 51 et 52, et *De Malo*, quæst. IV, art. 1, et *Opusc.* III, cap. 201, 202, 203 et 204, et *Rom.* V, lect. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Quemadmodum originalis justitia, quæ erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum, simul cum natura ipsa in posteros traducta fuisset, si ille in sua innocentia perstitisset; sic primum ejusdem primi parentis peccatum, quo tota natura humana infecta est, simul cum natura in posteros per originem transit ac derivatur.)*

Peccatum originale in omnes homines transfundi, dogma fidei est, quod solidissimis argumentis fundatur, ut mox in appendice videbimus. — Observa quomodo S. Doctor quæstionem proponit. Affirmat hanc doctrinam esse de fide, et contrarium esse hæresim Pelagianam: deinde exponit et refellit quorumdam opiniones de modo et ratione propagationis peccati originalis, et postea fundamentalem rationem adducit, quia Adam erat principium totius naturæ humanæ, et caput omnium hominum. Bene autem distinguit quod sit *primum peccatum* protoparentis, illud scilicet per quod ablatum fuit ac deperditum donum justitiæ originalis toti naturæ humanæ collatum, idque propterea, quia tale peccatum fuit peccatum *naturæ*. Nam illud peccatum infecit naturam corruptione præcise ad naturam pertinente, quia erat *primum*, quo amittebatur donum toti naturæ humanæ datum: etenim ex illo interrupta est innocentia primi status, qua substracta, deordinata est tota natura humana.

De modo quo contrahitur hoc peccatum difficillima semper visa est quæstio: sed communis sententia tenet *animam in corpore tamquam in viliato vase corrumpi*. Nam, ait Sylvius, etsi anima nihil vitii contrahat ex parte sui principii effectivi, hoc est, a Deo a quo ipsa

suis libris (1). Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes quod peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infecta anima infectæ animæ derivari videantur. Alii vero hoc repudiantes tanquam erroneum, conati sunt ostendere, quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis defectus traducuntur a parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, et defectus animæ redundent in corpus, et e converso, simili modo dicunt quod culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur quamvis semen actualiter non sit culpæ subjectum. Sed omnes hujusmodi viæ insufficientes sunt; quia dato quod aliqui defectus corporales a parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur), tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cujus ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam; quia, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 5), nullus improperabit cæco nato, sed magis miserebitur.—Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt, secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit (cap. *de Specie*), quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo*. Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem

---

creatur, ex parte tamen corporis, cui infunditur peccatum contrahit; ita ut ab eo tamquam a vase corrupto et vitiato corrumpatur. Quod quidem non est accipiendum, quasi in corpore sit vel formalis et propria dicta ratio peccati, vel qualitas aliqua realiter ac physice inficiens animam, eique peccati labem imprimens, cum corpus non sit per se capax peccati formalis seu proprie dicti, neque naturaliter possit agere in animam, utpote substantiam spiritualem, imprimendo ei qualitatem aliquam inficientem; sed duobus aliis modis hoc intelligendum est. Unus est, quia corpus ex carne peccati seminatum, antequam infundatur ei anima, habet occultam quamdam dispositionem ad peccatum, propterea quod sit pars naturæ quo in Adam peccavit; hinc autem fit, ut dum anima quæ peccati cappax est, tali corpori infunditur, (veluti si flos immitteretur in locum fetidum), statim ex eo contrahat quoddam vitium habituale atque culpabile. Sicut enim si anima infunderetur corpori vulnerato, vel in flammis posito, mox doleret, ita dum infunditur corpori ad peccatum disposito, mox peccatum contrahit. Alter modus est, quia in quantum anima infunditur corpori secundum seminalem rationem descendenti ex Adam, ipsa fit illius corporis *compars*, atque adeo pars hominis seminaliter ex Adam descendentis. Adamo autem peccante, omnes homines qui ex eo seminaliter descensuri erant, peccaverunt peccato, quod tunc erat commune, sed fit unicuique proprium, quando unusquisque propriam ab eo naturam accipit per vim seminalem. Sed de hoc iterum postea dicemus.

(1) Ut Retract. lib. I, cap. 9, ad fin. et lib. De peccat. merit. et remiss. cap. 9, et lib. I Cont. Jul. cap. 3, et lib. III, cap. 1, et lib. De dono persever. cap. 11 et 12.

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

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

Ad secundum dicendum, quod etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositive; unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis; quod naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad tertium dicendum, quod etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura (1).

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

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

ARTICULUS II.

Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur etiam quod alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Pœna enim nunquam debetur nisi culpæ: sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exod. XX, 5; *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem.* Judicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exhæredantur pro peccato parentum: ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis

(1) Ita optime codd. Tarrac. et Alcan.—Editi passim, *humanæ naturæ.*

quam concomitatur talis culpa.

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 20, quæst. II, art. 3 ad 1, et dist 32, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 52 ad 13, et *De Malo,* quæst. IV. art. 8.

a seipso, quam id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere quam aqua calefacta: sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam: ergo multo magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea, ideo contrahimus a primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit: sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ principiis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult. 11; *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*: ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed contra, bonum est magis diffusivum sui quam malum: sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros: ergo multo minus peccata (1).

Respondeo dicendum, quod Augustinus hanc quæstionem movet in Enchir. (cap. 46 et 47) et insolutam relinquit. Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est, quod aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum per originem traducantur. Cujus ratio est, quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum; et ideo ea quæ directe pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quæ ad eos pertinent, non traducuntur a parentibus in filios: non enim grammaticus traducit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit; sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt pure personalia, ut dictum est (hic sup.). Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiæ, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo justitia originalis, sicut in I dictum est (p. I, qu. C, art. 1), erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitus collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde

(1) (Conclusio. *Quia solum primum primi hominis peccatum ipsam hominis naturam vitiavit (unde et peccatum naturæ et originis vocatur), cætera vero ejusdem, sicut et omnia aliorum hominum peccata, solum personam vitiant, non naturam (unde et pure personalia vocantur); recte solum primum primi hominis peccatum in posteros traduci dicitur).*

Præter optimas rationes in textu allatas, probatur, quia Apostolus, Rom. v. 16, dicens; *Judicium ex uno* (nempe delicto) *in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem*, differentiam hanc ponit inter peccatum quo genus humanum est damnatum, et gratiam qua liberatur, quod ex uno peccato perventum est in condenationem omnium; gratia vero non tantum ex uno peccato, sed ex multis liberat ac justificat. Confirmatur quia tum Apostolus, tum Sancti Patres unum Adæ peccatum, unicamque ipsius transgressionem comparant cum obedientia Christi, neque alterius peccati, vel ipsius Adæ vel posterorum ejus meminerunt, quo, dum nascimur, obstricti simus. Hinc Concilium Tridentinum, sess. v. can. XII, docet peccatum originale esse *unum* origine. Præterea a S. Pio V et Gregorio XIII damnatus est hic articulus Baji; *Omne scelus est ejus conditionis, ut suum auctorem et ejus posteros eo modo inficere possit, quo infecit prima transgressio.* Et quidem donum justitiæ originalis ablatum fuit per primum peccatum primi parentis et per nullum aliud sive ipsius sive aliorum: ergo solum illud peccatum pertinet ad naturam.

sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum natura, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est, sed solum quantum ad id quod personæ est, id est, secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna spirituali sicut Augustinus dicit in epistola ad Avitum (Ep. LXXXV) nunquam puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpa vel per originem, vel per imitationem; quia omnes animæ immediate sunt Dei, ut dicitur Ezech. XVIII. Sed pœna corporali interdum judicio divino vel humano puniuntur filii pro parentibus, inquantum filius est aliquid patris secundum corpus.

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

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad solam personam

ARTICULUS III.

Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pœna consequens originale peccatum: sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam morientur; illi enim qui vivi reperientur in adventu Domini, nunquam morientur, ut videtur per hoc quod dicitur I. Thessalon, IV, 14; *Nos, qui vivimus, non præveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt*: ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea, nullus dat alteri quod ipse non habet: sed homo baptizatus non habet peccatum originale: ergo non traducitur ipsum in prolem.

3. Præterea, donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut Apostolus dicit Rom. V: sed donum Christi non transit in omnes homines: ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom, V, 12; *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt* (1).

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

---

(1) De his etiam part. I, quæst. C, art. 1, corp. et III, quæst. XXXII, art. 8, et quæst. LII, art. 7 ad 2, et quæst. LXVIII, art. 9 corp. et *Sent.* II, dist. 51, quæst. I. art. 2, et III, dist. 3, quæst. IV. art. 2, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 50 et 52, et *De Malo*, quæst. IV, art. 6, et *Quodl.* VI, art. 7, et *Rom.* V, lect. 3 fin.

(1) (CONCLUSIO. *Omnes homines præter solum Christum ex Adam per originem procedentes (quia dubium non est quin Christo Redemptore singuli indigeant) originale peccatum ex Adam contraxisse saltem in potentia (propter B. Virginem), si non omnes actu, firmiter credendum est.*)

Omnes omnino homines peccatum originale contrahunt, nullo excepto, præter Christum et ejus Matrem B. Virginem Mariam. De Christo nulla est dubitatio, de Virgine Maria definitum est de fide a Pio IX, ut mox in appendice videbimus. Ad intelligentiam primæ probationis sumptæ ex necessitate redemptionis, nota quod Christus, et venit principaliter ad redimendum a peccato originali, et esse debet ex præ-

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

Ad primum ergo dicendum, quod probabilius et convenientius tenetur quod omnes illi qui in adventu Domini reperientur, morientur, et post modicum resurgent, ut in tertio libro plenius dicetur (1). Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi nunquam morientur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quadam epistola ad Minerium, de Resurrectione carnis, dicendum est ad argumentum, quod illi, etsi non morian-

---

destinatione divina universalis Salvator. Redemptio autem intelligi potest vel *prævenienS*, vel *subsequens*, et utraque est per Christum; effective quidem principaliter, ut Deus est, effective autem instrumentaliter, ut homo est. Redemptio igitur, cum sit duplex, monstrat quod ad hoc ut Christus dicatur vere redemptor alicujus, sufficit quod ipse alterutro duorum illorum modorum redemerit aliquem hominem, scilicet vel *prævenienter*, vel subsequenter. Et ita patet B. Virginem Mariam non excludi a communi redemptione, sed eam prorsus fuisse sanguine Christi redemptam, quamvis singulari illa redemptionis specie, quæ præservationis fuerit, ita ut Christus illi meruerit præservationem ab originalis labis incursu. Secluso autem speciali privilegio, omnes homines seminaliter ex Adam descendentes, etiam fidelium, ac justorum parentum filii, contrahunt peccatum originale. Et etiam B. Virgo illud contraxisset, nisi fuisset specialiter præservata, *intuitu meritorum Christi*.

(1) Vide Supplem. quæst. LXXVIII, art. 2, art. 3.

tur, est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur a Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant inquantum sunt renovati per baptismum, sed inquantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

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

ARTICULUS IV.

Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod si aliquis formaretur ex carne humana miraculose, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa (Genes. III), quod *in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta; quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii*: sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dic-

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 31, quæst. I, art. 2 ad 3, et dist. 33, quæst. I, art. 1 ad 4, et III, dist. 2, quæst. I, art. 2, quæst. II ad 2, et *De Malo*, quæst. IV, art. 7.

tum est, caro ejus separaretur in loco exilii: ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea, peccatum originale causatur in nobis, inquantum anima inficitur ex carne: sed caro tota hominis est infecta: ergo ex quacumque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale a primo parente pervenit in omnes, inquantum omnes in eo peccante fuerunt: sed illi qui ex carne humana formarentur, in Adam fuissent: ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est, quia non fuissent in Adam secundum seminalem rationem; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit, X Super Gen. ad litt. (cap. 18, 19, 20) (1).

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

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

Ad secundum dicendum, quod caro non inficit animam, nisi inquantum est principium activum in generatione, ut dictum est (in corp.).

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

(1) (Conclusio. *Cum originalé peccatum derivetur in posteros per motum generationis ab ipso primo parente, fieri non potest, ut si quis miraculose ex humana carne formaretur, peccatum originale contraheret.*)

Communis et certa est hæc Divi Thomæ sententia, qui enim sic formaretur, non esset factus per vim seminalem, seu per vim activam seminis, sed per solam divinam virtutem. Quod confirmari potest ex Concilio Tridentino, sess. VI, cap. 3, dicente; *Revera homines, nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti; cum ea propagatione per ipsum, dum concipiuntur, propriam justitiam contrahant.* Sed qui ex humana carne miraculose formaretur, non nasceretur propagatus ex semine Adæ; ergo juxta mentem Concilii non nasceretur injustus, atque adeo nec in peccato originali.

ARTICULUS V.

Utrum si Adam non peccasset, Eca peccante, filii originale peccatum contraherent (2).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale a parentibus contrahimus, inquantum in eis fuimus, secundum illud

(1) Ita editi, passim Mss. adstipulantibus.—Nicolai hic et infra ter corrigit, *in generante*.

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 31,

Apostoli Rom. v, 12; *In quo omnes peccaverunt*: sed sicut homo præexistit in patre suo, ita et in matre: ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut ex peccato patris.

2. Præterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur; mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus in II de Generatione animalium, (cap. 1) mors autem et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ; sed passibilitas et necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis; ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea, Damascenus dicit (Orthod. fid. lib. III, cap. 2), quod *Spiritus Sanctus prævenit* (1) *in Virginem* de qua Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam: sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre: ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; et sic, Eva peccante, ejus filii peccatum originale contraherent, etiamsi Adam non peccasset.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. v, 12; *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum quod per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ primo peccavit, si femina peccatum originale in prolem transmitteret: non ergo peccatum originale derivatur in filios a matre, sed a patre (2).

Respondeo dicendum, quod hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dictum est enim supra (art. 1) quod peccatum originale a primo parente traducitur, inquantum ipse movet ad generationem natorum. Unde dictum est (art. præc.), quod si materialiter tantum aliquis ex carne humana generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quod principium activum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat: unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; e

---

quæst. I, art. 2 ad 4, et IV, dist. 1, quæst. II, art. 2, quæst. II ad 1, et *De Malo*, quæst. IV, art. 7 ad 4 et 5, et *Rom.* v, lect 3, et 1, *Cor.* XV, lect. 3 med.

(1) Ita editi passim. Cod. Alcan., *pervenit.*—Al., *provenit.*—Item cum textu Damasceni, *supervenit.*

(2) (Conclusio. *Quoniam peccatum originale a patre (qui activum in generatione principium est), non a matre quæ materiam tantummodo, secundum philosophos, ministrat, contrahitur, ideo si Eva peccante Adam non peccasset, non fuisset originale peccatum traductum in posteros; e converso autem esset si Adam, et non Eva, peccasset.)*

Hæc sententia S. Thomæ vera est, juxta Suarez, et valde probabilis, juxta Sylvium, et probant ex illo textu Pauli; *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, etc., alioquin non per unum intrasset, sed per duos. Et ratio est, quia solus Adam fuit constitutus caput juridicum generis humani, et ideo solum ejus peccatum reputabatur totius naturæ. Hujus divinæ ordinationis ratio congrua est, quia vir vel est solum principium activum generationis, ut vult S. Doctor cum Aristotele, vel saltem, ut omnes concedunt, est principalius: atqui congruum erat, ut Deus ordinaret statum justitiæ vel injustitiæ originalis in hominibus pendere vel a solo, vel a principaliori principio activo, a quo omnes dependent et generantur; ergo etc. —Dices: juxta Eccli. XXV: *A muliere factum est initium peccati, et per illam omnes morimur.* Respondeo mulierem dici initium peccati, et per illam nos mori, non quod ejus peccatum ad nos traducatur, sed occasionaliter, quia induxit virum ad peccatum, quod in nos derivatur. Et juxta hanc solutionem intelligi possunt quidam Patres qui videntur referre peccatum originale etiam ad Evam.

converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non.

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

Ad secundum dicendum, quod quibusdam videtur quod Eva peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes a culpa; paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi status non erat ex conditione materiæ, ut in I dictum est (p. I qu. XCVII, art. 1), sed ex originali justitia, per quam corpus subdebatur animæ, quamdiu anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quod in filiis non esset defectus originalis justitiæ; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio prævenians in Beata Virgine, non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati, sed quia oportebat ut Mater Dei maxima puritate niteret; non enim est aliquid digne receptaculum Dei nisi sit mundum, secundum illud Psal. XCII, 5; *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.*

APPENDIX XXIII.

(AD 1-2 QUÆST. LXXXI, ART. 1 ET 3.)

DE PECCATI ORIGINALIS PROPAGATIONE.

EXPOSITIO DOCTRINÆ. Tota christiana religio duobus, ut ait Perrone, cardinibus volvitur, peccati nempe originalis in omnes homines propagatione, et totius humani generis per Christum redemptione. Magni propterea interest, hujus fidei dogmatis vindicias suscipere adversus acerrimos hostes tum veteres, tum recentiores, qui illud evertere conati sunt, et conantur. Et quidem hæc doctrina est tanti momenti, ut in ea, ait S. Augustinus in lib. II de Peccato Orig. cap. 24, *proprie fides christiana consistat:* et in libro I contra Julianum, cap. 2, ait: *Hoc qui negat, ipsa christianæ fidei firmamenta subvertere conatur.*

Per peccatum originale intelligimus "illud ab Adamo, ut morali totius ge-"neris humani capite, commissum, et in omnes homines ab eo per generatio-"nem naturalem descendentes transfusum, nisi adsit speciale privilegium.„ Dicitur *originale*, tum quia a primo generis humani stipite descendit, tum quia illud origine simul cum natura contrahitur: et ideo etiam dicitur *peccatum naturæ*. Scholastici, majoris claritatis gratia, distinguebant illud in *originale originans*, quod est ipsum peccatum actuale et personale Adami, quatenus fuit causa transfusionis ipsius in posteros; et in *originale originatum*, quod est ipsum peccatum in Adæ posteris existens *habitualiter*, in prima cujusque origine contractum, et a peccatis actualibus diversum. Illud fuit *causa*, istud *effectus*; et hoc proprie vocatur *originale*, et de eo in præsenti quæstione agitur.

Doctrinam catholicam circa peccatum originale sic exposuit Concilium Tridentinum in sessione V.

I. "Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in "paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, et justitiam, in qua consti-"tutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam prævaricationis hujusmodi

"iram, et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus "fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde ha- "buit imperium, hoc est, diaboli, totumque Adam per illam prævaricationis "offensam, secundum corpus, et animam in deterius commutatum fuisse; ana- "thema sit.

II. "Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini asserit "nocuisse; et acceptam a Deo sanctitatem, et justitiam, quam perdidit, sibi so- "li, et non nobis etiam eum perdidisse; aut inquinatum illum per inobedientiæ "peccatum, mortem, et pœnas corporis tantum in omne genus humanum trans- "fudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ; anathema sit.

III. "Si quis hoc Adæ peccatum, quod origine unum est, et propagatione, "non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium, vel per hu- "manæ naturæ vires, vel per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum "unius mediatoris Domini nostri Jesu Christi; anathema sit.

IV. "Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam "si fuerint a baptizatis parentibus orti; aut dicit in remissionem quidem pec- "catorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod re- "generationis lavacro necesse sit expiari ad vitam æternam consequendam; "anathema sit.

V. "Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptismate "confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli "totum id, quod veram, et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit "tantum radi, aut non imputari; anathema sit.

"Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, hæc sancta Sy- "nodus fatetur, et sentit: quæ cum ad agonem relicta sit, nocere non consen- "tientibus, et viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus, non valet: quin "imo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam ali- "quando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam Ca- "tholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in "renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis "autem contrarium senserit; anathema sit.

"Declarat tamen hæc ipsa sancta Synodus non esse suæ intentionis com- "prehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam, et imma- "culatam Virginem Mariam, Dei genitricem; sed observandas esse constitutio- "nes felic. record. Xisti Papæ IV, sub pœnis in eis constitutionibus contentis, "quas innovat.„

Errores. Existentiam peccati originalis *indirecte* inficiati sunt Gnostici, Carpocratiani, et Manichæi, qui originem mali, et hominis corruptionem, non a peccato Adami, sed a malo principio repetebant; et etiam Origenistæ et Præexistentianistæ, qui animæ depravationem provenire dicebant a peccatis actualibus non expiatis, ab anima commissis in vita præcedenti ante unionem cum corpore, quos sequuntur recentiores Spiritistæ.—*Directe* autem hoc dogma impugnarunt Theodorus Mopsuestenus, et Rufinus, sæc. IV, et postea Pelagius, monachus Britannus, sæc. V, et ejus discipuli Julianus, Ecclanensis Episcopus, et Cœlestius. Horum capitale dogma, et veluti cæterorum basis erat, ut verbis utamur Cœlestii, quod, "Peccatum Adæ ipsum solum læsit, et "non genus humanum: quod infantes, qui nascuntur, in eo statu sunt, in quo "fuit Adam ante prævaricationem: quod neque per mortem Adæ omne genus "hominum moritur, quia neque per resurrectionem Christi omne genus homi- "num resurgit: quod infantes, etsi non baptizentur, habent vitam æternam.„

Adversus hunc errorem opera S. Augustini et Africanorum Antistitum plura Concilia celebrata fuerunt. In synodo palestina Pelagius suum errorem anathematizavit, sed deinde discipulis suis respondit peccatum primi hominis nocuisse posteris non *propagatione*, sed *imitatione*, quatenus filii Adæ propriis actibus illum imitantur. Sed convicti pelagiani argumentis catholicorum, Adamum non fuisse moriturum, si non peccasset, docere cæperunt mortem corporis trahi per generationem ex Adamo, non vero peccatum, quod est mors animæ.

Eumdem errorem, sub initio sæculi VIII, Albanenses adoptarunt dicentes peccatum originale nihil esse, adeoque parvulos nulla originale labe maculatos nasci, et baptismo non egere. Sæculo XIII, Albigenses, sæculo XIV, Beguini et Neopelagiani in Britannia eidem errori adhæserunt. Inter novatores sæc. XVI, Pelagianorum errores renovarunt Zuinglius, Faber, Wesphalus, Hulder, aliique dicentes, peccatum originale nihil aliud esse quam morbum contagiosum, qui ex peccato primi hominis in nos redundat, non autem veram culpam, sed tantum propensionem ad peccatum; peccatum metonymice dictum, quatenus est effectus et causa peccati, vel etiam obligatio ad mortem: nullum autem reatum culpæ in infantibus agnoscebant, et hos etiam sine baptismo decedentes a damnatione penitus immunes pronuntiabant. Propagationem peccati originalis etiam negarunt Sociniani, Anabaptistæ, Quakeri, Arminiani, aliique. Tandem Rationalistæ omnes nostri ævi, cujuscumque denominationis sint, Pantheistæ, et Socialistæ totis viribus ostendere conantur doctrinam de peccato originali esse a divina revelatione alienam, humanæque rationi contrariam. Magni propterea interest contra tot adversarios dogma catholicum solidis argumentis defendere. Itaque sequentem statuimus propositionem:

PROP. PECCATUM ORIGINALE IN OMNES HOMINES TRANSFUNDITUR.

Argumenta ex Sacra Scriptura.

In primis in lib. Job, cap. XIV, 4, sic legitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu, qui solus es?* Quem locum sic vertunt LXX interpretes: *Nemo mundus a sorde; ne infans quidem, cujus est unius diei vita super terram.* Seu prout in hebraico textu habetur: *Quis dabit mundum de immundo? Non unus, etiamsi breves dies ejus.* Quod quidem intelligendum esse de immunditia spirituali seu peccato non vero de immunditia corporali, ut volunt Sociniani, sic probatur.—1. Job loquitur de immunditia, a qua solus Deus mundare potest; hæc autem est spiritualis, quæ afficit animam, a sorde enim corporis etiam homines mundare possunt.—2. Ibi loquitur de sorde, propter quam homo adducitur in judicium Dei, ut patet ex verbis immediate præcedentibus; *Et dignum ducis super hujuscemodi aperire oculos tuos, et adducere eum tecum in judicium?:* homines autem solum ob immunditiam spiritualem, seu ob peccatum judicio Dei subjiciuntur.—3. Scriptura sub nomine immunditiæ sæpe intelligit peccatum, ut Isaiæ LXIV, 6: *Facti sumus ut immundus omnes nos*, et in aliis pluribus locis (1): et etiam Patres verba Job de immunditia spirituali intellexerunt.

Insignis locus habetur in Psalmo L, 7, ubi David dicit: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* In textu autem hebraico expressius dicitur in numero singulari; *Ecce in iniquitate conceptus sum, et in peccato peperit me mater mea.* Et etiam in versionibus Chaldaica, Siriaca, et

(1) Vide quæ infra notantur, qu. LXXXVI, art. 1 et 2.

Arabica, *iniquitas* et *peccatum* in singulari ponuntur. Luculentissimum hic habetur testimonium de transfusione peccati originalis, nam, ut ait Calmet; "Homo in peccato conceptus, corruptione et iniquitate concretus, ex ipso ma- "tris ventre peccator, quid aliud est quam homo in peccato originali con- "ceptus?„ Ideo S. Patres passim hoc loco usi sunt ad ostendendam propagationem peccati originalis. Nos brevitatis gratia sequentes tantum adducimus. S. Ambrosius in lib. I. de Pœnitentia, cap. 13, sic ait: *Omnes sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, dicente David; Ecce in iniquitatibus*, etc. Et S. Gregorius M. in lib. IV, Moralium, num 3: *Unusquisque cum primi parentis culpa concipitur, dicente propheta; Ecce in iniquitatibus*, etc. Igitur peccatum illud, in quo homines concipiuntur, non est actuale in puero, ut per se patet, nec est peccatum parentum: talis enim interpretatio tum traditioni Patrum, tum etiam contextui prorsus repugnat; nam in toto Psalmo David sua, et non aliena peccata accusat, et varias rationes affert, ut sibi veniam imploret. Merito proinde S. Augustinus, Enarrat. in Psal. L, num 10, inquit: *Suscepit personam generis humani David, et attendit omnium vincula: propaginem mortis consideravit, originem iniquitatis advertit, et ait: Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum. Numquid David de adulterio natus erat? De Jesse viro justo et conjuge ejus: Quid est quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur ex Adam?*—Augustinus item argumentum petit ex circumcissione, quæ pro infantibus masculis ad delendum peccatum originale et ad salutem obtinendam necessaria declaratur.

Sed multo clarius et expresius hoc dogma in Novo Testam. proponitur. Celebre est illud Apostoli ad Rom. v, 12: *Sicut per unum hominen peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt:* Rursum v, 17: *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ;* et v. 19: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita per unius obeditionem justi constituentur multi.* Quare sibi semper constans Apostolus I. Cor. XV. 22: *Sicut in Adam*, inquit, *omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur.* Demum aliis prætermissis, II. Cor. v. 14: *Unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est Christus.* Quibus præmissis, ait Perrone, sic ratiocinamur.—1. Apostolus in adductis locis loquitur de quodam peccato, per quod omnes homines facti sunt peccatores, ac proinde morti obnoxii: *In quo omnes peccaverunt*, etc. Atqui ejusmodi peccatum non potest esse actuale uniuscujusque voluntate patratum, cum etiam infantes sint morti obnoxii et sæpe moriantur, antequam quidpiam boni vel mali propria voluntate patrare potuerint; ergo est peccatum originale.—2. Ut ex iisdem testimoniis patet, Apostolus perpetuam antithesim instituit inter Adam et Christum, inter inobedientiam Adæ et obedientiam Christi, ac proinde affirmat, nos constitui peccatores per Adam, justos per Christum; atqui nos vere et proprie in Christo et per Christum justi efficimur; ergo vere et proprie in Adam et per Adam efficimur peccatores.— 3. Juxta Apostolum non solum nos vivificabimur per Christum quoad corpus per futuram resurrectionem, sed etiam nunc vivificamur per justificationem quoad animam; ergo non solum quoad corpus in Adam et per Adam mortui sumus, sed etiam quoad animam per peccatum; atqui hoc peccatum ex dictis non potest esse actuale; ergo originale est.—4. Hæc autem non tantum confirmantur ex repetitis illis vocibus: *In quo omnes peccaverunt; in Adam omnes moriuntur; in omnes homines in condemnationem;* sed præterea ex mente Apostoli qui ostendere nititur per argumentum, ut vocant,

ad hominem adversus Judæos, qui admittebant omnium hominum condemnationem ob unius Adæ peccatum, omnes homines justificari ob unius merita Jesu Christi, ut fatentur Michaelis, Roseumuller, Chr. Fr. Ammon, qui ostendunt, Judæorum fuisse opinionem, peccatum Adami causam extitisse omnis moralis corruptionis omniumque calamitatum. Porro ex Apostolo justificantur in Christo etiam infantes; ergo etiam infantes peccato obnoxii nascuntur.

Idem apostolus ad Ephes. II, 3, scribit: *Eramus nos omnes natura filii iræ, sicut et cæteri.* In quæ verba S. Augustinus, tract. XLIV in Joan. ait: *Quomodo natura, nisi quia primo homine peccante vitium pro natura inolevit?* Quem locum sic S. Thomas explicat, lect. I: *Eramus natura, idest, per originem naturæ; non quidem naturæ, ut natura est, quia sic bona est, et a Deo, sed naturæ, ut vitiata est, filii iræ, id est, vindictæ, pœnæ, et gehennæ: et hoc sicut cæteri, id est, gentiles.* "Locus est insignis adversus Pelagianos, et quicumque peccatum "originale negant ait Calvinus: nam quod naturaliter inest omnibus, id certe "originale.„

Sed objiciunt adversarii cum Pelagianis, Apostolum in citata epistola ad Rom. loqui de peccato imitationis. Ad quod respondemus cum S. Thoma, lib. IV, contra Gent. cap. 50: "Non potest dici quod per unum hominem in mun"dum peccatum intravit per modum imitationis, quia sic peccatum non per"venisset, nisi ad eos qui peccando primum hominem imitantur; et, quum mors "per peccatum in mundum intraverit, non perveniret mors nisi ad eos qui pec"cant in similitudinem primi hominis peccantis. Sed ad hoc excludendum "Apostolus subdit, quod *regnavit mors ad Adam usque ad Moysem, etiam in "eos qui non peccaverunt in similitudinem prævaricationis Adæ.* Non ergo inte"llexit Apostolus quod per unum hominem peccatum in mundum intraverit "per modum imitationis, sed per modum originis.„

Objiciunt præterea illud *in quo*, non intelligendum esse in sensu relativo, scilicet, *in quo Adamo*, sed in sensu causali, scilicet, *eo quod, quia, quatenus*, adque ideo non de originali, sed de peccatis actualibus Apostolum loqui.— Sed lectionem in sensu relativo "usurparunt, ait Mazzella, antiquæ versiones, "auctoritas quatuor Conciliorum, vetusti Patres latini et græci, et commu"nissime catholici interpretes et doctores.„ Sed data etiam illa Erasmi, Clerici, Wetstenii aliorumque interpretatione seu versione, nihil contra nos erui posse sic ostendit Muratorius: "Fingamus, ait, Apostolum dicere:„ Sic et in omnes homines mors pertransiit, *quia* omnes peccaverunt: "non hic de solis "peccatis actualibus loqui Paulus potest... nam, cum dicat morti omnes homi"nes esse obnoxios et reapse mori hac de causa, quod omnes peccarint, cer"tumque sit, infantes nullius actualis peccati reos sæpe de vita decedere, ne"cesse est, ut aliquod peccatum sit vel in ipsis infantibus, cujus causa malum "istud subeant.„

Instabant etiam Pelagiani, Apostolum non dicere per unius hominis inobedientiam *omnes* constitutos fuisse peccatores, sed tantum *multos*, eos nempe qui ipsius peccatum imitantur; sicut per Jesum Christi obedientiam non *omnes*, sed tantum *multi*, justificantur, illi nempe qui beneficio ejus redemptionis utuntur.—Sed compertum est voces *multi, omnes, plures*, promiscue usurpari ab Apostolo, nam ut ait S. Augustinus, *ipsi sunt multi qui et omnes.* Universaliter autem voces *multi, multos*, etc. ab Apostolo hic usurpari, non autem sensu restrictivo ex ipso contextu evincitur. Est etiam hebraismus in dictione οἱ πολλοί, cum articulo, denotans totam seu universam multitudinem, totum genus humanum, ut fatetur Rosenmüller. Quod si non omnes mortis Christi beneficium recipiunt, id non provenit ex defectu meritorum Christi, sed ex defectu homi-

num qui non adimplent conditiones necessarias, ut merita Christi ipsis applicentur: sicut ad explendam sitim, necesse est ire ad fontem.

Quod autem dicitur; *multo magis gratia Dei et donum unius hominis Jesu Cristi in plures abundavit,* non refertur per comparationem ad personas, sed per comparationem ad *delictum*, ita ut sensus sit donum Christi redemptoris per se majus et utilius beneficium esse, quam delictum Adami fuerit pernitiosum. Nam ut ait Perrone, antithesis hic instituitur inter duo capita, carnale et spirituale, ita ut quemadmodum omnes, qui secundum carnem ex Adamo generantur, peccatores nascuntur, sic omnes qui secundum spiritum regenerantur in Christo, justi effciuntur, non imitatione, ut patet, sed regeneratione. Ideo Apostolus concludit v. 20: *Ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

Alias objectiones omittimus.

Argumenta ex Sanctis Patribus.

Pelagiani ac Sociniani ausi sunt dicere S. Augustinum invexisse doctrinam de peccato originali: cui iniquæ accusationi respondebat S. Doctor: *Non ego finxi originale peccatum, quod catholica fides credidit antiquitus.* Ideo testimoniis Patrum Augustino anteriorum rem totam conficiemus.

Inter Patres græcos habemus sæc. II, S. Justinum, qui in Dialogo cum Triphone docet: Christum voluisse baptizari et crucifigi, *non quod ipse his rebus indigeret, sed pro humano genere, quod ab Adamo in mortem, et serpentis fraudem inciderat.* Eodem, sæculo Tatianus in Orat. cont. Græcos: *Non facti sumus,* inquit, *ut moreremur, sed nostra culpa morimur: perdidit nos libera voluntas; servi facti sumus qui liberi eramus, per peccatum venditi sumus.* Quæ propositio, cum generalis sit, ac sese extendat etiam ad parvulos, qui non nisi per peccatum originale propria culpa mori dici possunt, patet non de peccato personali, sed de originali loqui Tatianum. S. Irenæus lib. III, adversus Hæres. cap. 20, ait: Christum nobis salutem præstitisse, *ut quod perdideramus in Adam hoc in Christo Jesu reciperemus... quia sine Christo impossibile erat, ut salutem perciperet qui sub Adæ peccato ceciderat.* Et postea lib. V, cap. 16: *Deum in primo Adam offendimus, non facientes ejus præceptum, in secundo autem Adam reconciliati sumus obedientes usque ad mortem facti.* S. Athanasius in Psalm. L, num. 7, scribit: *Omnes qui ex Adamo oriuntur, in iniquitatibus concipiuntur, proavi sui damnatione collapsi.* S. Joannes Chrysostomus in Epist. ad Olimpiam: *Quando Adam peccavit illud grande peccatum, et omne genus hominum in communi damnavit, de mœrore pœnas luebat.* Alia testimonia omittimus: non enim necesse est ipsa multiplicare, cum omnes Patres hanc doctrinam profiteantur. Ipse S. Augustinus in lib. I, contra Julianum, plura præcedentium Patrum testimonia protulit; et quidem ex Occidentali Eclesia nominavit S. Irenæum, Reticium, Augustoduni Episcopum, S. Hilarium, S. Ambrosium; ex Orientali vero, S. Gregorium Naciancenum, S. Basilium, S. Joannem Chrysostomum, Episcopos quatuordecim, qui Pelagio judices præsederunt in Synodo Diospolitana, etc.

Adversarii plura objiciunt testimonia Patrum; sed in re tam luculenter demonstrata ex Scriptura et Traditione, etiamsi aliqui dissentirent, eorum dissensus nec veritatem dogmatis, nec firmitatem demonstrationis ullo pacto infirmarent: ipsi potius esse relinquendi. Ad eorum vero objectiones solvendas hæc prænotanda sunt.—1. Prioribus Ecclesiæ sæculis disseminari cœperat error Platonicorum et Origenistarum, qui animas, ob peccata in anteriori vita patrata, in corporibus inclusas asserebant. Patres hunc errorem impugnantes,

aliquando peccatum originale negare videntur, cum tamen solum negent peccata in priori vita commissa.—2. Fuit etiam error Gnosticorum et Manichæorum, qui substantiam in se malam admittebant, et corruptionem hominis a malo principio repetebant: et huic tantum errori se opponunt Patres, dum hominis corruptionem rejiciunt, sed doctrinæ de peccato originali nequaquam adversantur.—3. Patres caute semper distinxerunt peccatum originale a peccatis actualibus, et hæc solum negant, dum infantes innocentes, sive immunes a peccatis dicunt. Ita ex. gr. intelligendæ sunt plures propositiones S. Joannis Chrysostomi, quem præsertim sibi favere Pelagiani jactabant.—4. Ipsi Patres, quorum testimonia objiciuntur, aliis locis aperte docuerunt existentiam peccati originalis; ex his ergo locis alia quæ difficultatem aliquam præseferunt, explicanda sunt.—5. Denique notavit jam S. Augustinus aliquos Patres, antequam catholicum dogma publice a Pelagianis impugnaretur, liberius fuisse locutos, nec tam accuratis terminis usos fuisse, quibus postea doctrina catholica exposita est, cum certi essent se catholico sensu ab omnibus intelligi. Qui Patrum vindicias fusius prosequi cupit, adeat Bellarminum, de Amiss. Grat. et Statu Pecc. lib. IV, cap. 9.

Argumenta ex præscriptione.

Doctrinam de peccato originali viguisse jam in Ecclesia ante exortam hæresim Pelagianam, constat ex ipsa hujus hæresis historia. Cum enim Pelagius et Cœlestius probe noscerent catholicos eorum hæresim exhorrere, usi sunt verbis ambiguis, ita ut in Synodo Diospolitana catholici habiti sint. Quinimo, Pelagiani timuerunt, ne, si doctrinam suam palam proferrent, a plebe lapidarentur: cujus rei testis est Hieronymus, qui in Dialog. cont. Pelag III, n. 17, inducit Critobolum, partes pelagianorum sustinentem, qui ita loquitur: "Cogis "me, ut ad illud invidiosum veniam, et dicam tibi; ¿Quid enim (infantes), pec- "caverunt? Ut statim in me populorum lapides conjicias, et quem viribus "non potes, voluntate interficias„.—Cui catholicus respondet: "Ille hæreticum "interficit, qui esse hæreticum patitur. Cæterum nostra correptio vivificatio "est, ut hæresi moriens, vivas catholicæ fidei„. Statim vero ac hæresis pelagiana apparuit, eam omnes christiani orbis Ecclesiæ exhorruerunt atque damnaverunt: S. Hieronymus, S. Augustinus, Concilia, Romani Pontifices eam impugnarunt. Ab anno 412 usque ad 431 viginti quatuor Concilia in causa Pelagianorum celebrata sunt. Præcipua fuerunt Carthaginense, an. 412, Diospolitanum in Palæstina, Milevitanum II, et aliud Carthaginense, an. 416, quæ duo ultima ab Innocentio I, in concilio Romæ coacto confirmata sunt: et deinde Synodus plenaria Episcoporum Carthagine habita, anno 418, ubi summo consensu anathema dictum est in eos, qui affirmarent; *parvulos nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur*; et ratio additur: *Quoniam non aliter intelligendum est, quod ait Apostolus;* Per unum hominem, etc., *nisi quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit.*— Concilium Ephesinum priorum definitiones confirmavit can. 4, dicens: *Si qui clericorum defecerint, et ausi fuerint vel privatim vel publice, quæ sunt Nestorii, aut Cœlestii sapere, sancitum est a Synodo istos quoque depositos esse.* Cum autem nihilominus sæculo VI, nonnulli orthodoxam veritatem corrumpere tentarent, Concilium Arausicanum II, an. 529, eos damnavit, doctrinam proponens iisdem pene verbis, quibus postea Concilium Tridentinum illam definivit contra novatores, ut superius habetur, pag.

Constat etiam antiquiores hæreticos Arianos, Novatianos, Apollinaristas,

Donatistas, etc. quamvis in aliis fidei capitibus tum sibi invicem, tum Ecclesiæ catholicæ adversarentur, tamen in dogmate de peccati originalis propagatione, tum inter se, tum cum catholicis consensisse. Si Stus Augustinus hanc doctrinam per universam Ecclesiam propagasset, ut adversarii effutiunt, nonne Donatistæ, quos S. Doctor pro aliis erroribus strenne insequebatur, præcipue obstitissent, et contra talem novitatem reclamassent? Sed hoc nullibi factum est. Neque Ecclesia Græca, perpetua Latinæ æmula, aliquid opposuit, sed illius decreta suscepit et approbavit. Fides de peccato originali in Ecclesia græca, etiam post lugendum schisma semper conservata est.

Argumenta ex ratione theologica.

Quæ modo diximus ex sequentibus rationibus theologicis confirmantur.

Universalis fuit Ecclesiæ praxis, quæ ab ipsa ætate apostolica obtinuit, baptizandi infantes "*in remissionem peccatorum*„, ut dicitur in symbolo Nicæno-Constant: quam praxim numquam Pelagiani inficiare ausi sunt. Baptismus enim profitebatur omnibus necessarius ad salutem. Ex qua praxi et necessitate Stus. Thomas, (cont. Gent. lib. IV, cap. 50) hoc argumentum eruit: "Exhibetur autem baptismus secundum communem Ecclesiæ consuetudinem, pueris recenter natis. Frustra igitur exhiberetur, nisi in eis esset aliquod peccatum. Non est autem in eis peccatum actuale, quia carent usu liberi arbitrii, sine quo nullus actus homini in culpam imputatur. Oportet igitur dicere in eis esse peccatum per originem traductum, quum in operibus Dei et Ecclesiæ nihil sit vanum et frustra. Si autem dicatur quod baptismus infantibus datur, non ut a peccato mundentur, sed ut ad regnum Dei perveniant, quò perveniri non potest sine baptismo (quum Dominus dicat: Nisi quis renatus fuerit ex qua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei; Joan. III. 5.), hoc vanum est. Nullus enim a regno Dei excluditur nisi propter aliquam culpam. Finis enim omnis rationalis creaturæ est, ut ad beatitudinem perveniat, quæ esse non potest nisi in regno Dei; quod quidem nihil est aliud quam ordinata societas eorum qui divina visione fruuntur, in qua vera beatitudo consistit, ut patet ex his quæ sunt ostensa (lib. 3. c. 37. et seqq.) Nihil autem a fine suo deficit nisi propter aliquod peccatum. Si igitur pueri nondum baptizati in regnum Dei pervenire non possunt, oportet dicere esse in eis peccatum. Sic igitur, secundum catholicæ fidei traditionem, tenendum est homines nasci cum peccato originali.„ Hoc argumentum magna eruditione illustrat De Rubeis (De Pecc. Orig. c. 27.-29.)

Alia ratio petitur ex redemptione per Christum. Nam Christus pro omnibus omnino hominibus, nullo excepto, mortuus est, ut in I tomo, app. VII, ostendimus. Sed ut ait Apostolus, II Cor. v. 14: *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt: et pro omnibus mortuus est Christus.* Ex quibus verbis S. Augustinus in lib. I Operis Imperf. cap. 64, sic Pelagianos premebat: *Concluclusio hæc Apostoli invicta est, ac per hoc quia et pro parvulis mortuus est, profecto etiam parvuli mortui sunt.* Et in libro II, n. 163: *Clamat Apostolus*; ergo omnes mortui sunt, et pro omnibus mortuus est, *et vos* (pelagiani) *reclamatis*; *Non sunt mortui parvuli. Clamate et quod sequitur; ergo non pro illis mortuus est.* Ostendit etiam, Apostolum non loqui de morte corporis, quia hanc non abstulit Christus, sed de morte animæ per peccatum, et concludit: *Quia non in corpore, restat ut in peccato esse mortuos omnes, si pro omnibus Christus mortuus est, nemo neget, nemo dubitet, qui se non negat aut dubitat esse christianum.*

Argumentum philosophico-theologicum.

Ipsa ratio, jam supposita revelatione, ex ipsa consideratione præsentis hominum status ad peccatum originale admittendum impellitur. Nullus enim philosophus negare potest, quod continua experientia testatur, omnes homines, infirmitatibus, morbis, concupiscentiæ, ac demum morti subjectos esse. Absolute quidem rationi non repugnat, Deum protoparentes in eo statu creasse, in quo posteri nascuntur, quoniam ipse nemini aliquid debet: sed tamen negari non potest, notioni bonitatis divinæ, quam mens humana tum ex idea entis perfectissimi, tum ex consideratione Universi, tum ex historia creationis, haurit, multo magis convenire sententiam, qua dicitur hominem a Deo perfectiorem et feliciorem creatum, ex propria culpa in statum deteriorem delapsum esse.

Ipsa sana ratio deprehendit, hominem in hunc finem conditum esse, ut veritatem cognoscens perfectam moralitem sectetur, et sic felicitatem promereatur. Tamen quilibet homo in se ipso experitur funestam propensionem ad malum, et se per stimulos inferioris partis a exercenda moralitate ac proinde a fine suo fortiter retrahi, atque ad actiones moralitati contrarias vehementer incitari, juxta illud Apostoli, Rom. VII, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati, quæ est in membris meis.* Ex quo facile patet proclivitatem ad malum esse contrariam naturæ hominis, ut primum a Deo factus est: et tamen est *universalis*, quia semper, ubique, et in omnibus reperitur; est *connata*, quia in primis pueritiæ annis se prodit; est denique *originaria*, quia cum natura a parentibus ad posteros propagatur. Ergo ad deordinationem in natura violenter illatam referenda est, quæ nulla alia nisi peccatum originale assignari potest.

Et sane philosophi ad hanc inordinationem explicandam frustra laborarunt, et in diversas sententias abierunt. Nonnulli cum Platone dixerunt, animas ob peccata in præcedenti vita commissa in corpora velut in carceres detrusas fuisse; alii cum Pythagoricis transmigrationem animarum adstruxerunt; Manichæi duo principia ponentes, hominem a principio malo vel productum vel corruptum dixerunt; Cicero ipsam naturam accusavit, quam cæterorum animalium benignam matrem, hominis vero novercam dixit. Hæc autem omnes, et similes sententiæ, ut suis locis dicimus, absonæ sunt. Inter recentiores Kant nullam innatam propensionem ad malum admittit, sed ex abusu libertatis provenire ait. Ast unde fit, ut homines sua libertate frequentius male quam bene utantur?—Fichte corruptionem, seu vitiositatem hominis repetit ex limitatione naturæ: sed sola limitatio difficultatem non solvit, quia in natura limitata ratio sufficiens non invenitur, cur facilius et promptius ponantur actiones malæ quam bonæ. Schelling ad errorem præexistentiæ aliquo sensu accedit, dicens proclivitatem ad malum esse effectum cujusdam actus intelligibilis et mystici ante nostram apparitionem in hoc mundo. Muller, Steffens, Leroux, Laurent, et secta Spiritistarum cum Platonicis magis vel minus conveniunt, et ad præexistentiam confugiunt. Sed hæ sententiæ penitus absurdæ ne quidem difficultatem tangunt: agitur enim de inordinatione morali, quæ in omnibus hominibus est formaliter eadem, cum tamen insanum sit supponere omnes homines in vita præcedenti æqualiter peccasse. Nonnulli denique dicunt, talem inordinationem necessario sequi ex conjunctione animæ cum corpore, *quod aggravat animam.* Sed hoc est, effectum pro causa ponere. Graviter etiam falluntur, quia materia *ex se* spiritui seu principio activo repugnare non potest, sed illi potius obedire; et aliunde inordinatio præcipue in parte nostra imma-

teriali residet. Dicendum est ergo de his philosophicis opinionibus, quod jam merito S. Augustinus, in lib. IV cont. Julian, cap. 12, de Tullio scripsit: *Rem vidit, causam nescivit; latebat eum, cur esset grave jugum super filios Adami, quia sacris Litteris non eruditus ignorabat peccatum originale* (1).

PROP. II.—DOGMA DE PECCATI ORIGINALIS PROPAGATIONE RECTÆ RATIONI NON ADVERSATUR.

Cum ex dictis apertissime constet dogma de peccato originali esse divinitus revelatum, hoc per se sufficit, ut certi simus nihil illud continere, quod rectæ rationi repugnet. Nam, ut ait Concilium Vaticanum; *Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest, cum idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit.*—Hoc etiam patet, quia omnes difficultates, quas adversarii contra hoc mysterium opponunt, sufficienter soluuntur.

Sed magis directe probatur, quia nulla est repugnantia nec ex parte Dei, nec ex parte hominis. Et quidem, ait Mazzella, (De Deo Creant, disp. V, art. 8), si catholica doctrina de peccati originalis propagatione, ejusque natura et effectibus, rite intelligatur, hand difficile ostenditur præsentem providentiæ ordinem, in quo peccato infecti miseriisque obnoxii nascuntur quicumque ex damnato primo stipite statuta lege descendunt, nihil præseferre, quod divinis justitiæ, sapientiæ ac bonitatis attributis ullo modo repugnet.

In primis *quod Dei justitiam.* Justitia Dei, opponunt adversarii, non permittit ut innocentes ob peccatum alienum puniantur.—At vero meminisse debemus, juxta catholicam doctrinam, peccatum *actuale* fuisse solius Adam; et nobis tantum peccatum *habituale* imputari, quod in privatione gratiæ consistit.—Unum peccare et omnes constitui peccatores, juxta doctrinam catholicam significat, caput committere unum actum peccati, et membra privari gratia sanctificante humanæ naturæ per se indebita. —Omnes puniri, significat omnes subjici doloribus, infirmitati, morti, rebellioni concupiscentiæ, etc. a quibus omnibus exemptio non erat naturæ debita.

Itaque si qua esset in hoc repugnantia cum divina justitia, ea tota repetenda esset, vel ex eo quod Deus indebita justitiæ originalis dona conferens humanæ naturæ, conditionem apposuit, ut Adam, in quo illa accipiebamus, eadem servaret, vel ex eo quod conditione non servata, iisdem donis spoliata mansit humana natura. Sed neutrum dici potest, nam dona illa erat prorsus gratuita: aliunde dona quæ alteri conceduntur sub aliqua conditione, justissime auferuntur, si conditio non servetur, ut in casu nostro evenit. Sicut si rex det feudum militi, transiturum per ipsum ad hæredes, si miles contra regem peccat, et feudum mereatur amittere, non potest postmodum ad ejus hæredes devenire.

Quoad sapientiam. Si quid Dei sapientia postulat in operibus ad extra, illud est ut media accommodet fini, quem ipsi præstituit: at quis umquam demonstrabit permissionem peccati Adæ cum effectibus qui inde prò Adamo et tota ejus posteritate consequuntur, fini quem sibi Deus præstituit, repugnare? Nam dato etiam peccato originali, et finem convenientem homini assignavit, et media ad illud assequendum contulit.

(1) Vide nostrum opus: *La Pluralidad de existencias del alma, ante el sentido comun,* cap. XI, ubi fuse hoc argumentum evolvitur.

Quoad bonitatem. Simili fere modo ratiocinamur, nam Deus libere bonitatem suam communicat, eo gradu quo vult: et cum omnia ad ejus gloriam tamquam ultimum finem ordinentur, clare patet dogma peccati originalis nihil continere quod divinam bonitatem dedeceat: imo valde extollitur, si animo recolatur ordo redemptionis, quem ad reparandam naturam humanam perditam in Adam, Deus instituit, ex quo fit, ut etiam ipsa mala in verem ipsius hominis felicitatem redundent.

Sed nec ex parte hominis peccatum originale rationi repugnat. Nam elevatio primi status, ut jam dictum est, ei non erat debita: potuisset ergo a Deo creari talis qualis nunc nascitur (1). Si autem nihil est quod cum divinis attributis pugnet in eo quod humana natura absque peccato tot miseriis ab initio fuerit obnoxia, a fortiori nihil erit contra divina attributa si homo iisdem subjiciatur propter peccatum, ut per se patet. "Igitur, ait Perrone, homo per pec-"catum non amisit nisi ea, quæ superaddita a Dei liberalitate illius naturæ "fuerant: seu, quod idem est, homo per peccatum ad eum se redegit statum, in "quo absolute creatus fuisset, si Deus cætera dona minime addidisset, tum pro "hac, tum pro altera vita. Differentia inter naturam in *puris naturalibus* et na-"turam *lapsam* tanta est, ut exponit Cajetanus, quanta est inter personam nu-"dam ab initio et personam expoliatam... Sicut enim persona nuda et persona "expoliata non distinguuntur in hoc, quod una sit magis aut minus nuda, ita "natura in puris naturalibus et natura expoliata gratia et justitiæ originali non "differunt per hoc quod altera earum sit magis aut minus in naturalibus des-"tituta... Sed quantum ad rationes rerum magna differentia est, quia sicut in "persona nuda, nuditas negationis rationem habet, in expoliata vero habet ra-"tionem privationis vestis debitæ conservari... ita defectus animæ et corporis "naturæ in puris naturalibus nec culpæ, nec pœnæ, nec vulnerum rationem ha-"bent, sed naturalium conditionum: in natura autem lapsa habent rationem "corruptionum, vulnerum, pœnæ et culpæ in parte susceptiva illius.„

Quod si status ille, qui in alia hypotesis fuisset *conditio puræ naturæ*, nunc habet rationem *naturæ peccatricis, lapsæ* ac *depravatæ*, ideo est, quia a peccato personali Adæ seu primi parentis inductus est. Hinc in iis, qui nascuntur ex Adam, defectus gratiæ habet, ut diximus, rationem privationis *rei debitæ*, seu peccati; defectus vero integritatis habet rationem pœnæ seu effectus peccati. Quare in præsenti conditione nomina *peccati* et *pœnæ* sunt relativa ad statum elevationis et integritatis, et ideo sunt peccatum et pœna non in se, sed quia relationem habent ad peccatum Adami: contrarium autem damnatum fuit in prop. 47 Baji, quæ ita se habet: *Peccatum originis veram habet rationem peccati sine ulla ratione ac respectu ad voluntatem, a qua originem habuit.*

Quæ omnia plenius infra patebunt ex iis, quæ de peccati originalis essentia seu natura dicenda sunt.

Qua ratione peccatum originale sit voluntarium.

Ex damnatione prædictæ propositionis Baji infertur peccatum originale habere rationem voluntarii per relationem ad Adami voluntatem, a qua originem habuit. Ad cujus intelligentiam hæc notanda sunt.

Peccatum actuale semper requirit advertentiam et liberum voluntatis con-

---

(1) Vide quæ infra notantur qu. LXXXV, per tot.

sensum; peccatum autem habituale non est voluntarium formaliter, sed terminative, seu virtualiter, et in causa, quatenus est terminus et effectus peccati actualis. Peccatum habituale remanet in anima ex actu transacto, ratione cujus homo dicitur peccator, non sicut habitus, sed sicut privatio gratiæ et justitiæ, ad quam consequitur macula seu labes animæ, ut infra qu. LXXXVI dicetur, quæ constituit veram peccati rationem. Voluntarium dicitur, non ad instar actionis quæ a libera voluntate proficiscitur, sed ad instar effectus qui pravam actionem consequitur, aut ad instar termini in quem ducit actio prava.

Quamvis autem vera ratio peccati inveniatur tum in peccato *personali*, tum in peccato originali, non eadem omnino voluntarii ratio quærenda est in utroque. Peccatum habituale personale certe est voluntarium per relationem ad liberum actum illicitum ipsius personæ, quæ in peccato manet: peccatum vero originale certe est voluntarium per relationem ad liberam transgressionem Adami, *in quo omnes peccaverunt*. Ad culpam personalem requiritur voluntas personæ; ad culpam vero *naturæ* non requiritur nisi voluntas in natura illa.

Quisque autem videt hanc relationem peccati originalis ad voluntatem primi parentis *intrinsecam* esse seu essentialem, et non *extrinsecam*; sicut relatio peccati habitualis *personalis* ad voluntatem ipsius personæ, in qua manet, est intrinseca et essentialis. Unde concludit D. Thomas in II Sent. dist. 30, q. I. art. 2: "Dicendum quod defectus illius originalis justitiæ, quæ homini in sua "creatione collata est, ex voluntate hominis accidit, et sicut illud naturæ do- "num fuit, et fuisset in totam naturam propagatum, homine in justitia persis- "tente, ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi, "privatio et vitium naturæ: ad idem enim genus privatio et habitus referun- "tur. Et in quolibet homine rationem culpæ habet ex hoc quod *per volun- "tatem principii naturæ*, id est, primi hominis, inductus est talis defectus (1).„

Atque ideo SS. Patres docent peccatum originale in nobis esse peccatum *alienum*, quatenus commissum voluntate Adami et non nostra; *nostrum* autem esse, tum quia nobis vere inest, tum quia ab Adamo eamdem naturam per generationem accipimus. Ita S. Augustinus in lib. IV Operis Imp. n. 105, scribit: *Non hoc (in quo omnes peccaverunt), dicitur propter arbitrium singulorum, sed propter originem seminis, unde omnes futuri erant. Secundum quam originem omnes in illo uno erant: et hi omnes unus ille erant, qui in seipsis nulli adhuc erant.*

Et quidem, ut ait Sylvius, Adam fuit a Deo constitutus caput in esse tum *naturali*, tum *morali* omnium eorum qui ab eo descensuri erant seminaliter, hoc est, per seminalem propagationem, seu per vim activam seminis: et propterea omnes Adæ posteri sic ab eo descendentes, considerandi sunt tamquam unum corpus, cujus ipse Adam sit caput et principium, atque ita gerens personam totius humanæ naturæ ex eo seminaliter propagandæ; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo, sicut etiam Porphirius dicit quod *participatione unius speciei plures homines sunt unus homo*. Præterea justitia originalis collata fuerat Adamo tamquam *capiti humani generis*, non solum scilicet pro *ipsius persona*, sed etiam pro *tota illa natura*, cujus erat caput: et propterea, quemadmodum ab ipso quoad *esse naturale* pendebat, ut

(1) Recole etiam quæ ipse S. Doctor dicit supra in hac ipsa quæstione LXXXI, art. 1 in corp.

natura humana propagaretur et derivaretur ad posteros, ita etiam ab eo tanquam a morali agente pendebat, ut justitia in qua erat constitutus, ad ipsius posteros transiret. Igitur voluntas Adami, considerati in ratione capitis, erat quodammodo voluntas posterorum ejus, ita ut quidquid ille sic vellet, ipsi etiam vellent, non quidem propria et personali sua voluntate, sed communi, voluntate nimirum sui capitis. Dico, *in ratione capitis*; sicut enim dignitas capitis non conveniebat Adæ quantum ad omnes omnino actus suos, sed solum quantum ad illos ex quibus pendebat conservatio vel amissio justitiæ originalis, seu status innocentiæ, quatenus illa erat donum totius naturæ, ita voluntas Adami non erat voluntas posterorum ejus quantum ad quidlibet, sed quantum ad velle ea, ex quibus status ille conservaretur vel amitteretur.— Quando ergo Adam peccavit, omnes nos eramus in illo tanquam ejus membra, vel tanquam quoddam corpus cujus ipse erat caput; et propterea peccante ipso, in eo peccabamus omnes.

Cæterum probe notandum est, has explicationes et similes nullatenus ad dogma pertinere, sed referendas esse ad placita scholarum, quæ ab Ecclesia nec approbari nec rejici solent, in quibus dissensus licitus est.

APPENDIX XXIV.

(AD EJUSDEM QUÆSTIONIS ART. 3.)

DE IMMACULATA CONCEPTIONE B. MARIÆ VIRGINIS.

Licet de lege communi omnes homines ab Adam naturali via descendentes peccato originali infecti nascantur, tamen B. Virgo Maria, Deigenitrix, speciali privilegio a tali lege excepta est, et ab omni originali culpa immunis præservata in primo instanti suæ conceptionis. Hæc est veritas fidei a Pio IX, unanimi totius orbis catholici plausu solemniter definita, die 8 Decembris, anni 1854, dicens: *Doctrinam quæ tenet Beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ Conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem, esse a Deo revelatam, atque ideirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam.*

Igitur ad eam breviter enucleandam sequentem statuimus propositionem.

PROP. BEATISSIMA VIRGO MARIA A PECCATO ORIGINALI PENITUS IMMUNIS FUIT.

Prius quam ad probationes accedamus hæc notanda sunt.

1.° Hic agitur de conceptione *passiva* adæquata, quæ etiam vocari solet *animatio*; seu de primo illo instanti, quo anima B. Maria Virginis a Deo creata et in corpus infusa est: adeoque nullum fuit temporis momentum, quo B. Virgo sancta et immaculata non extiterit.

2.° Cum dicitur B. Virginem fuisse ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem, intelligendum est *positiva ratione*, quatenus in primo instanti ornata fuerit gratia sanctificante, quæ est justitiæ ac sanctitatis forma: nam in præsenti providentiæ ordine non datur status medius inter statum peccati et statum gratiæ.

3.° Dicitur fuisse præservatam *intuitu meritorum Christi*, ut intelligatur B. Virginem non excludi a communi redemptione per Christum, sed eam prorsus fuisse sanguine Christi redemptam, non quidem redemptione *reparativa*, qua quis *liberatur* a malo, in quod inciderat, sed redemptione *præservativa*, qua Christus illi meruerit præservationem a culpa originali, in quam incurrisset, nisi per ejus merita præventa fuisset.

4.° Dicitur *singulari Dei gratia et privilegio*, ut intelligatur gratuitò exemptam fuisse a communi humani generis ruina, licet habuerit quoddam debitum ut in illa comprehenderetur, nisi ex tali singulari favore præservata fuisset. Hoc autem *debitum* contrahendi peccatum originale, B. Virginem habuisse theologi fatentur; alii quidem *proximum*, quatenus inclusa fuit in illa generali lege, qua Adam constitutus fuit caput morale totius humanitatis; alii vero *remotum*, situm in ortu ab Adamo per viam naturalis generationis, absque inclusione in illa lege. Nonnulli tamen Scotistæ dicunt Mariam nec quoad debitum peccato originali obnoxiam fuisse; sed longe plures tale debitum agnoscunt.

Quibus præmissis, hæc singularis B. Mariæ prærogativa sequentibus argumentis probatur.

Insignis est locus Genes. III, 15, ubi Deus serpentem, seu diabolum, sic alloquitur; *Inimicitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius: ipsa conteret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus.* Scopus hujus prophetiæ est opponere opus reparationis operi destructionis. Scilicet, quoniam serpens amicitiam jungens cum muliere, Eva, semen ejus in ruinam traxit, inimicitia prædicitur alterius mulieris, Mariæ, et seminis ejus contra serpentem: hæc inimicitia incipiet reparationis opus. Hinc apparet relatio B. Virginis tum ad Filium suum, tum ad humani generis hostem. In toto enim reparationis opere ostenditur mulier semper divisa a serpente ejusque semine; semper e contra cum Christo conjuncta, eademque ardens inimicitia contra serpentem ejusque progeniem.

Ex quo loco sic præclare argumentatur Perrone: "Hic textus merito, προτευαγγελιον a majoribus dictus est, eo quod in eo promissio contineatur futuri hominum Liberatoris ac Salvatoris, scilicet Christi.—Porro ut in priori hujus textus pericope sistamus, certum est ex totius christiani orbis interpretatione, hic agi de Christo ejusque Matre, deque dæmone deceptore ad quem vincendum Liberator futurus prænuntiatur.—Jam vero illis verbis: *inimitias ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius*, denuntiatur identitas inimicitiarum inter dæmonem et semen mulieris, et inimicitiarum quæ intercedere debebant inter dæmonem et mulierem ipsam. Siquidem licet subjecta harum inimicitiarum sint diversa, mulier scilicet et semen mulieris, tamen unum idemque est objectum: nimirum inimicitiæ quæ in futurum a Deo ponendæ prænuntiantur, unæ et eædem sunt. Atqui nemo negaverit inimicitias inter dæmonen et semen mulieris, id est Christum, fuisse absolutas atque perpetuas, quæque nullam præcedentem amicitiam admittant; igitur perpetuæ et absolutæ pariter fuerunt, excludentesque quamvis anteriorem amicitiam, mulieris inimicitiæ cum dæmone; tales autem non fuissent si B. Virgo Deipara vel unico instanti originali subjacuisset peccato. Ergo.—Rursum, ad alteram quod attinet pericopem per verba: *et ipsa*, (vel *ipsum* aut *ipse*) *conteret caput tuum*, denuntiatur effectus prædictarum inimicitiarum tum ex parte seminis mulieris tum ex parte mulieris ipsius adversus dæmonem ejusque molitionem; quod nempe plenum de eo triumphum essent laturi; si enim legatur *ipsum* aut *ipse*, ut hebraicus textus ac samaritanus, versioque alexandrina

præseferunt, erit Christus qui penitus morte sua de dæmone triumphabit; si vero legatur *ipsa* cum vulgata latina, erit mulier quæ virtute seminis sui nempe Christi plenum hunc referet triumphum. Sed triumphus hic plenus non fuisset, si dæmon veneno suo seu peccato mulierem, seu B. Virginem infecisset; aut quod idem est, si mulier perpetuo a culpa non fuisset immunis. Hac enim in hypothesi non *ipsa* caput contrivisset serpentis, nempe dæmonis, sed contra Dei interminationem, serpens seu dæmon contrivisset caput mulieris. Quod dictum est de muliere a fortiori dici debet de mulieris semine, nempe de Christo (1). Unde sic: triumphus referendus tum a mulieris semine, tum ab ipsa muliere, a Deo prænuntiatur ut fructus aut effectus inimicitiarum, quæ *ponendæ ab ipso Deo* erant inter serpentem et mulierem, mulierisque semen; jamvero ejusmodi inimicitiæ ex dictis communes, immo vero identicæ fuerunt tum mulieri tum ejus semini; ergo et triumphus de serpente debuit esse communis et identicus mulieri ejusque semini, cum hoc solo discrimine quod semen mulieris esset laturum triumphum hunc virtute propria, mulier vero virtute seminis seu filii sui. Atque hac ratione perbelle inter se componuntur ambæ lectiones sive hebraica sive latina *ipsum* et *ipsa*, prout revera patres indiscriminatim hunc triumphum, in sensu exposito, modo Filio, modo matri tribuunt, præsertim si per serpentis seu dæmonis semen infectio ipsa humanæ naturæ per peccatum intelligatur, ut non inepte a nonnullis exponitur.

Alii etiam non incongrue afferunt alios textus ex Canticis Cantic. II, 2: *Sicut lilium inter spinas, sic amica mea inter filias.* Et cap. IV, 7: *Tota pulchra es amica mea; et macula non est in te.* Et cap. VI, 8; *Una est columba mea, perfecta mea*, etc. Nam licet primario ad Christum et ejus sponsam Ecclesiam referantur, Patres de B. Virgine etiam interpretantur. Cum ergo Maria, sicut lilium inter spinas a cæteris filiabus Adæ prorsus distinguatur, et omnis macula ab ea undequaque removeatur, omnino dicendum est, illam sicut a personali, ita et ab originali peccato immunem declarari.—Quibus accedit salutatio ab Angelo Gabriele Mariæ facta: *Ave gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus.* Ubi juxta communem interpretationem omnimoda sanctitas Mariæ prædicatur, et statuitur plena oppositio inter ipsam et Evam. *Ave*, opponit gaudium mærori inflicto Evæ post peccatum: *Gratia plena*, opponitur peccato, quod Evam gratia vacuam reliquit: *Dominus tecum*, opponitur separationi, quæ secuta est per peccatum inter Evam et Deum: *Benedicta tu*, opponitur maledictioni in Evam pronuntiatæ. Quare cum de peccato agitur, ponitur omnimoda oppositio inter Mariam et Evam: atqui talis oppositio non existeret, si Maria aliquando fuisset in peccato: Ergo.

Plures etiam sunt in Scripturis figuræ, in quibus Patres hoc B. Mariæ privilegium viderunt. Nam ut loquitur Pius IX in Const. dogmat. *Ineffabilis Deus*; "Hunc eximium, singularemque Virginis triumphum, excellentissimamque in-"nocentiam, puritatem, sanctitatem, ejusque ab omni peccati labe integrita-

(1) Ex dictis ad Christum primario referri debet hoc oraculum quod pro objecto habet inimicitiam perpetuam inter diabolum et Christum ejusque Matrem. Vi hujus inimicitiæ quemadmodum diabolus Christi calcaneum erat appetiturus morte quam humanitati seu corpori erat allaturus per administros suos in cruce, sic hac ipsa morte erat ipse vincendus per destructionem peccati. Beata autem Maria mater ejus, vi mortis ejusdem debuit eamdem præseferre inimicitiam adversus diabolum, eumque vincere exemptione illius peccati, quo diabolus universam naturam infecit humanam, unico Christo ejusque Matre exceptis.

"tem... iidem Patres viderunt tum in arca illa Noe, quæ divinitus constituta a "communi totius mundi naufragio plane salva et incolumnis evasit... tum in "rubo illo, quem in loco sancto Moyses undique ardere, ac inter crepitantes "ignis flammas non jam comburi aut jacturam vel minimam pati, sed pulchre "virescere et florescere conspexit; tum in illa inexpugnabili turri a facie ini- "mici, ex qua mille clypei pendent, omnis armatura fortium, tum in horto illo "concluso, qui nescit violari, nempe corrumpi ullis insidiarum fraudibus... tum "in aliis ejusdem generis omnino plurimis, quibus excelsam Deiparæ digni- "tatem, ejusque illibatam innocentiam, et nulli unquam nævo obnoxiam sanc- "titatem insigniter pronunciatam fuisse Patres tradiderunt.„

Argumenta ex Patribus.

Nullus Patrum hoc Mariæ privilegium negavit, sed omnes sive *indirecte*, sive *directe* illud prædicant aut supponunt. Aliqua tantum testimonia afferemus.

1. Maria dicitur expresse immunis ab originali labe. Sic Origenes, (Hom. I in div.): *Virgo neque persuasione serpentis decepta est, neque ejus afflatibus venenosis infecta.*—S. Maximus (in Homil. V ante Nat. Dom.): *Idoneum plane Maria habitaculum, non pro habitu corporis, sed pro gratia originali.*—Andreas Cretensis, in Orat. de Nativ. B. Mariæ, dicit; *ipsam universali fermento non esse fermentatam.* Et S. Hieronymus in Psalm. 77 de Maria asserit: *Nubes illa* (Maria) *non fuit in tenebris, sed semper in luce.* Denique S. Ambrosius de Maria ait: *Virgo per gratiam ab omni integra labe peccati.*

2. Alii indefinite et absque nulla exceptione removent culpam a B. Virgine. Celebre est testimonium ex epist. Presbyterorum Achaiæ, ubi legitur: *Propterea quod ex immaculata terra creatus fuerat primus homo, necesse erat ut ex* IMMACULATA *Virgine nasceretur perfectus homo, ut filius Dei, qui antea condiderat hominem, vitam æternam quam perdiderant homines per Adamum, repararet.* S. Sophronius in epist. Synod. Mariam dicit, *ab omni contagione liberam.* Liturgia S. Chrysostomi; *Omni respectu a peccato immunem*; et Georgius Metrop. Nicom. (in orat. de Nativ, Deip.) eam vocat, *formosam per naturam, et in quam macula cadere non potest.* Et Ecclesia Græca, (Ode VII, die 9 Julii) sic Mariam celebrat: *Purissimus Dei Filius, cum purissimam te solam invenisset, o prorsus immunis ab omni labe, ex utero tuo genitus, a labe emundat credentes.*

3. Denique alii plures Patres æquivalentibus verbis idem docent, cum dicunt B. Virginem *solam puram* inter homines fuisse, *solamque sine macula*, vel cum adstruunt solam B. Virginem *nunquam fuisse a Deo sejunctam*, eamque *semper benedictam* appellant, *semperque beatam, ac virgam semper virentem*, vel cum sanctitate eam angelis omnibus præcellentem affirmant, vel cum antonomastice eam *Dei filiam*, atque a *Deo natam*, et quidem *solam filiam vitæ* vocant, ad discrimen cæterorum hominum, qui dicuntur *filii iræ*, eo quod in peccato concepti fuerint, vel cum eam salutant *Dei opus* amicum et laudatissimum, *ab eo templum* aut *tabernaculum fabrefactum*, atque *extructum* et *fundatum* ejus manibus; vel cum celebrant Annæ conceptionem, quatenus in utero suo concepit *sanctam* Dei Genitricem, *immaculatam* Dei filiam, *innocentem columbam, gratiæ portam, novum cœlum, suave unguentum, gratiarum divinarum fontem;* vel denique cum eamdem veluti *germen gratiæ* celebrant, gratiamque ei collatam *originalem* vocant, et *quam rubigo peccati non tetigit*, aut rosæ comparant, quæ ex spinis quidem nascitur at absque spinis: vel denique compara-

tionem intituentes inter primos progenitores et B. Virginem, hanc ab illorum culpa immunem faciunt. Vide Perrone.

Alia argumenta ex Traditione.

Constans Ecclesiæ fides de immaculato conceptu B. Mariæ Virginis patet etiam ex liturgiis utriusque orientalis et occidentalis Ecclesiæ, in quibus B. Virgo semper sancta et immaculata effertur et prædicatur. In antiquissima Liturgia S. Jacobi Apostoli dicitur: *Dignum est ut te vere beatam dicamus Deiparam, semper beatam, et modis omnibus irreprehensibilem, et Matrem Dei nostri:* et iterum in eadem; *commemorantes Sanctissimam, Immaculatam, et Gloriosissimam Dominam nostram, Dei Matrem*, etc. In Liturgia S. Marci Maria vocatur, *sanctissima et immaculata*, et in Liturgia alexandrina S. Basilii, dicitur; *Sanctissima, immaculata, benedictionibus cumulata.* In Missali Mozarabico in festo conceptionis hæc oratio habetur: *Domine Jesu Christe qui sic Virginem Matrem honorificasti, quousque Conceptionis ejus gratia eam coram te suffragatricem incomparabilem inveniemus indigni*, etc.

Eadem fides constat ex antiqua ac plane immemorabili festi institutione ad Conceptionem B. Virginis celebrandam, cujus documenta tamquam de re jam admissa suppetunt ex sæculo V et VI in Ecclesia Græca, et sæc. VIII et IX in Ecclesia Latina. Nam sæc. V in Typico S. Sabæ signatur die 9 Decembris, *Conceptio S. Annæ, matris Deiparæ*. In Chronicon Flavii Dexteri legitur: *A Jacobi prædicatione celebratur in Hispania festum illibatæ et immaculatæ Conceptionis Deiginitricis Mariæ*, quod etiam traditione Ecclesiæ Cæsaraugustanæ ac Compostellanæ confirmatur. In sequentibus sæculis jam ex pluribus documentis hujus festi celebratio patet. Cum vero nemo epocham præfinire possit qua festum hoc primo institutum sit, quia auctores qui de illo loquuntur, nullatenus a se illud institutum affirmant, sed de eo tanquam jam recepto disserunt, jure merito infertur fere ab immemorabili, ut ajunt, præsertim in Ecclesia græca et orientali ipsius celebrationem invaluisse.

Denique idipsum probat perpetua agendi ratio quam tenuit Apostolica Sedes ex quo controversia post celebrem S. Bernardi epistolam in scholis agitari de immaculata Virginis Conceptione cœpit. Etenim ab initio Romana Sedes omnium Ecclesiarum mater ac magistra constanter siluit, ac licet cerneret magis ac magis in plures particulares Ecclesias cultum de immaculato Virginis conceptu propagari atque diffundi, attamen idem servavit silentium. Nunquam præterea favit contrariæ sententiæ, cumque hac de causa jurgia et scandala orirentur, Romani Pontifices incipiendo a Sixto IV suam interposuerunt auctoritatem ad eas turbas sedandas, compescendosque tumultus. Etsi vero protestati fuerint se nolle suis Constitutionibus controversiam dirimere, vetarintque ne privati homines notarent aliqua censura alterutram ex oppositis sententiis, tamen constanter ac veluti per gradus quosdam *negative*, ut ita dicam, ac *positive* piam sententiam promoverunt. *Negative* quidem magis semper coercendo contrariæ doctrinæ adstipulatores, donec ad silentium plane redegerint (1);

---

(1) Sane, aliis omissis, Paulus V, per decretum Ss. Inquisitionis 30 Augusti 1617, contrariæ sententiæ arctissimum silentium indicit *in publicis concionibus et aliis quibuscumque actis publicis*; et Gregorius XV, die 24 Maji 1622, decreto Ss. Inquisitionis ab eodem approbato, hoc ipsum silentium extendit ita, ut *neque etiam in sermonibus et scriptis privatis* quispiam audeat sub gravissimarum pœnarum comminatione asserere B. Virginem conceptam fuisse cum originali peccato.

positive tum instituendo peculiare festum et officium in quo *conceptionis immaculatæ* titulus ei adsertus expresse erat (1); tum indulgentiarum largitione ordinibus religiosis, confraternitatibus aliisque piis institutionibus sub eodem titulo erectis (2): tum declaratione objecti perpetui cultus Conceptionis B. Virginis, quod constanter in Ecclesia fuerit primum instans quo anima B. Virginis, creata et infusa in ejus corpus fuit gratia sanctificante prædita (3); tum decernendo festum de præcepto pro Ecclesia universa; tum adjectione in Missæ præfatione, "*in Conceptione immaculada*,„ et encomii in lauretanis litaniis, *Regina sine labe originali concepta*, quæ indulta est omnibus Ecclesiis eam petentibus; donec conspiratione universi christiani orbis a Pio IX dogmatice definita est.

Argumenta ex ratione theologica.

Rationes omnes theologicas pro immaculato conceptu B. Virginis sic breviter schola Scoti hoc argumento expressit: *Potuit, decuit, ergo fecit.*

Potuit quidem Deus B. Mariam a peccato originali præservare, et illam in primo creationis instanti gratia sanctificante exornare, sicuti etiam Angelos et protoparentes exornavit. De hoc nullus dubitat.

Decuit etiam ut immunis præservaretur.—Id enim postulat ipsa dignitas Verbi incarnati, quod Matrem sibi ab æterno dilectissimam elegit, nec ullo modo permittere potuit illam originali vitio maculari: nullus enim filius matrem sibi eligeret, quæ aliquando, licet ad breve tempus, infamiæ nota inusta fuisset: nam hoc in proprium ipsius dedecus redundaret. Nec Christus Matris honori et amori consuluisset, si eam infici labe originali passus esset, cum potuisset singularis redemptionis ope immunem eam ab ejusmodi macula servare. Contrarium autem vel cogitari repugnat: nam si Maria aliquando peccato originali infecta fuisset, eodem illo tempore fuisset *natura filia iræ*, odiumque Dei incurrisset. Quis autem non exhorreat cogitare, Filium Dei vel unico temporis momento illam odio habuisse, quam ipse in Matrem suam præordinabat.—Idem postulat ipsa dignitas Spiritus Sancti, qui Mariam in charissimam sibi sponsam ab æterno præparavit, ac proinde omnimode puram, sanctam et immaculatam.—Ipsa dignitas et officium divinæ maternitatis in Virgine excellentiam et puritatem denotat, cui vel ipsi spiritus cœlestes cedant. Cum ergo divino huic muneri obeundo ab æternitate ipsa, B. Virgo fuerit a Deo electa et prædestinata, jure infertur debuisse iis ornari naturæ et gratiæ dotibus, quibus creaturas omnes antecelleret. Talis porro non esset, nisi fuisset immunis, non modo a culpis quæ propria actione patrantur, verum et ab ipsa culpa primigenia, quæ universam hominum infecit naturam. Siquidem fini media sunt accommodanda. Deus igitur qui sapientissimus est ac omnipotens a communi lege eam servare debuit.

Præterea Ecclesia Mariam totius Universi, ac proinde Angelorum, atque hominum omnium *reginam* appellat. Hi autem tituli inanes ac nugatorii profecto non sunt, sed solido veritatis fundamento innituntur. Quod si B. Virgo

---

(1) Quod præstiterunt Sixtus IV, Urbanus VIII, Innocentius X, quorum Constitutiones exhibet P. Bened. Plazza in *op. Causa Immaculatæ Concept.* Act. v, art. II. Testimon. XV. et XVI.

(2) Iterum Urbanus VIII, Clemens V, Innocentius XI, etc. Ibid.

(3) Alexander VII, in Const. *Sollicitudo.* Die VIII Dec. 1655.

Angelorum regina est, ac super choros Angelorum evecta, congruum videtur omnino, ipsam nulla ratione debuisse aliquando gratia illa carere, qua Angelorum agmina, ac protoparentes a suæ conditionis exordio ornati et aucti a Deo sunt, juxta celebre S. Augustini effatum: *Erat Deus in eis condens naturam, et largiens gratiam.* Alioquin serva rebellium Angelorum B. Virgo extitisset, quod nefas videtur de Angelorum cogitare regina, qui numquam gratia sunt destituti, nec propterea servi aliquando aut mancipia peccati fuere.— Item non conveniebat, Mariam in ordine gratiæ esse protoparentibus inferiorem, quorum regina per gratiam erat futura: fuisset autem sane inferior, nisi Deus ipsam quoque in gratia, sicuti et illos, condidisset.

Ergo fecit, id est, ergo Deus Mariam a peccato originali præservavit, juxta principium ab Augustino traditum (de Lib. Arb. lib. III, cap. 5): *Quidquid tibi vera ratione melius ocurrerit, scias fecisse Deum, tamquam bonorum omnium conditorem*: scilicet Deum semper agere quidquid est aptius, et rectæ rationis dictamini convenientius apparet, nam id infinitæ ejus sapientiæ, bonitati, ac sanctitati maxime consentaneum est.

Prænotanda ad solutionem difficultatum.

Nimis longum esset singulas objectiones expendere, quæ ab adversariis opponuntur: ideo brevitatis gratia quædam generatim notabimus, quæ ad illas præoccupandas conferre possunt.

Ad objectiones ex Scriptura petitas respondendum est, dogma fidei esse, in omnes et singulos Adæ posteros transmitti peccatum originale, *nisi adsit speciale privilegium*, ut in casu nostro evenit. Neque aliud evincunt quæ opponuntur testimonia, sive ex Veteri sive ex Novo fœdere; quæ quidem ostendunt fidei dogma de transmissione originalis culpæ in omnes Adæ posteros, non autem B. Virginem ex speciali Dei privilegio ab hac eadem noxa immunem non fuisse servatam. Omnem siquidem vim hisce textibus ad ostendendum etiam in B. Virginem peccatum fuisse transmissum ademit concilium Tridentinum, dum in suo decreto de peccato originali declaravit: *Non esse suæ intentionis, comprehendere in hoc decreto ubi de peccato originali agitur, beatam et immaculatam Virginem Mariam, Dei Genitricem, sed observandas esse constitutiones fel. record. Sixti Papæ IV, sub pœnis in eis constitutionibus contentis, quas innovat.* Jam vero hanc declarationem Œcumenica Synodus facere minime potuisset, si allata Scripturarum testimonia comprehenderent etiam B. Virginem, quia tunc divinæ revelationi se contrariam et adversantem exhibuisset. Et hæc quoad catholicos: si vero res sit cum protestantibus, respondemus non ex privato sensu, sed ex auctoritate Ecclesiæ divina eloquia esse intelligenda; cum vero Ecclesia objecta testimonia cum hac exceptione intellexerit, ea obesse nequeunt dogmati de immaculata Virginis Conceptione.

Idem de Patribus generatim dicendum est; nam si Patrum traditio adversaretur immaculatæ Conceptioni, profecto numquam Tridentina Synodus in suo decreto excepisset B. Virginem: alioquin adversata esset divinæ traditioni, quod nemo catholicus dicet, adeoque omnis eliditur vis objectis Patrum testimoniis. Cæterum falsum est quæ ex Patribus afferuntur conciliari non posse cum Ecclesiæ doctrina de privilegio B. Virginis, uti ex eorum analysi facile patebit.

Cum Patres negare videntur Conceptionem B. Virginis fuisse immaculatam, loquuntur de Conceptione *activa*, quæ cum facta non sit absque concupiscentiæ motu, quamvis omnino sancta, potest vocari peccatum eodem sensu ac ipsa concupiscentia.

Cum carnem Mariæ vocant *carnem peccati*, intelligi debent, vel quatenus propagata est ex semine utriusque parentis per carnalem concupiscentiam, quæ est effectus peccati originalis, et causa actualis; vel quatenus vitium concupiscentiæ transfusum fuisset in ipsam carnem B. Mariæ, nisi speciali privilegio præventa fuisset; vel quatenus, licet B. Virgo non contraxerit peccatum originale, eamdem tamen habuit corpoream naturam quæ in cæteris hominibus corrupta est per peccatum; quo sensu etiam de Christo dixit S. Hilarius, quod *carnem peccati recepit*, et alii docent Verbum assumpsisse *carnem damnatam*.

Quando Mariam dicunt a Christo *purgatam*, *mundatam*, *sanctificatam*, hæ loquendi formæ non significant animam ejus prius fuisse immundam ac peccatricem, deinde vero mundatam ac sanctam, sed solum important eam fuisse præservatam a immunditie, a peccati labe per Christum. Sæpius autem dicitur Maria *sanctificata*, ut indicetur copiosa gratia B. Virgini tum in utero matris existenti, tum dum Verbum concepit, collata: aut etiam asseritur Mariam speciali modo Deo consecratam et cum Deo unitam esse; quo sensu Christus ipse sanctificatus dicitur, ut Joan. x, 36: *Quem Pater sanctificavit.*

Cum docent *solum* Christum justum esse, *solum absque peccato*, hoc non est ad exclusionem justi et sancti virtute aliena, ob merita ipsius Christi, qui fuit *solus sanctus*, *germen justum*, etc., virtute propria, et ex conditione sua; Maria autem *sancta* est et *justa* virtute Filii sui, idque *singulari* gratia et privilegio.

Denique cum dicunt solum Christum sine peccato conceptum, intelligendi sunt non in ordine ad Conceptionem passivam, sed in ordine ad generationem carnalem et activam.—Voluerunt nempe significare Patres solum Christum conceptum fuisse absque virili complexu, et hinc sordem nullam ex carnali generatione traxisse ad discrimen cæterorum hominum, qui carnali concupiscentia gignuntur; hocque privilegium *solius* Christi esse, quod verissimum est. Ast hoc non impedit quominus B. Virgo, quamvis naturali ratione genita, præservata fuerit a culpæ inquinamento, cum ejus anima in primo suæ creationis instanti gratia sanctificante aucta, infusa fuerit ad corpus informandum, et quidem *ex meritis ipsis Christi*. Hoc modo objecta omnia Patrum effata apprime cum dogmate de immaculato Virginis conceptu conciliantur.

APPENDIX XXV.

DE MENTE D. THOMÆ CIRCA IMMACULATAM VIRGINIS MARIÆ CONCEPTIONEM.

In hac editione Valentina *Summæ Theologicæ* S. Thomæ Aquinatis, prætermitti non debet quæstio de mente S. Doctoris circa immunitatem B. Mariæ Virginis a peccati originalis labe. Nam in ejus operibus loca inveniuntur, alia quæ huic dogmati aperte favere, alia quæ non minus aperte eidem adversari videntur. Plures quidem celebresque viri, data opera, Sti. Doctoris vindicias sumpserunt, ejusque mentem dilucidarunt, loca singula et testimonia contradictoria expendentes. Et si quidem tempus adesset, nos ipsi longam dissertationem conficeremus: sed quia tempus urget, brevitatis gratia, et prout scopo nostro sufficit, contenti sumus litteraliter transcribere, quæ eruditus Mazzella habet in suo præclaro opere *De Deo Creante*, disp. v. art. 9, num. 1121 et seq.: et etiam aliqua ex opusculo quod P. Cornoldi S. J. de hoc argumento scripsit.

Plura S. Doctoris loca objici solent, inter quæ peremptoria esse viden-

tur quæ habet (in III. Sent. dist. 3. qu. I, a. 1 ad 2.): "Sanctificatio B. Vir-"ginis non potuit esse decenter ante infusionem animæ, quia gratiæ capax "nondum erat; sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gra-"tiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret. "Christus enim hoc singulariter in humano genere habet, ut redemptione non "egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit redimi per ipsum; hoc "autem esse non posset, si alia anima inveniretur, quæ nunquam originali ma-"cula fuisset infecta, et ideo nec Beatæ Virgini, nec alicui præter Christum "hoc concessum est.„ Et in Summa Theolog. III. p. qu. XXVII, art. 2: "Relin-"quitur, quod sanctificatio B. Virginis fuerit post ejus animationem.„

Verum animadvertatur imprimis, non minus peremptoria esse quæ S. Doctor scripsit in favorem Immaculatæ Conceptionis. Nam in I. Sent. dist. 44. qu. I, art. 3. ait: "Puritas intenditur per recessum a contrario, et ideo potest "aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nu-"lla contagione peccati inquinatum sit; et *talis fuit puritas Virginis, quæ a "peccato originali et actuali immunis fuit.*„—Et Comment. in Ps. XVIII. 6.: "Christus corpus suum *posuit in sole*, id est, in B. Virgine, quæ nullam habuit "obscuritatem peccati juxta Cant. IV, 7.„—In epist. ad Gal. III. citans illa ver-ba Eccles. VII. 29.: "Mulierem ex omnibus non inveni,„ addit, "quæ omnino a "peccatis immunis esset ad minus originali, vel veniali. Excipitur purissima "et omni laude dignissima Virgo Maria, *quæ omnino a peccato immunis fuit "originali et veniali.*„

Quod expressis verbis "talis fuit puritas Beatæ Virginis, quæ a peccato "*originali* et actuali immunis fuit„ protulerat Doctor Angelicus, id etiam im-plicitis professus est. Nam I. II. quæst. LXXXII, art. 5. ait. "Oportebat ut Mater "Dei *maxima* puritate niteret; non enim est aliquid digne receptaculum Dei, "nisi sit mundum, secundum illud Ps. 92. 5: domum tuam, Domine, decet "sanctitudo.„

Præterea, in III p. qu. XXVII, art. 5: "Quanto aliquid magis appropinquat "principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii. "Unde Dionysius dicit 4. cap. Cœl. Hierach., quod angeli, qui sunt Deo pro-"pinquiores, magis participant de bonitatibus divinis, quam homines. Christus "autem est principium gratiæ, Beata autem Virgo Maria propinquissima "Christo fuit secundum humanitatem, quia ex ea accepit humanam naturam. "Et ideo *præ ceteris majorem debuit a Deo gratiæ plenitudinem obtinere.*„

Etiam, de Veritate qu. XXIV, art. 9. "Dona gratiæ non sequuntur ordinem "naturæ de necessitate, et ideo quamvis humana natura non sit angelica dig-"nior, tamen alicui homini collata est *major gratia quam alicui Angelo*, sicut "Beatæ Virgini et homini Christo. Confirmatio autem in bono Beatæ Virgini "competebat, quia Mater erat Divinæ Sapientiæ, *in qua nihil inquinatum in-"currit*, ut dicitur Sap. VIII.„

Adhuc, Sent. III, dist. 3, qu. I, art. 1, sol. 3. "Ipsa super omnes alios sanc-"tos *a peccato purior* fuit, ut ex hac littera habetur, velut Divinæ Sapientiæ "mater electa, in quam *nihil coinquinatum incurrit*, ut dicitur Sap. VII. Unde "cum hæc puritas in quibusdam fuisse inveniatur ut ante nativitatem ex "utero a peccato mundarentur, sicut de Joanne Baptista, de quo legitur Luc. "1, 15. "Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suæ„ et de Hieremia de quo dicitur Hierem. 1. 5 "Priusquam exires de ventre sanctificavi te:„ "non est dubitandum *hoc multo excellentius Matri Dei collatum fuisse.*„

Tandem, ut alia sane plura Angelici Doctoris testimonia silentio præte-ream, Com. in Salut. Angel. "Tertio, *excedit Angelos quantum ad puritatem:*

"quia Beata Virgo non solum erat pura in se, sed etiam procuravit puritatem "aliis. Ipsa enim *purissima* fuit et quantum ad culpam, quia ipsa Virgo *nec "mortale nec veniale* peccatum incurrit. Item quantum ad pœnam. Tres enim "maledictiones datæ sunt hominibus propter peccatum..... Sic ergo immunis "fuit ab *omni maledictione* et ideo benedicta in mulieribus; quia ipsa sola ma- "ledictionem sustulit, et benedictionem portavit, et januam Paradisi aperuit; "et ideo convenit ei nomen—Maria – quod interpretatur Stella maris.„

Quomodo ergo hæc inter se cohærere possunt?—Non pauci existimant textus oppositos Immaculatæ Conceptioni non esse genuinos, sed suppositiitios. Quod probant—

Quia textus illi in prioribus editionibus operum D. Thomæ desiderantur; et ex collatione veterum cum recentioribus editionibus manifestum fit, plerasque istarum mutilas et interpolatas esse, præsertim in locis, ubi sermo est de Conceptione B. Mariæ Virginis.

Quia evidenter pugnant cum aliis sententiis certe authenticis, et non cohærent cum principiis D. Thomæ.

Quia ipse cit. articulus (ex III. p. qu. XXVII,) videtur interpolationis et corruptionis signa præseferre. Etenim quæritur ibi solum "utrum B. Virgo fuerit "sanctificata *ante animationem*„: responsio vero negat sanctificationem *in ipsa infusione animæ:* scilicet latius patet responsio, quam quæsitum.—Prima etiam et secunda objectio eo tendunt, ut probent B. V. Mariam fuisse sanctificatam *ante animationem:* in responsione vero, præsertim ad secundam, D. Thomas negaret sanctificationem *in ipsa conceptione, seu animatione.*—Et quidem ratio, quæ effertur, "hoc derogaret dignitati Christi„, digna haud videtur S. Doctore; eidemque ipse respondet distinguendo inter debitum contrahendi peccatum et ipsum peccatum contractum. Nam in IV. Sent. dist. 53, qu I, a. IV ad 3., ait: "Oportet autem ponere, quod quilibet personaliter redemptione in- "digeat, non solum ratione naturæ: liberari autem *a malo* vel *a debito* absolvi "non potest, nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit.„ Ac paulo post: "Unde dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod "aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur.„—Imo ipsa ratio, quæ effertur in corpore articuli objecti, non videtur S. Doctore digna. Reducitur enim ad hoc: non fuit B. V. Maria sanctificata *ante* animationem; ergo sanctificata fuit *post* animationem. Sed facile quisque videt dari medium, *in ipso instanti animationis* (1).

---

(1) Notat Perronæ in Disquisit. Theolog. de Immaculato Conceptu B. M. Virginis, p. II, cap. 5, *constanter sententiæ de immaculato Virginis Conceptu S. Thomam adhæsisse.* Siquidem certum est, ait, Angelicum Doctorem asseruisse beatam Virginem *ab originali peccato et actuali immunem* servatam. Attamen cum in sequentibus operibus, præsertim vero in *Summa,* et in *Compendio* theologiæ contrariam adstruere sententiam videatur, exinde factum, ut immaculatæ Conceptionis vindices diversas iniverint vias, quibus S. Doctorem ad piæ sententiæ patrocinium adducerent. Nonnulli, uti Cardinalis Sfondrati in opere *Innocentia vindicata,* allegant testimonia ex suppositiiis opusculis S. Thomæ, cujusmodi est, IV, de *Salutatione Angelica;* dein ex opusc. VI verba proferunt, ex Comment. in *Epist. ad Galatas,* et ex Comment. in *Epist. ad Romanos:* quem Cardinalem hac in re plures, sive antiquiores sive posteriores, vel præcesserunt, vel secuti sunt. At Fr. Bernardus Maria de Rubeis in suis *Dissert. criticis et apologeticis,* ostendit ea esse adscititia. Alii eo se receperunt, ut contenderent illa Aquinatis loca in quibus contrariam adstruit sententiam, quæ quidem quindecim numerantur, fuisse corrupta; verum eruditus idem auctor Diss. cit. falsum id esse luculenter evin-

Alii vero admittentes authenticitatem textuum objectorum, conantur illos explicare, ita ut Immaculatæ Conceptioni non adversentur. Si enim, aiunt, D. Thomas asserit—1) B. V. M. sanctificatum fuisse *post* animationem, illud *post* importat posterioritatem non *temporis*, *sed naturæ*. Ita Spada in Animadversionibus, (animadv. 5.); et Capponi a Porrecta (in c. a 3. p.). Vel, ut vult Joannes a S. Thoma (Cursu Theol. tract. de Approb. et Auctor. Doctr. Angel. D. Thomæ, disp. 2 art. 2.): "Ponderandum est D. Thomam negare illam gra-"tiam præservativam, quæ fieret parentibus tantum, vel naturæ, non ipsi per-"sonæ; eo quod reputat ut magnum inconveniens, quod aliqua persona in se per-"sonaliter non egeat redemptione; sed gratia quæ illi fit, sit in suis parentibus, "vel ipsi naturæ, aut principiis naturæ, puta animæ, vel carni ante constitutam "personam et ante animationem.„

Si D. Thomas asserit B. V. M. indiguisse redemptione: "Pondera„, inquit idem Auctor (l. c.), "quod ad liberationem per Christum disjunctive postulat "D. Thomas *vel* debitum, *vel* culpam in eo qui redimendus est; ergo si efficien-"ter salvat D. Thomas redemptionem per Christum in aliquo qui solum nasce-"retur cum debito, non amplius requirit quando loquitur de Virgine, et infert "pro inconvenienti, quia alias non indigeret redemptione per Christum; inte-"lligit enim quod non indigeret si conciperetur sine debito, aut sine peccato, "non tamen *si conciperetur sine peccato*, dummodo conciperetur cum debito in "persona. Et quoties D. Thomas infert quod non indigeret redemptione, ly "*non indigeret* est quia includitur etiam debitum: hoc enim si datur, sufficit ad "indigentiam liberationis, ut ex isto loco colligitur. Et ita locus hic maxime "prælucet menti D. Thomæ introspiciendæ in aliis locis.„

Spada (op. cit. animadvers. 3.), subdit: "Licet veram rationem peccati "S. Thomas non agnoscat in infectione carnis, illam tamen peccatum appellat "aliquando, Apostolum Paulum secutus. Posito itaque in Maria debito et ne-"cessitate ad peccatum originale, quid mirum, si Angelicus dixerit, B. Virgi-"nem conceptam fuisse in peccato originali,... contraxisse peccatum originale, "subjectam fuisse peccato originali, vel similia? Cum enim S. Thomas expres-"se docuerit, B. Virginem immunem fuisse a peccato originali; cum multoties "dixerit, in Maria nullum omnino fuisse peccatum, et summam attigisse eam "puritatem: cum principia universæ ejus doctrinæ ad asserendam immunita-"tem a peccato originali inducant; superiores dictiones ex lege hermeneutices "necessario intelligendæ sunt de debito ad peccatum originale, non de culpa.„

Licet autem in testimoniis contrariis S. Doctoris verborum pugna appareat, nulla prorsus rerum sententiarumque oppositio in iis locutionibus inesse dicenda est. Et re quidem vera, nulla est oppositio, si vocabulo *conceptionis* alia inest secundum Aquinatem significatio, quam ea quæ inest eidem in catholica definitione; si aliud est peccati originalis subjectum secundum Aquinatem ac illud quod ab eodem peccato in oraculo pontificio declaratur immune; si alia penitus est peccati originalis ratio secundum Aquinatem, atque ea, quæ in dogmate esse perhibetur. Atqui citra omnis dubitationis aleam

---

cit. Alii denique adnissi sunt ostendere, ex principiis S. Thomæ, aliorumque illius ætatis scholasticorum circa generationis rationem, ac circa modum transfusionis peccati originalis, hujusque naturam, eum nulla ratione in locis, quæ ex ipso aliisque scholasticis adducuntur, piæ adversari sententiæ: quos inter eminet doctus P. Nicolaus Cichovius, in opusculo: *Angelici Doctoris S. Thomæ Aquinatis de beatissimæ Virginis Deiparæ immaculata conceptione*: et Joannes a S. Thoma in suo *Cursu theologico*, quibus ego libenter assentior.„

hujuscemodi conditiones sunt admittendæ: idcirco nulla inest aut inesse potest illis locutionibus rerum sententiarumque oppositio, quamquam verborum discrepantia sit manifesta.

Primo quidem alia inest vocabulo *conceptionis* significatio in Aquinatis locutionibus atque ea, quæ inest vocabulo *conceptionis* in catholica definitione. Veteribus enim doctoribus nihil fuit antiquius quam principiorum seminalium unionem nuncupare conceptionem. Ita Halensis (III P. qu. IX. memb. II. ar. II. III.) "Conceptio dicit commixtionem, quæ est in principiis "seminalibus viri et mulieris, quæ commixtio fit per naturam.„

Porro sciendum est secundum Aquinatis scholasticorumque doctrinam in humana generatione *(præsupposito* viri mulierisque concursu) duos esse terminos constitutos, alterum qui nuncupatur *a quo*, estque conceptio seu principiorum seminalium in unum copulatio, alterum qui dicitur *ad quem* et est animatio seu creatio simulque infusio rationalis animæ in corpus, apta ratione suis membris perfectum. Et quamvis non eam inficias ad conceptionis tempus aliquando ab Aquinate revocari totum illud tempus, quo fetus inanimis suis membris perficitur, nihilominus sine cunctatione affirmo, nunquam ab eodem Doctore ipsam animationem seu animæ rationalis *creationem* et *in corpus infusionem* nuncupari conceptionem. Sed enim mos inter scholasticos doctores appellandi ipsam animationem *simpliciter* conceptionem ita deinde invaluit, ut Pontifices Romani hanc eamdem conceptionis vocabulo significandi potestatem concesserint.

Secundo, inquam, aliud esse secundum Aquinatis doctrinam subjectum originalis peccati, dum ait Virginem obnoxiam peccato originali fuisse in sua conceptione, aliud secundum pontificium oraculum, dum eamdem fuisse in sua conceptione immunem decernit. Ut explorata sit atque omnimoda perspicuitate nitens Angelici Doctoris sententia, duo scholasticæ philosophiæ placita sunt in mentem revocanda. Primum est, inter fetus conceptionem, quæ est primus terminus *a quo* humanæ generationis, et personæ conceptionem, quæ est ultimus terminus *ad quem*, aliquam temporis moram intercedere. Secundum est, quamquam certa scientia ratum minime sit quantum temporis interfluat, nihilominus animam rationalem non creari et in corpus infundi, nisi posteaquam perfecta sint potiora saltem corporis membra.

Quibus positis unum quæro: affirmatne Aquinas absolute animam rationalem Virginis esse creatam atque in corpus infusam sine sanctificationis gratia aut peccato originis obnoxiam? nequaquam, sed profitetur *carnem* Virginis conceptam esse in originali peccato aut etiam *corpus* B. Virginis conceptum in originali fuisse. Ergo peccati originalis subjectum, secundum Aquinatem, est *corpus* aut *caro* nondum animata, nequaquam rationalis anima: atque idcirco sententia Aquinatis non opponitur catholicæ sententiæ, qua definitur Virginis *animam* non fuisse peccato originali obnoxiam primo suæ existentiæ instanti.—Ita Cornoldi, qui prosequitur:

Tertio denique ajebam rationem peccati originalis, cui in sui prima conceptione fuit secundum Aquinatem obnoxia Virgo Deipara, esse penitus ab ea diversam, quæ in catholica doctrina esse perhibetur. Illico atque aperte dicam, peccatum originis, cui fuit in fetus conceptione obnoxia Virgo *ante* animationem secundum Aquinatem, esse *virtualiter* et veluti *in causa instrumentali* accipiendum; peccatum originis, de quo pontificia definitio loquitur et a quo in primo creationis suæ instanti fuit præservata Deipara, sumendum esse *formaliter* et *in se*, atque idcirco ratio peccati originalis in catholica doctrina est *propria*, secundum Aquinatem est *impropria*, quemadmodum ratio

hominis prouti homo consideratur in semine aut fetu inanimato est impropria, est autem propria prouti consideratur in hominis persona ad existentiam perducta.

Tria originalis peccati subjecta sunt omnino et admittenda et distinguenda. Primum est causa principalis (Adam). Alterum est causa instrumentalis, in quo peccatum originis est *virtualiter*, quæ causa est virile semen, et proinde conceptus fetus usque ad animationem. Tertium est proprium subjectum seu rationalis anima, in qua formaliter idem peccatum est. Cum autem inter fetus conceptionem et personæ conceptionem sit secundum Angelicum Doctorem, aliqua temporis intercapedo, pronum est inferre illud quod Aquinas profitetur, scilicet *prius* tempore esse peccatum originale improprie et virtualiter in semine ac fetu, quam proprie et formaliter in anima, si hæc eidem peccato subjiciatur.

Quamobrem conclusio omni veritate evidentiaque prædita est: nullam interesse inter Aquinatem et catholicum dogma rerum sententiarumque oppositionem, licet verborum sit aperta pugna.

Igitur his bene perpensis, nemini prudenti sententia Aquinatis anceps vel tantulum esse potest. *Maxima puritate* Virgo nitet? Ergo originalis culpæ immunis esse debet: purior enim est hujus culpæ expers quam eidem obnoxia. Deo ob gratiam *propinquissima?* Ergo originali culpa vacat; propinquior est enim Deo qui omni culpa caret. Angelos antecedit non solum *sanctitate et dignitate*, sed etiam *puritate?* Ergo immaculata a prima origine est, tales enim Angeli extitere. *Multo excellentius* quam Hieremias ac Joannes Baptista obtinuit primæ sanctificationis donum non solum quod ad ipsius gratiæ intensitatem attinet, verum etiam quod attinet ad immunitatem a peccato utpote *sapientiæ mater electa*, in quam *nihil inquinatum incurrit?* Ergo Deus animam ejus immaculatam ac sanctam creavit, neque dicendum est naturam præcessisse tempore gratiam. *Purissima* fuit *quantum ad culpam, quia nec mortale nec veniale peccatum incurrit?* Sed citra dubium originis peccatum mortale est. Etenim *mors* animæ hic in sanctificatis gratiæ privatione consistit, post animæ separationem a corpore in illius visionis privatione, quæ non per speciem et in ænigmate, sed facie ad faciem est, et beatifica nuncupatur. Quam ob rem cum peccatum originis in sanctificantis gratiæ privatione *formaliter* consistat, cumque anima eodem infecta Deum facie ad faciem intueri nequeat, mortale simpliciter est dicendum, tametsi quod ad personam spectat minus voluntarium quam veniale sit. Non igitur Virgo originale peccatum incurrit. Denique immunis fuit ab omni maledictione? Ergo etiam a prima, qua nascimur *filii iræ* (Eph. 2. 3), et ideo libera est a peccato originis, quod virtute continet in se quodammodo omnia peccata.

In perspicuis est allata testimonia esse præmissas, ex quibus *profecto logica necessitate* hæc illatio consequitur:—Virgo, quia Mater Dei, fuit ab originali peccato immunis.—Aut igitur Aquinas ex eisdem præmissis hanc illationem sequi ignorat, aut hanc illationem inferendam esse negat, aut ipsam amplectitur. Ignorat? sane! omnibus pervium est quod Angelicæ menti impervium, et nobis vis quæ inest ejus testimoniis est perspicua, illi autem obscura. Negat? profecto! is est Aquinas, qui logicam a primo limine non salutaverit, et neget eam illationem e præmissis inferendam esse, quæ evidentissimo nexu easdem sequitur. Fatendum idcirco nobis est, Aquinatem illatæ conclusioni certa animi persuasione adhærere, qua Virgo Mater Dei ab originali peccato immunis esse perhibetur.

QUÆSTIO LXXXII.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM.—
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam es sentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum originale peccatum sit habitus.—2.° Utrum sit unum tantum in uno homine.—3.° Utrum sit concupiscentia.—4.° Utrum æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS I.

Utrum originale peccatum sit habitus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit in libro de Conceptu virginali, (cap. 2 et 3), et sic originale peccatum est quædam privatio: sed privatio opponitur habitui: ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quam originale, inquantum habet plus de ratione voluntarii: sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret: ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum, nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus: sed originale peccatum non præcedit aliquis actus: ergo originale peccatum non est habitus.

(1) De his etiam *Sent.* I, dist. 5, qu. I, art. 1, et dist. 7, quæst. I, art. 1 ad 2, et II, dist. 30, quæst. I, art. 3 ad 2, et *De Ver.* quæst. XX, art. 1 ad 2, et *De Malo*, quæst. IV, art. 2.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro de Baptismo puerorum, quod *secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes*: sed habilitas dicitur secundum aliquem habitum: ergo peccatum originale est habitus (1).

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. L, art. 1), duplex est habitus; unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus, et hoc modo peccatum originale non est habitus Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ secundum quod bene se habet vel male ad aliquid; et præcipue cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ

(1) (Conclusio. *Originale peccatum est habitus, non quidem sicut scientia, sed sicut quædam inordinata naturæ dispositio et languor consequens originalis justitiæ privationem.)*

De diversis sententiis circa essentiam peccati originalis mox in appendice agendum erit. Hic docet S. Thomas peccatum originale esse habitum quemdam, velut inordinatam dispositionem naturæ. Notat vero Cajetanus quod in titulo sumitur habitus proprie, et non solum ut distinguitur contra actum. Sylvius autem observat, quod quando S. Thomas ait peccatum originale esse habitum, non hoc dicere de illo secundum formalem ipsius rationem considerato, sed secundum quod importat velut quiddam materiale pravam concupiscentiam seu pronitatem ad malum. Observat præterea, quod peccatum ori-

in qua consistebat ratio originalis justitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in qua consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturæ dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione inquantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positive, scilicet ipsos humores inordinate dispositos; ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus (1).

Ad secundum dicendum, quod actuale peccatum est inordinatio quædam actus; originale vero, cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, inquantum derivatur ex primo parente, ut dictum est (qu. præc. art. 1). Hujusmodi autem dispositio naturæ inordinata habet rationem habitus; sed inordinata dispositio actus non habet rationem habitus; et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

---

ginale etiam sub dicta ratione consideratum, non sit verus ac proprie dictus habitus, sed quipiam simile habitui; pronitas scilicet potentiarum, seu ipsæ potentiæ, ut proclives ad ea quæ sunt rationi contraria, ex hoc quod substracta sit justitia originalis, per quam omnes animæ partes continebantur ne effrenate ferri possent in sua objecta, sed tantum secundum ordinem rationis. Confirmatur, quia peccatum originale sive formaliter sive materialiter consideratum, non est qualitas aliqua positiva naturalibus potentiis superaddita; omnis autem verus et proprie dictus habitus est talis qualitas: ergo peccatum originale non est verus ac proprie dictus habitus.

(1) Al., *contrarius.*

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

ARTICULUS II.

Utrum in uno homine sint multa originalia peccata (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim Psal. L, 7; *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea:* sed peccatum in quo homo concipitur est originale: ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea, unus et idem habitus non inclinat ad contraria; habitus enim inclinat per modum naturæ, quæ tendit in unum: sed peccatum originale etiam in uno homine inclinat ad diversa peccata contraria: ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea, peccatum originale inficit omnes animæ partes: sed diversæ partes animæ sunt diversa subjecta peccati, ut ex præmissis patet (qu. LXXIV): cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis sub-

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 33, quæst. 1, art. 1. et *De Malo*, quæst. IV, art. 1 corp. fin. et art. 2 princ. et art. 8 ad 1, et *Psal.* XXXI, et *Rom.* IV, lect. 1, et cap. 5, lect. 3.

jectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

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

Respondeo dicendum, quod in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest. Uno modo ex parte causæ peccati originalis: dictum est enim supra (qu. præc. art. 2), quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur; unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportione, in respectu scilicet ad primum principium. Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsa essentia originalis peccati; in omni enim inordinata dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ, unitas autem secundum numerum ex parte subjecti, sicut patet in ægritudine corporali; sunt enim diversæ ægritudines specie, quæ ex diversis causis procedunt, puta ex superabundantia calidi vel frigidi, vel ex læsione pulmonis vel hepatis; una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie et in uno homine non potest esse nisi unum numero. In diversis autem hominibus est unum specie et proportione, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod pluraliter dicitur *in peccatis*, secundum illum morem divinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth. II, 20; *Defuncti sunt qui quærebant animam pueri*; vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute; vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, et alia hujusmodi; vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum, quod unus habitus non potest inclinare per se et directe, id est, per propriam formam, ad contraria, sed indirecte et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis; sicut soluta harmonia corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria, et similiter, soluta harmonia originalis justitiæ, diversæ animæ potentiæ in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale inficit diversas partes animæ, secundum quod sunt partes unius totius, sicut et justitia originalis continebat omnes animæ partes in unum. Et ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partis corporis graventur.

ARTICULUS III.

Utrum originale peccatum sit concupiscentia (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus in lib. II, Orth. fid. (cap. 4 et 30):

(1) (Conclusio. *Est unum secundum speciem et proportionem in omnibus hominibus originale peccatum, diversum autem numero in diversis hominibus; in uno autem homine non est nisi unum numero.*) Clara est, et alio commentario non indiget. Ideo Concilium Tridentinum dicit. sess. v. can. 4; *Adæ peccatum origine unum esse, et propagatione, non imitatione transfusum, omnibus inesse, unicuique proprium.*

(1) De his etiam part. III, quæst.

sed concupiscentia est secundum naturam; est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis: ergo concupiscencia non est peccatum originale.

2. Præterea, per peccatum originale sunt in nobis passiones peccatorum, ut patet per Apostolum (Rom. VII): sed multæ aliæ sunt passiones præter concupiscentiam, ut supra habitum est (qu. XXIII, art. 4): ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Præterea, per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est (art. præc.): sed intellectus est supremus inter animæ partes, ut patet per Philosophum in x Ethic. (cap. 7): ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro I. Retract. (cap. 15): *Concupiscentia est reatus originalis peccati* (1).

Respondeo dicendum, quod unumquodque habet speciem a sua forma. Dictum est autem supra (art. præc.), quod species peccati originalis sumitur ex sua causa: unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ: est igitur attendenda causa originalis peccati ex causa originalis justitiæ, qnæ ei opponitur. Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est, quod voluntas hominis erat Deo subjecta. Quæ quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est (qu, IX, art. 1): unde ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato ori-

---

XXIII, art. 1 corp. et *Sent.* II, dist. 30, quæst. I, art. 2 corp. et ad 4, et in *Expos. litt.* et dist. 31, quæst. II, art. 1 ad 3, et dist. 32, quæst. I, art. 1, 3 et 4, et *De Malo*, quæst. III, art. 7 corp. fin et quæst. IV, art. 2, per tot. et art. 4 ad 2, et art. 6 ad 16.

(1) CONCLUSIO. *Cum originale peccatum justitiæ originali opponatur, nihil aliud formaliter est quam justitiæ originalis, per quam Deo voluntas subdebatur, privatio: materialiter vero, aliarum animæ virium ad bonum commutabile inordinata conversio, quæ communi nomine concupiscentia dici potest.)*

Nota rationem fundamentalem S. Thomæ, petitam ex causa peccati originalis. De hoc autem plenius in appendice agendum erit. Nunc tantum observare sufficiat, quod per concupiscentiam hic non intelligimus aliquam qualitatem superadditam potentiis naturalibus, ut patet ex dictis; neque solum appetitum sive rationalem sive sensitivum, ut eorum actus; neque aliquam aliam potentiam naturalem seeorsim: sed inordinationem omnium potentiarum et virium animæ, quatenus destitutæ justitia originali, quæ illas in officio et in subjectione debita rationi continebat, sunt inordinate dispositæ et proclives in sua objecta absque freno rationis, consequenter ad quodcumque peccatum sive carnale, sive spirituale. Est ergo concupiscentia, prout hic sumitur, pronitas seu proclivas habitualis potentiarum animæ in sua objecta absque freno rationis, orta ex substractione justitiæ originalis; alio nomine dicitur *fomes peccati.*

Sed petes, quo sensu S. Thomas dicit concupiscentiam esse materiale in peccato originali. Respondetur, probabilius non esse intelligendum de materiali proprie dicto, sicut, v. g. entitas actus est materiale deformitatis in peccato actuali. 1.° quia materiale proprie dictum præsupponitur ad formale; concupiscentia autem non præsupponitur ad privationem justitiæ originalis, in qua reponitur formale peccati originalis, sed consequitur ad illam ut ejus effectus; et ideo dicit S. Doctor, quod *se habeat ex consequenti in peccato originali.*

ginali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis justitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, intantum concupiscere est homini naturale, inquantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam; et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. XXV, art. 1), passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principaliores; inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est (qu. XXV, art. 2); et ideo concupiscentiæ attribuitur tanquam principaliori, et in qua quodammodo omnes aliæ passiones includuntur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita e converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est (qu. LXXX, art. 2). Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

—2.° Privatio justitiæ originalis, qua anima erat perfecte conjuncta, et subdita Deo, non inhæret concupiscentiæ, sicut deformitas peccati actualis inhæret entitati actus; ergo. Concupiscentia itaque, seu fomes, dicitur materiale peccati originalis *improprie* et *late*, quatenus effectus solet comparari ad suam causam, seu effectus secundarius ad primarium, tamquam materiale ad formale. Etenim quod se habet consequenter ad aliquam formam, potest, et solet dici aliquo modo ejus materia. Ita communius Thomistæ, et plures alii contra Salmanticenses et Gonet. (Billuart.)

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est (art. præc.): sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum: ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea, peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis: sed ægritudo recipit magis et minus: ergo peccatum originale recipit magis et minus.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro de Nuptiis et concup. (I, cap. 23 et 24), quod *libido transmittit originale peccatum in prolem*: sed contingit esse majorem libidinem unius in actu generationis, quam alterius: ergo peccatum originale potest esse majus in uno quam in alio.

Sed contra est, quia peccatum originale est peccatum naturæ, ut dictum est (qu. præc. art. 2): sed natura æqualiter est in omnibus: ergo et peccatum originale (2).

Respondeo dicendum, quod in originali peccato sunt duo: quorum unum

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 32, quæst. I, art. 1.

(2) (CONCLUSIO. *Originale peccatum cum sit privatio originalis justitiæ, in omnibus oppositum habitum penitus tollens, non magis in uno quam in alio esse potest.)*

Id est, peccatum originale, quoad suum *formale*, est æqualiter in omnibus, cum

est defectus originalis justitiæ; aliud autem est relatio hujus defectus ad peccatum primi parentis, a quo per vitiatam originem deducitur. Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit magis et minus, quia totum donum originalis justitiæ est sublatum; *privationes autem totaliter aliquid privantes*, ut mors et tenebræ, *non recipiunt magis et minus*, sicut supra dictum est (qu. LXXIII, art. 2). Similiter etiam nec quantum ad secundum; æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ; relationes enim non recipiunt magis et minus. Unde manifestum est, quod peccatum originale non potest esse magis in uno quam in alio.

Ad primum ergo dicendum, quod soluto vinculo originalis justitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, et tanto vehementius, quanto fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quam in alio, propter diversas corporis complexiones. Quod ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quam alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut dictum est (hic sup.).

Ad secundum dicendum, quod ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiamsi sit ejusdem speciei; puta si sit febris ex cholera putrefacta, potest esse major vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior a principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis: unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod libido quæ transmittit peccatum originale in prolem, non est libido actualis; quia dato quod virtute divina concederetur alicui quod nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quod appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ; et talis libido in omnibus est æqualis.

---

omnes totaliter privati justitia originali, et omnes sint æqualiter filii Adæ. Sed quantum ad suum *materiale* non est æqualiter in omnibus ob rationem assignatam in responsione ad 1um. Quod autem unus homo sit pronior ad concupiscendum, quam alter, non est ratione peccati originalis formaliter sumpti, cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus partes animæ inferiores sibi relinquantur: sed accidit hoc ex diversa dispositione potentiarum, sicut soluto æqualiter freno, quo multi equi detinebantur, unus alio fortius suum sessorem agit, propter majorem ferocitatem naturalem in uno, quam in alio. (Billuart.)

Cæterum quod infantium unus pluribus miseriis sit hic obnoxius quam alius, cum hæ sint pœnæ peccati originalis, hoc ad substantiam rei non attingit, sed provenit ex pluribus accidentalibus causis, quas Deus ut provisor universalis justissime permittit: imo, dato hoc ordine providentiæ, impedire non potest, nisi miracula singulis momentis multiplicaret. Nec illud dimetiendum est æqualitate *mathematica*, sed æqualitate *proportionis*, qua æquissime, etiam in hac vita, cæteris paribus, omnia compensantur: *Deus* namque *Pater est omnium*, omnibusque æqualiter dona suæ bonitatis largitur. Et hoc indubitanter tenendum est, ut adversus spiritistas ostendi in cit. opere; *La Pluralidad de existencias del alma ante el sentido comun*, cap. x, ratioque ipsa suadet.

APPENDIX XXVI.

(AD 1-2 QUÆST. LXXXII).

DE ESSENTIA PECCATI ORIGINALIS.

Existentia et propagatio peccati originalis, ut vidimus, aperte constat ex Sacra Scriptura et Traditione: sed non idem dici potest de ejus essentia seu natura. Ut enim ajebat S. Augustinus: *Antiquo peccato nihil est ad prædicandum notius, nihil ad intelligendum secretius.* Cum igitur circa hanc difficilem quæstionem diversæ sint sententiæ tum hæreticorum, tum catholicorum, præcipuas breviter exponimus in gratiam candidatorum, falsas et erroneas refellendo, et deinde verisimiliorem ac communiorem inter modernos theologos statuendo.

I. Mathias Illyricus, Lutheranus, dixit *peccatum originale esse ipsam substantiam animæ a bona in malam essentialiter a dæmone transformatam, et ex imagine Dei in imaginem diaboli commutatam.*

Sed hoc absurdum est. Nam.—1.° Si peccatum originale esset ipsa animæ substantia, vel ea esset a Deo vel non. Si primum; ergo Deus qui creat animam, esset auctor peccati originalis; et falsum esset quod dicitur in I Timoth. IV: *Omnis creatura Dei bona est.* Si secundum; ergo falsum esset quod dicitur Joan. I, 3: *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil.*— 2.° Si non ipse Deus auctor peccati statuitur, necessario renovatur error Marcionitarum et Manichæorum asserentium, malam dari substantiam, quam non fecisset Deus, et quæ in homine fons esset et origo omnium pecatorum. Constat autem, quantum S. Patres et Concilia hunc errorem perpetuo execrati sint. —3.° Eadem sententia rectæ rationi adversatur, quæ cognoscit substantiam animæ simplicem, atque adeo incorruptibilem esse.—4.° Præterea nullatenus concipi et declarari potest, quomodo peccatum actuale Adæ substantias animarum nondum existentium corrumpere potuerit.—5.° Denique adversatur doctrinæ Concilii Tridentini, *per baptismum tolli totum id quod veram ac propriam peccati rationem habet.* Non tollitur quidem animæ substantia per baptismum: in hac igitur peccati originalis essentia non consistit.

II. Alter error Protestantium est *peccatum originale proprie consistere in hæreditaria pravitate et corruptione in omnes animæ partes diffusa, vel in ipsa* concupiscentia, *sumpta pro interno stimulo, quo homines perpetuo sollicitantur ad appetenda bona creata contra ordinem rationis, et est verum peccatum, licet christianis non imputetur.*

1.° Hæc absurda sententia ex doctrina Concilii Tridentini facile confutatur: nam concupiscentia non tollitur per baptismum, sed remanet in baptizatis.—2.° Apostolus etiam Rom. VIII, 1, scribit: *Nihil ergo damnationis,* (id est, damnatione dignum) *est iis qui sunt in Cristo Jesu:* et tamen in eis manet concupiscentia; ergo concupiscentia non habet rationem peccati, et multo minus constituit essentiam peccati originalis. Neque Apostolus dicit, baptizatis nihil damnationis inesse, quia hoc peccatum tegitur et non imputatur, ut volunt Protestantes, sed positiva ratione, quia nempe *abluti* sunt, *sanctificati*

sunt, *regenerati* sunt, ut alibi explicat.—3.° Ipsa ratio dictat, illud non posse constituere essentiam peccati, quod sine peccato homini inesse potest: atqui homo qui se ad illicita vehementer illectum sentit, sed huic stimulo resistit, eumque vincit, non solum nullum peccatum committit, sed strenuam virtutem exercet: ergo concupiscentia, quæ sine peccato esse potest, hujus essentiam constituere nequit —4.° Si concupiscentia est essentia ipsa peccati originalis, vel id intelligitur de ipsa facultate concupiscendi ad malum prona, vel de motibus concupiscentiæ ante voluntatis consensum, vel de ipso consensu illis motibus. Atqui in consensu motibus concupiscentiæ nequit constitui peccatum originale, tum quia ibi potius invenitur peccatum *actuale* et *personale*, tum quia secus peccatum originale non esset in infantibus, qui ejusmodi liberi consensus capaces non sunt. Sed neque in primis duobus potest essentia peccati originalis constitui: motus enim concupiscentiæ absque voluntatis consensu, et a fortiori ipsa facultas ad malum prona, sunt quidem effectus peccati, et occasio peccati, sed non habent veram rationem peccati. Nam in pueris et amentibus motus illi non sunt peccatum, cum in eorum potestate non sit non concupiscere: neque etiam est in potestate virorum sapientium et vigilantium non habere primos illos concupiscentiæ motus, ut experientia docet (1). Imo tantum abest, ut motus illi sint verum peccatum, ut pugna quam excitant, sit potius ad utilitatem reservata.—Neque obstat, quod Apostolus concupiscentiam vocat peccatum: hoc enim non intelligendum est de peccato formaliter et proprie dicto, sed de peccato materialiter et improprie, quatenus nimirum est effectus peccati originalis, et causa peccati actualis, ut expresse declaravit Concilium Tridentinum: *quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat.*

III. Gregorius Ariminensis, Henricus Gandavensis, et aliqui scholastici opinati sunt, *peccatum originale formaliter esse qualitatem morbidam, quæ ex carne per peccatum infecta derivatur in animam.*

Sed hoc est erroneum. Nam.—1.° Nulla hujus qualitatis morbidæ assignari potest causa; non sibilus serpentis, ut quidam fabulati sunt, serpens enim non Adamum, sed Evam affatus est; non fructus vetitus, qui ex se bonus erat; non Deus, alioquin esset auctor peccati.—2.° Non potest explicari, quomodo hæc morbida qualitas transeat a corpore in animam, et hanc peccatricem reddat; res enim corporea per se non ita agere potest in spiritum, ut ei peccatum imprimat. Quod si morbida qualitas, animam coinquinans, dicatur esse res spiritualis, videretur renovari error Massalianorum, qui ineptissime docebant, per peccatum originale Satanam, tanquam alteram animam, habitare in homine, qui error damnatus fuit in concilio Ephesino.—3.° Vel morbida illa qualitas inhærens animæ deletur omnino per baptismum, vel adhuc manet quoad substantiam in renatis: si manet, ergo per baptismum non tollitur totum id quod veram ac propriam peccati rationem habet, quod est hæreticum; si vero deleri dicitur, jam in homine baptizato non esset concupiscentia, quod est aperte falsum. Nec valet dicere manere quidem, sed non imputari ad culpam: hic enim est error hæreticorum.—4.° Denique malum et peccatum non in aliqua re positiva consistit, sive ea sit substantia, sive sit qualitas, sed in privatione perfectionis debitæ, auferente rectam ordinationem ad Deum ultimum finem: sed peccatum originale est verum peccatum: ergo nequit ejus essentia in illa qualitate morbida constitui.

---

(1) Recole quæ supra notata sunt, quæst. LXXIV, art. 3.

IV. Sæculo XVI Albertus Pighius et Ambrosius Catharinus dixerunt *peccatum originale formaliter esse ipsum actuale peccatum Adæ, posteris non intrinsece inhærens, sed extrinsece tantum eis imputatum.*

Sed hæc sententia, quam nonnulli de Pelagianismo accusabant, penitus est rejicienda. 1.° Ut enim ajebat S. Anselmus suo tempore similem errrorem refutans: *Considerandum diligenter, quia non portant infantes peccatum Adæ, sed suum: nam aliud fuit peccatum Adæ, aliud est peccatum infantium; illud enim fuit causa, istud effectus.*—2.° Apostolus (Rom. v.) comparat peccatum originale quod ab Adamo contrahimus per generationem, justitiæ quam accipimus a Christo per regenerationem; atqui non sumus justi justitia Christi personali, sed unusquisque est justus justitia propria sibi inhærente: sicut ergo non solum extrinsece, sed vere etiam intrinsece per Christum constituimur justi, ita et per Adamum non solum extrinsece, sed et intrinsece constituti sumus peccatores.—3.° Ideo Concilium Tridentinum aperte docet peccatum originis *propagatione, non imitatione transfundi, et omnibus inesse unicuique proprium.* At quod est unum numero non propagatur, nec vere transfunditur: sicut etiam propagari et transfundi non potest, quod statim per actum transiit, et jam nusquam est, et nihil est.—4.° Si non aliter homines contrahunt peccatum originale, quam *per imputationem*, eos dicendum erit ab hac contagione liberari *per non imputationem.* Id vero negat Concilium, eos anathemate damnans, qui dicunt per Jesu Christi gratiam, quæ in baptismate confertur, reatum peccati originalis *tantum non imputari.*

V. Aliqui cum Durando, Majorino, Altisidorensi et aliis dixerunt *peccati originalis essentiam formaliter consistere in reatu pœnæ.*

Sed hæc sententia merito rejicitur.—1.° Quia fuit error Pelagianorum.—2.° Per reatum pœnæ intelligitur, vel obligatio ad pœnam subeundam, vel condignitas pœnæ; atqui utraque supponit culpam, nemo enim obligatur ad pœnam nisi propter culpam, et nemo est dignus pœna, nisi quia male fecit, sicut nemo est dignus præmio, nisi qui bene fecit: ergo.—3.° Juxta doctrinam catholicam, non solum pœnæ seu effectus peccati originalis in posteros transierunt, sed ipsum peccatum, dicente Apostolo: *Et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*—4.° In baptismo tollitur id quod veram rationem peccati habet: sed post baptismum manent homines subjecti miseriis, morti et aliis pœnis seu effectibus peccati originalis; ergo reatus pœnæ non potest esse constitutivum peccati originalis.—5.° Denique huc pertinet hæc propositio Baji, a Pio V damnata: *In peccato duo sunt, actus et reatus: transeunte actu, nihil remanet nisi reatus, sive obligatio ad pœnam.*

VI. Martinez, Nuño, Herrera cum quibusdam Thomistis putarunt *peccatum originale consistere in habitu inclinante hominem in bonum commutabile, tamquam in ultimum finem.*

Sed hæc sententia admitti nequit.—1.° Quia S. Thomas aperte contrarium resolvit, quæst. v. de Malo, art. 2, dicens: *In peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animæ a justitia originali; et ideo peccato originali non debetur pœna sensus, sed tantum pœna damni.*—2.° Quia non potest assignari causa efficiens hujus habitus. Non Deus, ne illi ut auctori speciali asseratur peccatum: non peccatum Adami, tum quia ex uno actu non generatur habitus, tum quia peccatum Adæ nunc non existit, ut possit physice causare et transfundere hunc habitum: non semen, quia deberet supponi infectum morbida qualitate, quam mox rejecimus:

ergo.—3.° Eodem modo loquendum est de peccato originali, ac de peccato habituali personali; utrumque enim est habituale, cum hac differentia, quod habituale personale sequatur ex peccato actuali personæ, originale ex peccato actuali capitis: atqui peccatum habituale personale non consistit in habitu inclinante in bonum commutabile, sed in privatione gratiæ sanctificantis, ut voluntaria voluntate propria personæ peccantis: ergo peccatum originale non consistit in tali habitu inclinante in bonum commutabile, sed in privatione gratiæ sanctificantis, seu justitiæ originalis, ut voluntaria voluntate capitis; de qua nunc dicendum erit.

VII. Verisimilior et communior sententia circa naturam peccati originalis, est quam D. Thomas tenet, scilicet; *formalem peccati originalis rationem consistere in habituali privatione gratiæ sanctificantis et justitiæ, quæ nobis inesse deberet juxta ordinem a Deo constitutum.*

1.° Juxta doctrinam Concilii Arausicani II, et postea Concilii Tridentini, peccatum originale *est mors animæ*, in ordine quidem supernaturali. Mors autem nihil aliud est nisi vitæ privatio; ergo mors animæ est privatio ipsius vitæ supernaturalis. Cum igitur hæc vita animæ sit gratia sanctificans, hinc facile fluit, mortem animæ ac proinde peccatum originale in sua formali ratione spectatum, consistere in privatione gratiæ sanctificantis seu justitiæ originalis, quam Adam peccato suo actuali, dum sibi perdidit, perdidit etiam toti posteritati suæ. Cum Adam debuerit conservare sibi et ejus posteris statum illum supernaturalem, ad quem a Deo per gratiam sanctificantem fuerat elevatus, neque illum absque gravi culpa potuerit amittere, non poterat Deo esse acceptus nisi tali gratia ornatus. Hæc proinde gratia inesse seu inhærere *debebat* tum ipsi tum ipsius posteritati: cum vero peccasset, hinc tam ipse quam ejus posteri privati seu destituti sunt re debita; quare dum dicimus rationem formalem hujus peccati consistere in privatione, non simpliciter id intelligendum est, sed in *privatione rei debitæ*, seu gratiæ sanctificantis quæ singulis deberet inesse, ut essent Deo grati et accepti. Adam ea privatus fuit *agendo*, posteri autem *nascendo*.

2.° Quid sit peccatum originale intelligitur per oppositionem ad justitiam originalem, cujus est privatio: ex. gr. ut intelligatur quid sit cæcitas, opus est intelligere, quid sit videndi facultas. Est enim hoc peccatum *vacuitas* quædam illi perfectioni opposita, quæ Adamum innocentem condecorabat, et *justitia originalis* vocabatur. Atqui inter dona justitiæ originalis nullum est, cujus privatio contineat veram rationem peccati, præter gratiam sanctificantem: quemadmodum enim hæc convertit animam ad Deum, facit illam gratam et acceptam Deo, ita ejusdem privatio est *aversio* a Deo, et ponit animam sub Dei *displicentia* et *improbatione*, in quo consistit vera ratio peccati: ergo.

3.° Ab Origene peccatum originale appellatur *sordes*, quod commune est cæteris Patribus, qui ad testimonium Job provocant, ut probent existentiam peccati originalis. S. Ambrosius vocat peccatum originale *animæ contagium*. A Tertulliano anima dicitur: *In Adamo immunda, et pecatrix quia immunda*. A Sto Augustino anima dicitur *aversa* a Deo per peccatum. Unde: juxta Patres peccatum originale est *sordes animæ,—macula,—aversio a Deo:* atqui, ut diximus, hæc non in alio consistunt quam in privatione gratiæ sanctificantis: ergo.

4.° Stus Thomas, ut vidimus supra in art. 3 hujus quæstionis, expresse dicit: *Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali*: et postea concludit: *Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus justitiæ origi-*

nalis (1). Ut autem ista S. Thomæ doctrina rite intelligatur, præter ea quæ supra in eodem art. 3 notamus, sciendum est, Scholasticos generatim solum in *formali* peccato verum reatum culpæ, quo coram Deo pœna digni reddimur, agnovisse, non autem in *materiali*. Et ut observat Billuart, concupiscentia a S. Doctore dicitur *materiale* peccati originalis, non in sensu proprio, sed improprie et late, quatenus effectus solet comparari ad suam causam, seu effectus secundarius ad primarium tamquam materiale ad formale, quoniam ipse S. Thomas dicit, quod concupiscentia *se habet ex consequenti in peccato originali*.

5.° Quod optime explicat S. Anselmus in lib. de Conceptu Virg. et peccato orig. (cap. 23) dicens: *Quod in illis*, (infantibus), *non est justitia quam debent habere, non hoc fecit illorum voluntas personalis sicut in Adam, sed egestas naturalis, quam ipsa natura accepit ab Adam...: spoliavit persona naturam bono justitiæ in Adam, et natura egens facta, omnes personas, quas ipsa de se procreat, eadem egestate peccatrices et injustas facit.* Et clarius adhuc postea, cap. 27: *Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in eisdem infantibus, nisi ipsam, quam supra posui, factam per inobedientiam Adæ justitiæ debitæ nuditatem, per quam omnes sumus filii iræ.*

6.° Essentia peccati originalis sita est in eo quod tollitur per baptismum, per hunc enim tollitur totum id, quod veram ac propriam peccati rationem habet: atqui per baptismum tollitur privatio justitiæ originalis, quoad primarium ejus effectum, quia in illo confertur gratia sanctificans, mentem Deo conjungens, et subjiciens: ergo in hujus prærogativæ privatione consistit essentia peccati originalis.

7.° Illud est essentia seu formale constitutivum alicujus rei, quod primum in ea concipitur tamquam radix cæterorum, quæ ad rem pertinent: atqui privatio justitiæ originalis, quoad primarium ejus effectum, scilicet conjunctionem cum Deo, est quod primum in ea concipitur tamquam radix inordinationis virium inferiorum, et pœnalitatum corporalium, quæ ad peccatum originale pertinent: ergo ista privatio essentiam peccati originalis constituit. Et quidem ex hac privatione profluit quod peccatum sit unum origine, cum sit unum habituale peccatum Adæ: atque item quod sit unicuique nostrum proprium, quia illud peccatum ita nobis vere et intime est communicatum, ut unumquemque perinde constituat peccatorem, Deo odibilem, et pœnis peccati dignum, ac si ab eo solo commisum fuisset: ergo.

Neque his opponi potest, quod privatio justitiæ originalis non possit dici essentia peccati originalis, quia illa privatio est pœna, quæ præcedentem culpam supponit. Nam in gratia sanctificante, de qua loquimur, duo distinguenda sunt, nimirum donum supernaturale, quod Deus ex gratuita bonitate largitur, et voluntas hominis quæ cum isto dono recta, Deo unita, legi conformis est. Privatio ergo gratiæ sanctificantis, ex parte Dei donum gratuitum subtrahentis, est *pœna*: ex parte vero hominis est *culpa*, quia voluntas ejus recta esse cessat, a Deo avertitur, et a lege aberrat (2). Etiam Adami voluntas recta

---

(1) Aliud testimonium Divi Thomæ ex II Sent. dist. 30, art. 1, vide supra in appendice XXIII, pag. 125: et postea addit: *Destitutio ipsius voluntatis a rectitudine ad finem, quam habuit in institutione naturæ, in peccato originali formale est, et hoc est privatio originalis justitiæ.*

(2) Vel ut alii explicant: si consideretur solum peccatum *habituale*, privatio gra-

erat per gratiam sanctificantem; hanc vero per peccatum actuale perdidit; et nos in ipso peccantes eamdem amissimus. Unde fit, ut sine debita rectitudine, alieni a Deo, aberrantes a lege, id est, peccatores nascamur. Recte igitur privatio gratiæ sanctificantis, quæ conjunctionem actionis divinæ et voluntatis humanæ importat, et pœna dicitur et culpa.

Ex quibus infertur, non habere locum difficultatem petitam ex *modo* propagationis peccati originalis Si enim ratio formalis, seu essentia, vel *quidditas* peccati originalis consistit juxta exposita in sola *privatione* gratiæ sanctificantis, seu justitiæ originalis, "dum quæritur, ait Perrone, qua ratione, seu quomodo propagetur peccatum originale, quæritur qua ratione aut quomodo propagetur *privatio*, seu quomodo non communicetur alteri, quod non habetur. Terminus enim generationis est individuum ejusdem speciei: per generationem propterea propagatur seu communicatur natura, qualem illud individuum exigit, ut talis naturæ sit et non alterius. Quæstio potius instituenda esset, quanam ratione justitia originalis, quæ donum gratuitum fuit, in Adæ posteros fuisset propagata, si ille in oficio stetisset; non autem quomodo propagetur quod non est. Exinde patet sponte sua concidere omnes difficultates, quæ a Pelagianis tanto cum apparatu proponebantur, quæque ab incredulis hodie instaurantur: *Non peccat qui genuit, non peccat qui condidit, non peccat qui nascitur: per quas igitur rimas peccatum fingitur ingressum?* (1). Tum etiam: *sæpe qui gignit a peccato justificatus est: quo pacto igitur trajicit in filium peccatum quod ipse non habet?*, aliaque ejusmodi. Nempe quia pater nullatenus potest communicare filio gratiam sanctificantem, qua natura privata est.

Ex hucusque dictis, sic recolligitur doctrina de peccato originali: 1.° *Reatus* culpæ quatenus ab Adæ peccato provenit, in omnes ejus posteros transfunditur, et uniuscujusque fit proprium.—2.° Hic reatus in quo tota ratio seu *formalitas* peccati originalis consistit, vere *mors est animæ*.—3.° Natura seu essentia hujus peccati quatenus est actio seu peccatum *actuale*, est ipsum peccatum Adæ quatenus erat caput totius naturæ humanæ. Prout vero dicit *reatum*, seu quatenus est *habituale* in Adæ posteris, consistit in *vera privatione* gratiæ sanctificantis et justitiæ originalis, quæ *nobis inesse deberet*, juxta ordinem a Deo constitutum.—4.° Hac privatione fit ut nos simus peccatores, filii iræ, Dei inimici et habitualiter, saltem negative, a Deo aversi.—5.° Idem est igitur discrimen inter hominem quem Deus potuisset condere in statu naturæ puræ et hominem lapsum, quod attinet ad collationem supernaturalium, quale est inter hominem naturaliter nudum et spoliatum.—6.° Præterea in ipsis naturalibus aliquod detrimentum homo est passus. Peccatum igitur sauciavit quod a creatore sanum homo receperat.— 7.° Tamen in præsenti ordine, sæcluso peccato, homo est in eo statu, in quo absolute fuisset, si a Deo creatus esset in statu naturæ puræ.

---

tiæ sanctificantis potest dupliciter spectari, active nempe et passive. *Active* considerata, nempe quatenus ex parte Dei est subtractio gratiæ, habet rationem *pœnæ* a Deo inflictæ: *passive* autem considerata, nempe quatenus est *status animæ*, habet rationem *peccati*.

(1) Ad hoc argumentum respondebat S. Augustinus: *Quid quæris latentem rimam, cum habeas apertissimam januam? Per unum hominem, ait Apostolus, per inobedientiam unius hominis.... Quid quæris amplius? Quid quæris apertius?* Cont. Julian. lib. III, cap. 24.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum subjectum originalis peccati per prius sit caro vel anima.—2.° Si anima, utrum per essentiam aut per potentias suas.—3.° Utrum voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quam aliæ potentiæ animæ.—4.° Utrum aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus.

ARTICULUS I.

Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale magis sit in carne quam in anima. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit: sed radix hujus repugnantiæ in carne consistit; dicit enim Apostolus (Rom. VII, 23); *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*: ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea, unumquodque potius est in causa quam in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quam in aqua calefacta: sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale: ergo peccatum originale magis est in carne quam in anima.

3. Præterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem; sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro: ergo originale peccatum non est in anima, sed in carne.

4. Præterea, anima rationalis creata a Deo corpori infunditur: si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quod ex sua creatione vel infusione inquinaretur; et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. Præterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem inficiri: sed anima rationalis est pretiosior omni liquore: si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquam animam tali corpori infunderet; infundit autem: non ergo inquinatur ex carne; sic igitur peccatum originale non est in anima, sed in carne.

Sed contra est, quod idem est subjectum virtutis et vitii, sive peccati, quod contrariatur virtuti: sed caro non potest esse subjectum virtutis; dicit enim Apostolus (Rom. VII, 18); *Scio quod non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum*: ergo caro non potest esse subjectum originalis peccati, sed solum anima (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 18, quæst. II, art. 1 ad 3, et dist. 30, quæst. I, art. 2 ad 4, et dist. 31, quæst. I, art. 1 ad 2 et 4, et quæst. II, art. 1, per tot. et *De Ver.* quæst. XXV, art. 6 corp. et quæst. XXVII, art. 6 ad 2, et *De Malo*, quæst. IV, art. 3 et 4, et *Rom.* V, lec. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Cum originale peccatum sit quædam culpa, nonnisi in anima, quæ sola virtutis vitiique subjectum est, ut in subjecto esse potest: in Adam vero ut in principali causa: in semine vero et carne ut instrumento.)*

Non quæritur hic de subjecto *remoto*, sive non de illis, qui subjiciuntur peccato originali, illudve contrahunt, nam

Respondeo dicendum, quod aliquid potest esse in aliquo dupliciter; uno modo sicut in causa vel principali vel instrumentali; alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli (Rom. v, 12); *In quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eo quod per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana.

Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in anima. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 1), hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut a voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In qua quidem derivatione potest attendi, quod quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quamcumque partem hominis quæ quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subjecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ; sicut ex voluntate gulæ provenit (1) concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et os, quæ inquantum moventur a voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod vero ulterius derivatur ad vim nutritivam, et ad interiora membra, quæ non sunt nata moveri a voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cum anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat quod sit subjectum culpæ, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pœnæ. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro Retract. (I. cap. 26), Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, qui liberatus est a culpa, sed subjacet pœnæ, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quod caro sit subjectum culpæ, sed solum pœnæ.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale causatur ex semine sicut ex causa instrumentali; non autem oportet quod aliquid sit principalius in causa instrumentali quam in effectu, sed solum in causa principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum, quod anima hujus hominis non fuit secundum seminalem rationem in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eo quod semen corporale, quod ex Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum, quod infectio originalis peccati nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideo cum creatio importet respectum animæ ad solum Deum, non potest dici quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem, cui infunditur

---

hoc superius tractatum est, qu. LXXXI, et in append. sed de subjecto *proximo*, ad ostendendum, cui tamquam subjecto inhæsionis inhæreat istud peccatum, eo scilicet modo quo privationes possunt inhærere. Sermo autem est de peccato originali secundum suam formalem rationem considerato. Nota terminos conclusionis, et lege textum attente. Probatio vero breviter ad hoc reducitur. In eo tantum potest esse peccatum originale, sicut in subjecto, quod est capax culpæ: sola autem anima est capax culpæ: sed caro, licet ad eam traducatur corruptio primi peccati, non potest de se esse subjectum culpæ.

(1) Al. *pervenit.*

anima. Et ideo habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quod anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur (1).

Ad quintum dicendum, quod bonum commune præfertur bono singularis, unde Deus secundum suam sapientiam non prætermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio hujus animæ; præsertim cum natura animæ hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in I habitum est (p. I, qu. CXVIII, art. 3). Melius est autem ei sic esse secundum naturam quam nullo modo esse, præsertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ quam in potentiis (2).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit per prius in essentia animæ quam in potentiis. Anima enim nata est esse subjectum peccati quantum ad id quod potest a voluntate moveri: sed anima non movetur a voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias: ergo peccatum originale non est in anima secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Præterea, peccatum originale opponitur originali justitiæ: sed originalis justitia erit in aliqua potentia animæ, quæ est subjectum virtutis: ergo et peccatum originale est magis in potentia animæ quam in ejus essentia.

3. Præterea, sicut a carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentia animæ derivatur ad potentias: sed peccatum originale magis est in anima quam in carne: ergo etiam magis est in potentiis animæ quam in ejus essentia.

4. Præterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est (qu. LXXXII, art. 3): sed concupiscentia est in potentiis animæ: ergo et peccatum originale.

Sed contra est, quod peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 1): anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut in I habitum est (p. I, quæst. LXXVI, art. 1): ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam (1).

Respondeo dicendum, quod illud animæ est principaliter subjectum alicujus peccati, ad quod primo pertinet causa motiva illius peccati; sicut si causa motiva ad peccandum

---

(1) Cum dicitur, ait ipse D. Thomas, *anima creatione maculatur*, ablativus iste potest denotare habitudinem alicujus causæ, et sic falsa est, quia creatio animæ non est causa quod maculetur, vel potest denotare concomitantiam, et sic vera est, quia dum creatur, maculatur: ex quo tamen non sequitur quod Deus maculæ auctor sit (Sent. lib. II, dist. 32, quæst. art. 1 ad 1.)

(2) De his etiam infra, art. 5 et *Sent.* II, dist. 31, quæst. II, art. 1, et *De Ver.* quæst. XXV, art. 6 corp. et quæst. XXVII, art. 6 ad 2, et *De Malo*, quæst. IV, art. 1.

(1) (CONCLUSIO. *Cum anima sit, quam primo ut generationis terminum origo attingit secundum suam essentiam, peccati originalis primum subjectum est).*

Hæc sententia Div. Thomæ de subjecto peccati originalis multo probabilior est quam sententia Scoti, qui peccatum originale constituit primario in voluntate, tamquam in subjecto, et Durandi, qui ait illud peccatum magis proprie esse in viribus sensitivis. Ratio S. Thomæ procedit, quod nempe peccatum originale prius sit in essentia animæ quam in ejus potentiis, quia inter partes hominis quæ sunt capaces peccati,

sit delectatio sensus, quæ pertinet ad vim concupiscibilem, sicut objectum proprium ejus, sequitur quod vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati. Manifestum est autem, quod peccatum originale causatur per originem: unde illud animæ quod primo attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quod est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in I habitum est (loc. cit.): unde anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut motio voluntatis alicujus proprie pervenit ad potentias animæ, non autem ad animæ essentiam, ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primo ad animæ essentiam, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ; erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quam potentiæ. Potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, inquantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium quæ sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum, quod corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quæ etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias, sicut subjectum ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subjecto et ordine generationis, et etiam perfectionis: unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est (qu. LXXXII, art. 3).

ARTICULUS III.

Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cujus actum causatur: sed peccatum originale causatur per actum generativæ potentiæ: ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea, peccatum originale per semen carnale traducitur: sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni quam voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali: ergo magis in eis est peccatum originale quam in voluntate.

3. Præterea, intellectus est prior voluntate, non enim est voluntas nisi de bono intellecto: si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quod per prius inficiat intellectum, tanquam priorem.

Sed contra est, quod justitia origi-

---

prius anima attingitur per generationem, quam ejus potentiæ; fœtus enim prius concipitur habere animam quam potentias: peccatum autem originale traducitur per generationem. Præterea, anima est subjectum immediatum gratiæ sanctificantis; ergo et ejus privationis, quæ privatio est peccatum originale. Sed, sicut gratia sanctificans, seu habitualis, secundum essentiam residet in anima, in potentiis autem ejus resident secundum suas proprietates ab ea dimanantes, ita pariter culpa originalis, quæ secundum essentiam est in anima, ratione proprietatum suarum seu effectuum ex iis secutorum, reperitur in potentiis animæ.

(1) De his etiam infra, art. 4, ad 1, et *Sent.* II, dist. 30, quæst. I, art. 3 corp. et ad 4, et *De Verit.* quæst. XXV, art. 6 corp. et quæst. XXVII, art. 6 ad 2, et *De Malo*, quæst. IV, art. 3.

nalis per prius respicit voluntatem; est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in lib. de Conceptu Virginali, (cap. 3): ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem (1).

Respondeo dicendum, quod in infectione peccati originalis duo est considerare; primo quidem inhærentiam ejus ad subjectum, et secundum hoc primo respicit essentiam animæ, ut dictum est (art. præc.). Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animæ. Oportet ergo quod illam per prius respiciat, quæ primam inclinationem habet ad peccandum. Hæc autem est voluntas, ut ex supra dictis patet (qu. LXXIV, art. 1 et 2): unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam prolis, sed per actum potentiæ generativæ parentis: unde oportet quod sua (2) potentia generativa sit primum subjectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale habet duplicem processum; unum quidem a carne ad animam; alium vero ab essentia animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideo, quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, propinquiores sint carni, quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ, tanquam superior potentia, primo pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod intellectus quodammodo præcedit voluntatem, inquantum proponit ei suum objectum; alio vero modo voluntas præcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum; quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

ARTICULUS IV.

Utrum præfatæ potentiæ sint magis infectæ quam aliæ (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quam aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ prius potest esse subjectum peccati: hæc autem est rationalis pars, et præcipue voluntas: ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea, nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi inquantum potest obedire rationi: generativa autem non potest obedire, ut dicitur in I Ethic. (cap. ult.): ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

3. Præterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, inquantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in I Me-

---

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam prima merendi ac demerendi radix est voluntas; ideo peccatum originale secundum eam quam ad actum habet inclinationem consideratum, immediate post essentiam animæ quæ primum ejus est subjectum, voluntatem respicit.)*

Clare patet in textu. Alia ratione probat S. Doctor in IV de Malo, art. 5 peccatum originale prius esse in voluntate sicut in subjecto, quam in aliis potentiis; quia illa potentia, a qua omnes aliæ habent quod sint susceptivæ peccati, est inter potentias primum subjectum peccati originalis: sed a voluntate derivatur ad alias potentias animæ, quod ipse sint susceptivæ peccati; ergo peccatum originale prius est in voluntate, quam in aliis animæ potentiis.

(2) Nicolai, *ejus potentia.*

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 24, quæst. II, art. 5, et dist. 31, quæst. I, art. 2, et IV, dist. 31, quæst. I, art. 1 ad 1, et *De Verit.* quæst. XXV, art. 6 corp. et *De Malo*, quæst. IV, art. 2 ad 12, et art. 5 ad 1.

taph. (circa princ.): sed infectio culpæ primo est in ratione: ergo visus magis est infectus quam tactus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, (cap 16), quod *infectio originalis culpæ maxime apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur*: sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in qua est delectatio secundum tactum, quæ maxime concupiscentiam movet: ergo infectio originalis peccati maxime pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem, et sensum tactus (1).

Respondeo dicendum, quod illa corruptio præcipue *infectio* nominari solet, quæ nata est in aliud transferri; unde et morbi contagiosi, sicut lepra, scabies, et hujusmodi, infectiones dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est (qu. LXXXI, art. 1): unde potentiæ quæ ad hujusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectæ. Hujusmodi autem actus deservit generativæ, inquantum ad generationem ordinatur; habet autem in se delectationem tactus, quæ est maximum objectum concupiscibilis. Et ideo cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale, specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ et infectæ.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale ex ea parte qua inclinat in peccata actualia, præcipue pertinet ad voluntatem, ut dictum est, (art. præc.): sed ex ea parte qua traducitur in prolem, pertinet propinque ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remote.

Ad secundum dicendum, quod infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur a voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur a voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa: et ideo in ea est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum, quod visus non pertinet ad actum generationis, nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis, sed delectatio perficitur in tactu; et ideo talis infectio magis attribuitur tactui quam visui.

---

(1) (CONCLUSIO. *Quamquam omnes animæ potentiæ originali peccato sunt infectæ; vis tamen generativa, vis concupiscibilis, et sensus tactus (quia ad illum actum, per quem corruptio traducitur, concurrunt) sunt cæteris potentiis magis infectæ).*

Clara est, et plenius infra patebit, cum de effectibus peccati originalis disseretur.—S. Augustinus in pluribus locis doctrinam tradit, ex qua hæc conclusio confirmari potest. Ita in lib. XIV de Civitate Dei, cap. 16, ait quod *cum sint meliorum libidines rerum, tamen cum libido, dicitur nec additur cujus rei libido, non fere solet ocurrere animo, nisi illa qua obscenæ partes corporis excitantur.* Et cap. 17 ejusdem libri addit: *Merito hujus libidinis maxime pudet, merito et ipsa membra quæ non omnimode ad arbitrium movet aut non movet* pudenda *dicuntur, quod ante peccatum hominis non fuerunt, quia nondum libido membra illa præter arbitrium commovebat; nondum ad hominis inobedientiam redarguendam, sua inobedientia caro quodammodo testimonium perhibebat.* Et postea cap. 19 ait: *Hæ partes in Paradiso ante peccatum vitiosæ non erant, quia non contra rectam voluntatem ad aliquid movebantur, unde necesse esset eas ratione tamquam frænis regentibus abstinere: nam quod nunc ita moventur, non est sanitas ex natura, sed languor ex culpa.* Denique, ut alia præteream, cap. 20 docet, quod *libidinis inobedientia, quæ genitalia corporis membra solis suis motibus subdidit, et potestati voluntatis eripuit, satis ostendit quid sit hominis illius primæ inobedientiæ retributum; quod in ea maxime parte oportuit apparere, qua generatur ipsa natura, quæ illo primo et magno in deterius est mutata peccato.*

QUÆSTIO LXXXIV.

DE CAUSA PECCATI, SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum.—2.° Utrum superbia sit initium omnis peccati.—3.° Utrum præter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata.—4.° Quod et quæ sint capitalia vitia.

ARTICULUS I.

Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis: sed liberalitas non est radix omnium virtutum: ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis: sed divitiæ, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in I Ethic. (cap. 5,): ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex alia priori radice.

3. Præterea, frequenter invenitur quod avaritia, quæ cupiditas nominatur, oritur ex aliis peccatis; puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciat gulæ: non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est, quod dicit Apostolus I. Timoth. ult. 10: *Radix omnium malorum est cupiditas* (1).

Respondeo dicendum, quod secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur: uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum, et sic est speciale peccatum: alio modo, secundum quod significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis, et sic est genus omnis peccati, nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est (qu. LXXI, art. 6, et LXXII, art. 1): tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinate appetenda; et sic dicunt, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum, ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terra trahit alimentum; sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.

---

(1) De his etiam infra, art. 2 circ. fin. et art. 3 ad 1, et art. 4 ad 4, et 2-2, quæst. CIX, art. 2 ad 1, et *De Malo*, quæst. VIII, art. 1 ad 1, et quæst XXIII, art. 1 ad 5, et *Rom.* VII. lect. 2, et I. *Cor.* II, lect. 4 fin. et *Eth.* lib. I, lect. 6.

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam divitiis juvatur homo ad fovenda quæcumque peccati desideria, eaque perficienda, ideo cupiditas, etiam secundum quod est speciale peccatum, inordinatum amorem divitiarum significans, omnium malorum radix dici debet.)*

Dicitur avaritia esse radix omnium peccatorum, non hoc sensu, quasi omnia et singula peccata semper oriantur ex avaritia, sed 1.° partim quia ex avaritia tamquam ex radice, omne genus peccati natum est oriri, inquantum per divitias homo acquirit occasionem desiderii cujusvis peccati et facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, eo quod ad habenda quæcumque bona temporalia potest homo per pecuniam

Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifeste enim ibi loquitur contra eos qui *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli; eo quod radix omnium malorum est cupiditas.* Unde manifestum est quod loquitur de cupiditate secundum quod est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est, quod cupiditas secundum quod est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quod per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adhibendi (1) desiderium cujuscumque peccati; eo quod ad habenda quæcumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundum quod dicitur Eccle. x, 19; *Pecuniæ obediunt omnia.* Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum (1).

Ad primum ergo dicendum, quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni; et ideo charitas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud Ephes. III, 17; *In charitate radicati et fundati.*

Ad secundum dicendum, quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiæ propter se quærantur tanquam ultimus finis, sed quia multum quæruntur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eo quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est non autem quod semper est; eo quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quia interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsa frequentius alia mala oriuntur ratione prædicta (in corp.)

---

juvari, secundum illud Ecclesiastes; *Pecuniæ obediunt omnia.*—2.° Partim quia nullum est peccatum, quod pecuniæ acquirendæ vel retinendæ causa, non ausint avari committere, juxta illud Ecclesiastici. x: *Nihil est iniquius quam amare pecuniam; hic enim et animam suam venalem habet.* Hunc sensum indicant quæ de cupiditate sequuntur apud Apostolum; *quam quidam appetentes, erraverunt a fide,* hoc est, fidei naufragium facere maluerunt potius quam, fidem retinendo, pecuniam perdere.

Si dicas, quod per divitias detur homini materia et facultas diversa virtutum genera operandi, ideoque avaritiam similiter dici posse radicem multorum bonorum, neganda est sequela. Ex divitiis namque inordinate concupitis, (quomodo per avaritiam concupiscuntur), sicut etiam ex aliis, tum rebus inordinate desideratis, tum desideriis inordinatis, non bona opera sequi nata sunt, per se loquendo, sed mala: ac propterea magis per pecunias avare concupitas datur facultas agendi mala, quam bona. (Sylvius.)

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Patav. ann. 1676.—Al., *habendi,*—item *adipiscendi.*—Garcia, *adimplendi.*

---

(1) Sententiam B. Thomæ tradunt Chrysost. et Theodoret. in commentariis, Hieronymus (Epist. XXII, cap. 14); Ambros. Serm. 59; August. hom. 8 inter quinquaginta, serm. 110 De temp. et alii communius.

ARTICULUS II.

Utrum superbia sit initium omnis peccati (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris, et ita videtur idem esse radix et initium peccati: sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est (art. præc.): ergo ipsa etiam est initium omnis peccati non autem superbia.

2. Præterea, Eccli. x, 14, dicitur *Initium superbiæ hominis est apostatare a Deo*: sed apostasia a Deo est quoddam peccatum: ergo aliquod peccatum est initium superbiæ: ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea, illud videtur esse initium omnis peccati, quod facit omnia peccata: sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit in XIV de Civ. Dei, (cap. ult.): ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. x, 15; *Initium omnis peccati est superbia* (2).

Respondeo dicendum, quod quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum appetitum propriæ excellentiæ; et sic dicunt quod est *speciale* peccatum. Alio modo, secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi ejus præcepto; et sic dicunt quod est *generale* peccatum. Tertio modo secundum quod importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quod est *initium omnis peccati*. Et differt a cupiditate, quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur *radix*; sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis a Deo cujus præcepto homo subdi recusat, et ideo vocatur *initium* quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit: *Initium omnis peccati est superbia*. Manifeste enim loquitur de superbia, secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit: *Sedes ducum superborum destruxit Deus*; et de hac materia loquitur ibi fere in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod superbia etiam secundum articulo sumitur. Nulla est contradictio cum præcedenti. Nam superbia dicitur initium omnis peccati, quoniam ipsa fuit primum peccatum in tota humana natura, imo et Angelica, ex quo cætera omnia prodierunt, juxta illud Tobiæ IV; *Superbiam numquam in tuo sensu abundari permittas, in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio*. Avaritia autem non est hoc sensu radix omnium malorum, sed eo qui supra fuit explicatus. Præterea, ut notatur in littera, superbia est initium omnis peccati, quantum ad ordinem *intentionis*; avaritia vero, quantum ad *executionem*, quia materiam et occasionem præbet exequendi quodlibet peccatum.

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLXII, art. 2, et art. 3 ad 1, et art. 7 ad 1 et *Sent.* II, dist. 42, quæst. II, art. 1 ad 8 et IX, dist. 17, quæst. II, art. 1, quæst. 1 corp. et *Rom.* I, lect. 8 fin. et cap. 7 lect. 4, et I. *Cor.* II, lect. 2.

(2) (CONCLUSIO. *Quoniam inordinate se homo ad temporalia convertens, semper singularem quamdam perfectionem et excellentiam tanquam finem qui, licet ultimus in executione, primus tamen est in intentione, desiderat: recte ex hac parte superbia, quæ inordinatus est propriæ excellentiæ appetitus, initium omnis peccati ponitur.)*

Distinguit triplicem acceptionem superbiæ, et declarat sensum, quo in præ-

dum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati. Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cujusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis et executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii et finis, ut supra multoties dictum est. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est (art. præc.).

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod apostatare a Deo dicitur ese initium superbiæ ex parte aversionis; ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinate velit propriam excellentiam in rebus temporalibus: et sic apostasia a Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono.—Vel potest dici quod apostatare a Deo dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species. Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subjici, et præcipue nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra seipsum indebite extollatur quantum ad alias superbiæ species.

Ad tertium dicendum, quod in hoc homo se amat quod sui excellentiam vult; idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III.

Utrum præter superbiam et avaritiam sint alia peccata specialia quæ dici debeant capitalia (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter superbiam et avaritiam non sint quædam alia peccata specialia quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur in II de Anima (text. 38); nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur *radix omnium malorum*, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Præterea, caput habet quemdam ordinem ad alia membra inquantum a capite in omnia membra diffunduntur quodammodo sensus et motus: sed peccatum dicitur per privationem ordinis: ergo peccatum non habet rationem capitis; et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea, capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur: sed tali pœna puniuntur quædam peccata in singulis generibus: ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est, quod Gregorius XXXI, Moralium (cap. 17), enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse *capitalia* (2).

---

(1) De his etiam infra, art. 4, et locis ibi citatis.

(2) (Conclusio. *Non tantum avaritia et superbia capitalia vitia sunt, uti radices, sed multa alia, quæcumque scilicet dirigunt homines in alia peccata, veluti duces exercituum.)*

Optime probat, et rationem fundamentalem assignat. Nota vero peccata capitalia, noc ita dici eo sensu quasi omnia prorsus alia peccata ex illis oriantur, ita ut nullum unquam contingat peccatum, quod non ex aliquo istorum ortum habeat, sed quia ut fre-

Respondeo dicendum, quod *capitale* dicitur a capite. Caput autem proprie quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphorice omne principium et directivum *caput* vocatur; et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, *capita* aliorum esse dicuntur. Dicitur ergo vitium capitale uno modo a capite proprie dicto; et secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis pœna punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphorice significat principium vel directivum aliorum: et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et præcipue secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut supra dictum est (qu. XVIII, art. 6, et LXXII, art. 6). Et ideo vitium capitale non solum est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius (ubi supra) hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad primum ergo dicendum, quod capitale dicitur denominative a capite; quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut simpliciter caput. Et ideo capitalia vitia dicuntur non solum illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur radix, et superbia, quæ dicitur initium; sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurium peccatorum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum caret ordine, ex parte aversionis; ex hac enim parte habet rationem mali. Malum autem, secundum Augustinum in libro de Natura boni, (cap. 4), est *privatio modi, speciei et ordinis*. Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum; et ideo ex hac parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur a reatu pœnæ. Sic autem hic non loquimur.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt *inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia* (2), *gula, luxuria*. Peccata enim virtutibus opponuntur: virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est (qu. LXI, art. 2 et 3): ergo et vitia principalia sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Præterea, passiones animæ sunt quædam causæ peccati, ut supra dictum est (qu. LXXVII): sed passiones animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe et timore; enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio et tristitia; nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam, tristitia vero ad acediam et invidiam: ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea, ira non est principalis passio: non ergo debuit poni inter principalia vitia.

quentius ex eis alia oriuntur. Nota etiam peccata capitalia non omnia esse mortalia *ex genere suo*, quia non omnia graviter offendunt Deum, aut proximum lædunt, vel nos ipsos corrumpunt, ut patebit cum de singulis in suis locis disserendum est.

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 42, quæst. II, art. 3, et *De Malo*, quæst. VIII, art. 1.

(2) Tristitia hic stricte intelligenda est pro ea quæ concipitur de labore qui in Dei servitio aut virtutum exercitio adhibendus est, vocarique solet *acedia*.

4. Præterea, sicut cupiditas sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est (art. 2): sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus: ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea, quædam peccata committuntur quæ ex nullo horum causari possunt; sicut cum aliquis errat ex ignorantia, vel cum aliquis ex aliqua bona intentione committit aliquod peccatum, puta cum aliquis furatur ut det eleemosynam: ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis XXXI Moral. ut supra (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur præcipue secundum rationem causæ finalis. Hujusmodi autem origo potest attendi dupliciter: uno quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maxime afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eo quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem; et secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia *capitalia* dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes movendi appetitum; et secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia.—Movet autem aliquid appetitum dupliciter: uno modo directe et per se, et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eamdem rationem ad fugiendum. Alio modo indirecte, et quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum. Bonum autem hominis est triplex: est enim primo quoddam bonum animæ, quod scilicet ex sola apprehensione rationem appetibilitatis habet sicut excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinate prosequitur *inanis gloria*. Aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinate prosequitur *gula*; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur *luxuria*. Tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur *avaritia*. Et eadem quatuor vitia inordinate fugiunt quatuor mala contraria. Vel aliter: bonum præcipue movet appetitum ex hoc quod participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cujus ratione est primo quædam perfectio; nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel charitas; quam appetit *superbia* vel *inanis gloria*. Secundo de ratione ejus est sufficientia, quam appetit *avaritia* in divitiis eam promittentibus. Tertio est de conditione ejus delectatio, sine qua felicitas esse non potest, ut dicitur in I

(1) (Conclusio. *Illa vitia dicuntur capitalia, quorum fines habent quasdam principales et primarias appetitum movendi rationes, pro quarum rationum septuplici distinctione, et ipsa capitalia vitia in septem numero distinguuntur, quæ sunt superbia, avaritia, luxuria, invidia, gula, ira et acedia.)*

Observa quam acute S. Doctor genesim, ut ita dicam, peccatorum capitalium exponit. Notandum autem, superbiam secundum quosdam non annumerari peccatis capitalibus, eo quod ipsa potius videatur esse regina omnium vitiorum, etiam capitalium. Alii eam enumerant, et octo ponunt vitia capitalia. Alii septenarium numerum retinentes, vel sub inani gloria superbiam comprehendunt, vel inanem gloriam sub superbia; estque hæc enumeratio communior, secundum quam septem recensentur.

Ethic. (cap. 7) et x, (cap.6) et hanc appetunt *gula et luxuria*. Quod autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter; quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est *acedia*, quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum; aut est de bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad *invidiam*, quæ tristatur de bono alieno, inquantum est impeditivum propriæ excellentiæ; aut est cum quadam insurrectione ad vindictam, et sic est *ira*. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi (1).

Ad primum ergo dicendum, quod non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitus ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus, vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum, quod timor et spes sunt passiones irascibilis. Omnes autem passiones irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam; et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimæ passiones, ut supra habitum est (qu. xxv, art. 4).

Ad tertium dicendum, quod ira, licet non sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motus, prout aliquis impugnat bonum alterius sub ratione honesti, id est, justi vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis (1).

Ad quartum dicendum, quod superbia dicitur esse *initium omnis peccati*, secundum rationem finis, ut dictum est (art. 2); et secundum eamdem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur aliis (2), sed magis ponitur velut *regina quædam omnium vitiorum*, sicut Gregorius dicit XXXI Moral. (cap. 17). Avaritia autem dicitur radix secundum aliam rationem, sicut supra dictum est (art. 1) (3).

Ad quintum dicendum, quod ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur (4). Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri. Potest tamen dici quod omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia, qua aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est (qu. LXXVI, art 1 et 2). Quod autem aliquis committat aliquod peccatum ex bona intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, inquantum scilicet ignorat, quod *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*.

---

(1) De singulis horum tractat B. Thomas in 2.ª 2.ª De superbia et inani gloria, quæst. CXXXIII et CLXII; De avaritia, quæst. CXVIII; De luxuria, quæst. CLIII, De invidia, quæst. XXXVI; De gula, qu. CXLVIII; De ira, quæst. CLVIII; De accedia, quæst. XXXV.

(1) Ad hoc quod ira sit vitium capitale, sufficit, habere specialem rationem movendi appetitum, ut de facto habet.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Primus tamen omittit *aliis*.—Editi: *Non quasi universale vitium connumeratur aliis*, etc.

(3) Ut aliquid peccatum vitium capitale non requiritur solum, quod sit causa peccati, sed præterea quod in tali causalitate quamdam primariam principalitatem habeat.

(4) Ad verificandum autem, quod ista septem sint vitia capitalia, sufficit quod vitia alia ex aliquo istorum septem oriantur saltem reductive; et hoc contingit de adductis in argumento.

QUÆSTIO LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de effectibus peccati; et primo quidem de corruptione boni naturæ; secundo de macula animæ; tertio de reatu pœnæ.

Circa primum quæruntur sex: 1.° Utrum bonum naturæ diminuatur per peccatum.—2.° Utrum totaliter tolli possit.—3.° De quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum.—4.° Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati.—5.° Utrum mors et alii defectus corporales sint effectus peccati.—6.° Utrum sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum diminuat bonum naturæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non diminuat bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quam peccatum dæmonis: sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit, cap. 4 de Div. Nom.: ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminuit.

2. Præterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius; manet enim substantia eadem, transmutatis accidentibus: sed natura præexistit actioni voluntariæ: ergo, facta deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quod bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea, peccatum est actus quidam; diminuitio autem est passio: nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur, potest autem contingere quod in unum agat, et ab alio patiatur: ergo ille qui peccat, per peccatum non diminuit bonum suæ naturæ.

4. Præterea, nullum accidens agit in suum subjectum, quia quod patitur, est potentia *ens*; quod autem subjicitur accidenti, jam est actu *ens* secundum accidens illud: sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subjecto: ergo peccatum non diminuit bonum naturæ; diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est, quod, sicut dicitur (Lucæ x), *homo descendens ab Hierusalem in Jericho*, id est, in defectum peccati, *expoliatur gratuitis, et vulneratur in naturalibus*, ut Beda exponit: ergo peccatum diminuit bonum naturæ (1).

Respondeo dicendum, quod bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici: primo ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, et alia hujusmodi. Secundo, quia homo a natura habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est (qu. LXIII, art. 1); ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ, donum originalis jus-

(1) De his etiam part. I, quæst. XLVIII, art. 4, et II, dist. 3, quæst. IV, art. 1 ad 5, et dist. 30, quæst. I, art. 1 ad 1 et III, dist 20, art. 1, quæst. I, ad 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 12, et *De Malo*, quæst. II, art. 2.

(1) (CONCLUSIO. *Inter naturæ bona, aliud (utpote originalis justitia) in totum sublatum est per peccatum: aliud (cujusmodi sunt principia naturæ ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ, ut sunt potentiæ animæ et si-*

titiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ. Primum igitur bonum naturæ nec tollitur, nec diminuitur per peccatum: tertium vero bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis: sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est (qu. LI, art. 2). Oportet autem quod ex hoc quod aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur in-

---

milia) nec sublatum est, nec diminutum per peccatum; aliud denique(cujusmodi est ipsa naturalis inclinatio ad virtutem) sublatum quidem non est, verum valde diminutum per peccatum.)

De effectibus peccati originalis nunc quæstio est, de quibus aliqua jam supra diximus. Distinguit triplex *bonum naturæ*, nimirum ipsa principia naturalia, inclinationem naturalem ad virtutem, et donum justitiæ originalis, quod in primo homine collatum erat toti naturæ humanæ, quodque licet simpliciter esset *supernaturale*, vocatur tamen bonum naturæ, quasi ab extrinseco, quatenus et naturæ humanæ ab initio ingenitum erat, eique congruebat, et ad omnes simul cum natura derivandum erat, si homo non peccasset, partim quia naturam perficiebat atque roborabat ad recte exequendas operationes omnes bonas naturæ humanæ debitas. Bonum primi generis nec tollitur, nec minuitur per peccatum, nam *etiam in dæmonibus dona naturalia post peccatum integra manserunt*. Bonum secundi generis, scilicet inclinatio ad virtutem diminuitur per peccatum, ut perspicue probatur in fine corporis. Accedit quod peccatum, ratione actus conjuncti, inducit dispositionem virtuti contrariam; ac proinde licet non corrumpat bonum naturæ efficienter, corrumpit tamen, tum formaliter eo modo quo albedo dicitur facere album, est enim peccatum actus inordinatus et corruptio boni; tum appositione obstaculi, peccatum enim est quoddam obstaculum interpositum inter animam et Deum, secundum illud Psalmi LIX, 7; *Peccata vestra diviserunt inter vos et Deum vestrum*. Bonum tertii generis totaliter ablatum est per peccatum primi parentis: nam corruptio naturæ consistit in disolutione illius ordinis seu armoniæ, quæ dono justitiæ originalis constabat, ut et corpus animæ, et sensualitas rationi, et ratio Deo plene subjiceretur. Quo-

---

circa proprie et formaliter loquendo, naturæ corruptio defectus est illius facultatis, quam ex justitiæ dono natura habebat ad exequendum sine difficultate officium naturale virtutum earum, quarum actiones lege naturæ præcipiuntur et præscribuntur. Et propter hanc corruptionem theologi dicunt hominem per peccatum *vulneratum esse in naturalibus et expoliatum gratuitis*, ut infra explicabitur: et Concilium Tridentinum docet *totum Adam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse*.

Quod accurate notandum est contra Lutherum, qui dixit donum justitiæ originalis, per cujus amissionem natura corrupta est, fuisse *per se* naturale homini, non minus quam oculis naturale est videre. Item contra Calvinum, qui asserit corruptionem naturæ consistere in amissione liberi arbitrii, quod est potentia homini naturalis. Et denique contra Bajum, Jansenium, et Quesnellium contendentes donum illud, per cujus privationem natura corrupta est, fuisse hominis naturæ debitum, neque Deum, salva sua bonitate, et justitia, sine illa justitia originali condere hominem potuisse. Qui errores proscripti sunt a Sum. Pontificibus Pio V, Gregorio XIII, et Urbano VIII,qui has Baji propositiones damnarunt:—*Humanæ naturæ sublimatio et exaltatio in consortium divinæ naturæ debita fuit integritati primæ conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis;* quæ est 21.—*Integritas primæ creationis non fuit indebita humanæ naturæ exaltatio, sed naturalis ejus conditio*; quæ est 26.—*Deus non potuisset ab initio talem creare hominem qualis nunc nascitur*; quæ est 55.—*Falsa est Doctorum sententia, primum hominem potuisse a Deo creari et institui sine justitia naturali*, quæ est 79.—Clemens XI damnavit hanc propositionem Quesnelli, quæ est 35: *Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturæ sanæ et integræ.*

clinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est esse, vivere et intelligere, ut patet ejus verba intuenti.

Ad secundum dicendum, quod natura etsi sit prior quam voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariæ actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illa parte qua ordinatur ad terminum (1).

Ad tertium dicendum, quod actio voluntaria procedit ex diversis potentiis quarum una est activa, et alia passiva: et ex hoc contingit quod per actiones voluntarias causatur aliquid, vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est (qu. LI, art. 2), cum de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum, quod accidens non agit effective in subjectum, agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quod albedo facit album: et sic nihil prohibet quod peccatum diminuat bonum naturæ: eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, inquantum pertinet ad inordinationem actus. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quod talis inordinatio causatur per hoc quod in actibus animæ aliquid est activum et aliquid passivum; sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est (qu. LVXVII, art. 1, et LXXX, art. 2); et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quod accidens agat in proprium subjectum, sed secundum quod objectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

(1) Ita cum codd. Alcan. et Tarrac. editi passim.—Edit. Rom., *ad Deum*.

ARTICULUS II.

Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita: sed quodlibet finitum totaliter consumitur, facta continua ablatione: cum ergo bonnm naturæ continue per peccatum diminui possit, videtur quod possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea, eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus, sicut patet in aere, et in aqua, et carne, et omnibus corporibus similium partium: sed bonum naturæ est totaliter uniforme: cum igitur pars ejus possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea, bonum naturæ quod per peccatum minuitur, est habilitas ad virtutem: sed in quibusdam propter peccatum habilitas prædicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum: ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. 13 et 14), quod *malum non est nisi in bono*. Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis vel gratiæ, quia est ei contrarium; ergo oportet quod sit in bono naturæ: non ergo totaliter tollit ipsum (2).

(1) De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 6 ad 1, et part. I, quæst. XLVIII, art. 4, et *Sent.* II, dist. 6, art. 4 ad 3, et dist. 34, art. 5, et *De Malo*, quæst. II, art. 12, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 118.

(2) (CONCLUSIO. *Quemadmodum per peccatum fieri non potest ut homo desinat esse rationalis, ita bonum naturæ, quod est naturalis inclinatio ad virtutem, homi-*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quod rationalis est; ex hoc enim habet quod secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati: unde non est possibile quod prædictum naturæ bonum totaliter tollatur. Cum autem inveniatur hujusmodi bonum continue diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, et tamen nunquam totaliter consumi. Dicit enim Philosophus in I Physic. (text. 37), quod si ab aliqua magnitudine finita continue auferatur aliquid secundum eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur, puta si a quacumque quantitate finita semper subtraxero mensuram palmi. Si vero fiat subtractio secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi; puta si quantitas dividatur in duas partes, et a dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi; ita tamen quod semper quod posterius subtrahitur, erit minus eo quod prius subtrahebatur. Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minus diminuit bonum naturæ quam præcedens, sed forte magis, si sit gravius. Et ideo aliter est dicendum, quod prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut in radice, in natura rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio; uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eo quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est (art. præc.): sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quod quandoque totaliter consumeretur, natura rationali totaliter consumpta. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quod diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta apponi; secundum quod homo potest in infinitum addere peccatum peccato, non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis; sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet

---

ni conveniens ex hoc ipso quod rationalis est, non potest per peccatum ab eo in totum auferri).

Hic agitur de bono naturæ secundi generis, seu de naturali inclinatione ad virtutem. Conclusio directe est contra Lutherum et alios, de quibus in nota præcedenti loquimur, qui juxta suum systema dicunt hominem lapsum totaliter fuisse corruptum, omni vera et intrinseca libertate destitutum esse, ejusque liberum arbitrium penitus extinctum, et denique hominem factum fuisse in spiritualibus quasi truncum, lapidem, salis statuam, etc.: nam evidenter patet hominem per peccatum non amisisse veram naturam humanam, ejusque facultates et potentias, sicut et propensiones in bonum, quæ sunt ab ipsa inseparabiles. Conveniunt etiam theologi bonum naturæ non posse totaliter auferri per peccata quantumcumque multiplicata, quia inclinatio ad virtutem pendet ex substantia hominis tamquam ex radice, ac proinde non potest destrui. Ut enim ipse D. Thomas ait in II Sent. dist. XXXIV, art. 5, "malum cul-"pæ bonum gratiæ sibi oppositum ex "toto tollit; de ipsa vero natura animæ, "quæ est mali culpæ subjectum, nihil "aufert: ipsam vero habilitatem ad "gratiam habendam diminuit; et hoc est "bonum naturæ quod ex culpa dimi-"nuitur.„

inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quod est diaphanum: diminuitur autem hæc inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cum tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem; hic autem fit diminutio per appositionem impedimenti, quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum; secundum quam diversitatem quodammodo diminuitur et quodammodo non diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtutem; alioquin non esset in eis remorsus conscientiæ. Sed quod non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundum divinam justitiam (1); sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturæ inquantum est animal naturaliter habens visum, sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit, formando organum, quod requiritur ad videndum.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet *infirmitas*, *ignorantia*, *malitia*, *et concupiscentia*. Non enim idem est effectus et causa ejusdem: sed illa ponuntur causæ peccatorum, ut ex supra dictis patet (qu. LXXVI, art. 1, et LXXVII, art. 3 et 5, et LXXVIII): ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Præterea, *malitia* nominatur quoddam peccatum: non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea, *concupiscentia* est quiddam naturale, cum sit actus virtutis concupiscibilis: sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ: ergo concupiscentia non debet poni vulnus naturæ.

4. Præterea, dictum est (quæst. LXXVII, art. 3), quod idem est peccare ex infirmitate, et ex passione: sed concupiscentia passio quædam est: ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Præterea, Augustinus in libro de Natura et Gratia (cap. 67), et libro I Retract. (cap. 9), ponit duo pœnalia animæ peccantis, scilicet *ignorantiam et difficultatem*, ex quibus oritur *error et cruciatus*; quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor: ergo videtur quod alterum eorum insufficienter ponatur.

In *contrarium* autem est auctoritas Bedæ (1).

Respondeo dicendum, quod per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est (qu. LXXXI, art. 2). Et ideo omnes vires animæ re-

(1) Illa impossibilitas ad gratiam, ait S. Doctor, non est ex totali subtractione habilitatis seu inclinationis naturalis ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinæ sententiæ, ne eis in perpetuum gratia apponatur. (De Malo, quæst. II, art. 12 ad 6).

(2) De his etiam infra, art. 5 corp. et *De Malo*, quæst. II, art. 2 corp. fin. et *Gal.* III, lec. 7.

(1) (Conclusio. *Quatuor sunt potentiæ animæ, quæ ut virtutum, ita et vitiorum subjecta esse possunt; pro quarum debito ordine per peccatum destitutarum (quæ destitutio vulneratio naturæ dicitur) numero, quatuor naturæ vulnera, ignorantia in intellectu, malitia in voluntate,*

manent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio *vulneratio naturæ* dicitur. Sunt autem quatuor potentiæ animæ quæ possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est (qu. LXXIV); scilicet *ratio*, in qua est prudentia; *voluntas*, in qua est justitia; *irascibilis*, in qua est fortitudo; *concupiscibilis*, in qua est temperantia. Inquantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantiæ;* inquantum vero voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiæ;* inquantum vero irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis;* inquantum vero concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiæ.* Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet (art. 1 et 2), etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, inquantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur præcipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quod anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod malitia non sumitur hic pro peccato, sed pro quadam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes. VIII, 21: *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentia sua.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXXII, art. 3), concupiscentia in tantum est naturalis homini, inquantum subditur rationi; quod autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas communiter potest dici omnis passio, inquantum debilitat robur animæ, et impedit rationem. Sed Beda accipit infirmitatem stricte, secundum quod opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum, quod difficultas, quæ ponitur ab Augustino, includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet *malitiam, infirmitatem, et concupiscentiam.* Ex his enim tribus contingit quod aliquis non facile tendit in bonum. Error autem et dolor sunt vulnera consequentia; ex hoc enim aliquis dolet quod infirmatur circa ea quæ concupiscit.

---

infirmitas in irrascibili, et concupiscentia in concupiscibili, convenienter enumerantur.)

Exponit quatuor vulnera ex peccato provenientia, tum actuali, tum originali, et optime explicat quomodo talis vulneratio naturæ ex peccato primi parentis secuta est. Notandum autem est illa dici vulnera respectu habito ad statum protoparentum, minime vero absolute; quo sensu etiam pœnæ et pœnalitates dicuntur. Licet enim homo læsus fuit in naturalibus, respective ad statum naturæ integræ, non tamen in essentialibus et naturæ humanæ propriis; neque alia est mens Concilii Tridentini, cum declaravit totum hominem per peccatum *secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse.* Magna tamen

---

inter theologos contentio viget, num deterior nunc homo sit, quam foret in *puris naturalibus*; huc quidam, alii illuc in diversas sententias distrahuntur. Stus Thomas, Bellarminus, Suarez, et communis scholasticorum sententia negant; nonnulli recentiores theologi affirmant. Nobis videtur, ait Perrone, quæstio hæc orta esse ex non satis perpensa naturali hominis conditione, quæ non exposcit nisi facultates necessarias, sive ad verum cognoscendum, sive ad bonum sui ordinis consectandum, quibus seu recte seu prave utens homo, possit se vel meliorem vel deteriorem efficere, tum in hoc tum in alio ordine providentiæ, fretus præsertim adjumentis gratiæ ad id opportunis.

ARTICULUS IV.

Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati (1)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod privatio modi, speciei et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus in libro de Natura boni, (cap. 3), quod *ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum*: sed peccatum non annullat bonum naturæ: ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Præterea, nihil est causa sui ipsius: sed peccatum est *privatio modi, speciei et ordinis*, ut Augustinus dicit in libro de Natura boni, (cap. 36): ergo privatio modi, speciei et ordinis non est effectus peccati.

3. Præterea, diversa peccata diversos habent effectus: sed modus, species et ordo, cum sint quædam diversa, diversas privationes habere videntur: ergo per diversa peccata privantur: non ergo est effectus cujuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed contra est, quod peccatum est in anima, sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psal. VI, 3; *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum*: sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis: ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ (2).

Respondeo dicendum, quod sicut in I dictum est (p. I. qu. V, art. 5), modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, inquantum hujusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscujusque rei qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram; unde in VIII Metaph. (text. 10) dicitur quod *formæ rerum sunt sicut numeri*: et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est, (art. 2) sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est privatio modi, et speciei, et

---

(1) De his etiam *De Ver.* quæst I, art. 8 ad 12.

(2) (Conclusio. *Qualicumque bono quomodocumque privet originale peccatum, seu actuale, eo ipso privat modo, specie et ordine.)*

Lege textum attente, et recole notatum in artic. 1.—Cum dicitur in corpore, *et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum*, non intendit peccatum essentialiter, ut sit privatio, hoc enim superius est reprobatum et dictum, quod est actus privatus; sed intendit, quod cum peccatum privet multis speciebus, modis, et ordinibus, privat eis diversimode: nam pertinentibus ad bonum gratiæ privat demeritorie, pertinentibus ad bonum habilitatis privat effective, pertinentibus ad bonum ipsius actus privat formaliter; ita quod, quia privat formaliter, ideo dictum est, quod est essentialiter privatio. Vel, et melius intendit, quod peccatum, ut est in genere mali simpliciter, est essentialiter privatio modi, speciei, et ordinis pertinentium ad bonum ordinati actus.

ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quod modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet (in corp.): unde simul privantur et diminuuntur.

ARTICULUS V.

Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati Si enim causa fuerit æqualis, et effectus erit æqualis: sed hujusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam hujusmodi defectus magis abundant; cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est (qu. LXXXII, art. 4), cujus videntur hujusmodi defectus maxime esse effectus: ergo mors et hujusmodi defectus non sunt effectus peccati.

2. Præterea, remota causa, removetur effectus: sed remoto omni peccato per baptismum vel pœnitentiam, non removentur hujusmodi defectus: ergo non sunt effectus peccati.

3. Præterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quam originale: sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum: ergo multo minus peccatum originale: non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. V, 11; *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors* (2).

Respondeo dicendum, quod aliquid est causa alterius dupliciter: uno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suæ naturæ vel formæ producit effectum, unde sequitur quod effectus sit per se intentus a causa: unde cum mors et hujusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est, quod peccatum non est per se causa istorum defectuum. Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens; sicut dicitur in VIII Physic. (text. 32), quod divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum; et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in natura humana, inquantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in I habitum est (p. I qu. XCVII, art. 1). Et ideo, subtracta hac originali justitia per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est (art præc. et qu. LXXXIII, art. 3), ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ: unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pœnæ originalis peccati. Et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti a peccante, sunt

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLXIV, et *Sent.* II, dist. 30, quæst. I, art. 1, et III, dist. 16, quæst. I, art. 1, et IV, prol. princ. et dist. 4, quæst. III, art. 1, quæst. V, et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 52, et *De Malo*, quæst. V, art. 4, et *Opusc.* III, cap. 197, 198, 199, 241, 242, et *Rom.* III, lect. 3, et *Hebr.* IX, fin.

(2) (CONCLUSIO. *Mors cæterique in humana natura corporales defectus (cum sint præter intentionem peccantis) per se effectus peccati primi parentis dici nequeunt, sed per accidens tantum, prout removens prohibens causæ nomen sortitur, quia scilicet per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, quæ omnem deordinationem et defectum prohibebat.)*

Vide quæ notata sunt en I parte,

tamen ordinati secundum justitiam Dei punientis.

Ad primum ergo dicendum, quod æqualitas causæ per se causat æqualem effectum. Augmentata enim vel diminuta causa per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum; si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur; sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remota originali justitia, natura corporis humani relicta est sibi; et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis, quorumdam corpora pluribus defectibus subjacent, quorumdam vero paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali.

Ad secundum dicendum, quod culpa originalis et actualis removetur ab eodem, a quo etiam removetur et hujusmodi defectus, secundum illud Apostoli Rom. VIII, 11; *Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Sed utrumque fit secundum ordinem divinæ sapientiæ congruo tempore. Oportet enim quod ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quod ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum, quod in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actus, et rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actus potest peccatum ac-

---

quæst. XCVII, art. 1. de immortalitate primi parentis in statu innocentiæ. Mors enim et alii defectus, sicut dolores, morbi, fames, sitis, ex peccato originali, tamquam causa proveniunt, quia si homo non peccasset, talia passus non fuisset. Ideo Concilium Milevitanum II, anno 416, contra Pelagianos definivit, can. 1: *Placuit constituere, ut quicumque dicit, Adam primum hominem mortalem factum, ita ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret, non peccati merito, sed necessitate naturæ, anathema sit.* Idem patet ex aliis multis Conciliis, ac demum ex Tridentino sess. v, can. 1, ubi docet *Adam per peccatum incurrisse mortem quam antea illi comminatus fuerat Deus.* Quæ veritas aperte in Scripturis traditur, Gen. II, 17, *In quacumque die comederis morte morieris*, id est, morti obnoxius eris, et Sap. II, 23: *Deus creavit hominem inexterminabilem... invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Et expressius Apostolus, Rom. v, 12; *Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors.* Et postea, VIII, 10; *Corpus mortuum est propter peccatum*, id est, moriendi necessitati subjectum. Unde mors et alii defectus,

tum sunt effectus peccati, quia ejus occasione venerunt, tum etiam pœnæ peccati. Docet autem S. Thomas non esse effectus *per se*, sed per accidens, ut in textu explicatur. Sed Sylvius notat quod etsi mors aliique defectus corporales sint hac ratione effectus peccati *per accidens*, alia tamen quadam ratione possunt dici effectus *per se:* peccatum enim fuit istorum malorum causa meritoria, et Deus ea ordinavit ad justam illius punitionem, hancque suam ordinationem ipse denuntiavit homini, priusquam peccaret: ergo secundum rationem causæ meritoriæ ista mala sunt effectus peccati per se. Hoc sensu S. Athanasius, in libro de Incarnatione Verbi, n. 3, scribit: *Si autem legem transgrederentur, scirent se naturalem mortis corruptionem esse passuros, morientes in pulverem putredinemque solvendos.* Et S. Ambrosius, lib. de Bono Mort. cap. 4: *Deus mortem non fecit, sed postquam homo lapsus in flagitium est, prævaricationis et fraudis sententiam tulit, ut terra in terram suam remearet.* Ideo S. Augustinus contra Pelagianos concludebat juxta veram catholicam fidem, *ipsam nobis corporis mortem, non lege naturæ, sed merito inflictam esse peccati.*

tuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur; sed ex parte culpæ privat gratiam, quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis justitia cohibebat. Et ideo peccatum actuale non causat hujusmodi defectus, sicut originale.

ARTICULUS VI.

Utrum mors et alii defectus sint naturales homini (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere, ut dicitur in X Met. (text. 26): sed homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia: ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ: sed corpus humanum est hujusmodi: ergo est naturalite corruptibile.

3. Præterea, calidum naturaliter consumit humidum; vita autem hominis conservatur per calidum et humidum: cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in II de Anima, (text. 50), videtur quod mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed contra, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit: sed *Deus mortem non fecit*: ut dicitur (Sap. I, 13): ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea, id quod est secundum naturam, non potest dici pœna nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale: sed mors et hujusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut supra dictum est (art. præc.): ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea, materia proportionatur formæ, et quælibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est (qu. III, art. 8); forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut in I habitum est (p. I, qu. LXXV, art. 6): ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile (1).

Respondeo dicendum, quod de unaquaque re corruptibili dupliciter loqui possumus; uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei, et secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in II de Cœlo, (text. 37), quia hujusmodi virtus intendit esse et

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 30, quæst. I, art. 1 corp. fin. et ad 1, et III, dist. 16, quæst. I, art. 1 ad 3, et *De Malo*, quæst. V, art 5. et *Rom.* V, lect. 3, et *Hebr.* IX.

(1) (Conclusio. *Quamquam mors, aliique corporales defectus sint contra naturam particularem; sunt tamen secundum naturam universalem homini naturales, non quidem a parte formæ, sed materiæ.)*

Ex hoc articulo solide confutari possunt tum errores Pelagianorum, dicentium naturam humanam per peccatum nullo modo corruptam aut vitiatam fuisse, atque Adamum moriturum fuisse, etiamsi non peccasset, tum oppositus error Lutheri et Baji dicentium, gratiam sanctificantem, necnon immunitatem a concupiscentia, atque immortalitatem cum reliquis consectariis sic homini *naturales* esse, ut sine ipsis hominis perfecta seu integra natura consistere non possit. Vide quæ supra notavimus art. 1, quibus addi potest damnatio sequentis propositionis Baji: *Immortalitas primi hominis non erat gratiæ beneficium, sed naturalis conditio*: quæ est 78.—Fundamentaliter, ut solet, S. Doctor hanc doctrinam exponit, dicens

conservationem ejus cujus (1) est. Natura vero universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, puta in aliquo cœlestium corporum, vel alicujus superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus a quibusdam dicitur *natura naturans* (2); quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus; et secundum hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi et perfectionis, sed secundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem sui, præter animam rationalem, eo quod ipsa non est subjecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimo habet propriam operationem immaterialem, ut in I habitum est (p. I qu. LXXV, art. 2, et LXXVI, art. 1). Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quam aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ (1), sed non secundum naturam formæ.

Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ; aliæ vero tres ex parte formæ. Unde ad earum solutionem considerandum est, quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem, proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est corruptibile (2), secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliqua materia; una scilicet quam agens eligit, alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ; sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam duram et ductilem, quæ subtiliari possit, ut sit

---

mortem et defectus corporales esse homini naturales secundum naturam materiæ *sibi relictæ*, sed non secundum naturam *formæ*. Prius probatur, quia quidquid habet materiam ex contrariis compositam, ei secundum naturam materiæ sibi relictæ considerato, naturale est, esse mortale et defectibile; homo autem habet pro materia corpus compositum ex contrariis. Posterius probatur, quia ei cujus forma est immortalis, quodque idcirco potest perpetuitatem assequi, quia sua forma non est totaliter subjecta materiæ, mors et alii defectus corporales non sunt naturales secundum naturam vel inclinationem formæ, cum natura per se, seu juxta inclinationem formæ immortalis, non eligit corpus mortale: homo autem habet ejusmodi formam, nimirum animam rationalem.

(1) Nam quælibet res *naturaliter appetit esse*, ac proinde refugit destructionem, et in hoc sensu mors contra naturam illius est. Sed quia talis res non habet ex principiis suæ naturæ necessitatem essendi, nec in seipsa invenitur ratio suæ existentiæ, ideo ex ipsa ejus natura fluit mors.

(2) *Natura naturans*, juxta scholasticos, est vis creatrix et universalis, seu ipse Deus, quatenus in universo operatur ad existentiam et conservationem rerum, juxta leges a se præstitutas: *natura naturata* est complexus omnium rerum, quæ juxta suam conditionem, atque illarum legum ordinem, agunt et aguntur.—Vide nostrum Lexicon in fine operis.

(1) Additur *sibi relictæ* quia secundum naturam materiæ non sibi seu naturali suæ conditioni relictæ, sed consideratæ cum illis donis quibus eam Deus ab initio instituit, non est naturalis.

(2) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. editi passim. Edit. Rom., *incorruptibile*.

apta incisioni, et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello; sed hoc quod ferrum sit frangibile, et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri, nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset; unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa a natura quantum ad hoc quod est temperatæ complexionis, ut possit esse conveniens tissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum, sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ, nec est electum a natura; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subjacet omnis natura, in ipsa institutione hominis supplevit defectum naturæ, et dono justitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in I dictum est (p. I, q. XCVII, art. 1). Et secundum hoc dicitur quod *Deus mortem non fecit*, et quod mors est pœna peccati.

Unde patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LXXXVI.

DE MACULA PECCATI.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de macula peccati.

Et circa hoc quæruntur duo: 1.° Utrum macula animæ sit effectus peccati.—2.° Utrum remaneat in anima post actum peccati.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in anima. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris; unde *radius solaris non inquinatur per tactum corporum fœtidorum*, ut Augustinus dicit in libro contra Quinque hæreses (cap. 5): sed anima humana est multo superioris naturæ quam res commutabiles, ad quas peccando convertitur: ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 1 et 2); voluntas autem est in ratione, ut dicitur in III de Anima, (text. 42): sed ratio sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur: ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positive, aut est privatio pura: si sit aliquid positive, non potest esse nisi dispositio vel habitus; nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est; contingit enim remota dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi: non ergo macula ponit aliquid positive in anima. Similiter etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis et privationis gratiæ: sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset una macula: ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. XLVII, 22, Salomoni: *Dedisti maculam in*

(1) De his etiam infra, quæst. LXXXIX, art. 1, et 2-2. quæst. LXXXVII, art. 6 corp. et *Sent.* IV, dist. 18, quæst. I, art. 2. quæst. I corp.

gloria tua; et (Ephes. v, 27): *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam*, et utrobique loquitur de macula peccati: ergo macula est effectus peccati (1).

Respondeo dicendum, quod macula proprie dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud hujusmodi. In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium vero ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene et decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, et divinæ legis, ut ex supra dictis patet (qu. LXXI, art. 6): unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animæ metaphorice vocatur (1).

Ad primum ergo dicendum, quod anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis e converso anima sua actione se inquinat, inordinate eis inhærendo contra lumen rationis et divinæ legis.

Ad secundum dicendum, quod actio intellectus perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, et ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat; et ex hoc anima maculatur quando inordinate inhæret, secundum illud Oseæ IX, 10; *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

Ad tertium dicendum, quod macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam; sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum: et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt; et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, et secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ (2).

---

(1) (CONCLUSIO. *Carentia nitoris, quem ex lumine rationis, et ex gratia Dei anima pii hominis habet, macula peccati, metaphorice dicitur.)*

Sacræ Scripturæ in pluribus locis peccata nomine immunditiæ et sordium vel inquinamentorum significare solent: ipsosque peccatores immundos et inquinatos appellant, ut Isaiæ, IV; *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion.* Et LXIV; *Facti sumus ut immundus omnes nos.* Item expressius Ezech. XIV, *Qui posuerit immunditias suas in corde suo*: et ibid. cap. XXXVI: *Salvabo vos ex universis inquinamentis vestris.* Similiter Jerem. II: *Si laveris te nitro... maculata es in iniquitate tua coram me, dicit Dominus.* Apostolus etiam ad Titum I, scribit: *Inquinatæ sunt eorum et mens et conscientia.* E contrario aliis in locis justos vocant immaculatos, ut Psalm. CXVIII, 1: *Beati immaculati in via.* Et Apostolus Ephes. I: *Elegit nos in ipso... ut essemus sancti et immaculati.* Item II Petri, III; *Satagite immaculati et inviolati ei inveniri in pace.* Quod nos dicimus peccatum habituale, antiqui dicebant maculam: non enim, ut advertunt auctores, reperitur apud antiquos hoc complexum, *Peccatum habituale*, sed tantum *macula*; quod est unum et idem.

(1) Macula peccati, ait Billuart, non est reatus pœnæ, ut volunt Scotus et Durandus, neque denominatio pure extrinseca ab actuali peccato præterito, ut vult Vasquez, neque positivus habitus, aut dispositio inclinans in bonum commutabile, ut volunt Martinus. Nunno et alii; sed ut privatio nitoris qui deberet esse in anima, seu quod idem est, ipsiusmet gratiæ, connotans peccatum actuale præcedens a quo causatur. Per nitorem gratiæ nihil aliud intelligitur, quam hominem esse justum et gratum Deo.

(2) "Cum omnium peccatorum mortalium genera, ait ipse D. Thomas, in

ARTICULUS II.

Utrum macula maneat in anima post actum peccati (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod macula non maneat in anima post actum peccati. Nihil enim manet in anima post actum, nisi habitus vel dispositio: sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est (art. præc.): ergo macula non manet in anima post actum peccati.

2. Præterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est (art. præc.): sed transeunte corpore non manet umbra: ergo et transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Præterea, omnis effectus dependet ex sua causa: causa autem maculæ est actus peccati: ergo remoto actu peccati, non remanet macula in anima.

Sed contra est, quod dicitur Josue, XXII, 17; *An parum est vobis, quia peccastis in Beelphegor, et usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet?* (2).

II Sent. dist. XXXII, art. 1, hoc commune habeant quod gratiam tollunt, non tamen omnium est una macula, sed diversa secundum quod defectus gratiæ ad diversas causas refertur. Unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens, est macula illius peccati; et sic de aliis.„

(1) De his etiam infra, qu. LXXXVII, art. 6 corp. et ad 1.

(2) (CONCLUSIO. *Quum macula denotet nitoris defectum quemdam, propter recessum a lumine rationis vel divinæ legis, certum est eam in anima remanere, donec per contrarium motum ad lumen rationis legisque divinæ, quod fit per gratiam, homo redeat.*)

Potissima quæstio hic est, utrum peccato transacto, præsertim mortali, remaneat in anima aliqua maculą du-

Respondeo dicendum, quod macula peccati remanet in anima etiam transeunte actu peccati. Cujus ratio est, quia macula, sicut dictum est (art. præc.), importat quemdam defectum nitoris propter recessum a lumine rationis vel divinæ legis. Et ideo quamdiu homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquam redit ad lumen rationis, et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit a lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat, sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui; sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus,

---

rabiliter in modum habitus, ob quam etiam homo denominatur peccator quamdiu peccatum ei non remititur. Et Scotus non sic putavit: nam sensit, peracto peccato, nihil aliud manere in anima, ex quo peccator quis denominetur, nisi relationem quamdam rationis, secundum quam intelligitur homo ex voluntate divina obligatus ad pœnam luendam propter peccatum. Sed hæc sententia merito a theologis rejicitur. Nam, 1.°--Scriptura non obscure indicat, etiam peracto peccato, remanere in anima inquinamentum aliquod et maculam, a qua quis postea per gratiam mundetur; ut patet ex locis art. præc. citatis, et aliis similibus, et clarissime, in loco Josue XXII, 17, citato in argumento, *Sed contra*.—2.° Quia ideo quis ad pœnam ordinatur, quoniam ob aliquam deformitatem et malum, quo afficitur, dignus est pœna. Quod malum est animæ macula, quia homo inquinatus est, et ob quam peccator dicitur, et quæ idcirco est aliquid prius quam illa ordinatio ad pœnam. Accedit, quod hominem ad pœnam ordinari, non est malum, sed bonum et justum: quare non censetur ex hac ordinatione quis peccator.

Porro maculæ et aversioni a Deo annexus est alius effectus peccati, nempe *offensa* Dei; non quidem active consi-

sed oportet quod appropinquêt rediens per motum contrarium (1).

Ad primum ergo dicendum, quod post actum peccati nihil positive remanet in anima, nisi dispositio vel habitus: remanet tamen aliquid privative, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum, quod transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans, et ideo statim umbra transit; sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum: unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod actus (1) peccati facit distantiam a Deo; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam. Unde sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE REATU PŒNÆ.—(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de reatu pœnæ; et primo de ipso reatu; secundo de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quæruntur octo: 1.° Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati.—2.° Utrum peccatum possit esse pœna alterius peccati.—3.° Utrum aliquod peccatum faciat reum æterna pœna.—4.° Utrum faciat reum pœna infinita secundum quantitatem.—5.° An omne peccatum faciat reum æterna et infinita pœna.—6.° Utrum reatus pœne possit remanere post peccatum.—7.° Utrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato.—8.° Utrum unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS I.

Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus: sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cum sit præter intentionem peccantis: ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

---

derata, nam sic est ipsum peccatum, sed passive, quatenus consistit formaliter in hoc, quod optimo jure Deus irascitur homini propter peccatum, et decernit ei pœnam. Itaque peccatum, hoc ipso causa est hujus offensionis divinæ, quod iram Dei provocat. Etsi autem hunc effectum præcipue habeant peccata mortalia, communis tamen est etiam venialibus: nam de his in primis intelligitur illud Jacobi III; *In multis offendimus omnes.*

(1) Huc etiam pertinet, ut multis videtur damnatio sequentium propositionum Baji: *In peccato duo, sunt, actus et reatus; transeunte actu, nihil remanet nisi reatus, sive obligatio ad pœnam;* quæ est 56. Item alia: *In sacramento Baptismi, aut sacerdotis absolutione, proprie reatus peccati dumtaxat tollitur et ministerium sacerdotum solum liberat a reatu;* quæ est 57.

(1) Ita communiter Cod. Alcan., *affectus*, eumdem cum aliis Mss. et editis verborum ordinem retinens.—Garcia sic ponenda censet: *Actus peccati facit distantiam a Deo hoc modo sicut motus localis facit distantiam localem; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris.*

(2) De his etiam, *Sent.* II, dist. 30. quæst. I, art. 2 corp. et dist. 22, quæst. I, art. 1, corp. et dist. 3, quæst. I, art. 2 corp. et in *Exposit. litt.*

2. Præterea, malum non est causa boni: sed pœna bona est, cum sit justa, et a Deo: ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 Conf. (cap. 12), quod *omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna*: sed pœna non causat reatum alterius pœnæ, quia sic iretur in infinitum; ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

Sed contra est, quod dicitur Rom. II, 9; *Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum*: sed operari malum est peccare: ergo peccatum inducit pœnam quæ nomine *tribulationis* et *angustiæ* designatur (1).

Respondeo dicendum, quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur, ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente; propter quod *aquæ calefactæ magis congelantur*, ut dicitur in 1 Meteor. (cap. 12). Unde et in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur, ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem, quod quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis; unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur. Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur, quæ quidem depressio pœna est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici pœna potest homo puniri; primo quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; secundo ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter vel temporaliter, politice seu œconomice; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam. Unde triplicem pœnam incurrit; unam quidem a seipso, quæ est conscientiæ remorsus, aliam vero ab homine, tertiam vero a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna consequitur peccatum, inquantum malum est, ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter intentionem ipsius, ita et reatus pœnæ.

---

(1) (Conclusio. *Cum peccans agat contra ordinem rationis legisque humanæ et divinæ, necessario eo ipso quod peccat aliquem pœnæ reatum incurrit.*)

Ad pleniorum horum intelligentiam observandum est, quod aliquis possit dici *reus* dupliciter: uno modo, secundum actionem qua agitur contra eum qui dicitur reus; alio modo secundum veritatem, qua quispiam est in rei veritate reus seu obnoxius pœnæ: totidemque modis accipitur vocabulum *reatus*: et priore quidem significat statum seu conditionem ejus qui coram judice impetitur ab accusatore, sive reipsa mereatur condemnari, sive non. Quæ acceptio est jurisperitis propria: posteriori autem modo reatus est vocabulum omnibus commune, et significat statum ejus qui revera tenetur luere pœnam eo quod peccatum aliquod reipsa commisserit. Sic in præsenti materia accipitur: ut proinde reatus describi possit esse debitum pœnæ propter peccatum admissum luendæ. Unde differt, tum a peccato, tum a pœna peccati: estque velut medium quiddam inter illa, peccato quidem posterius, ipsa autem pœna, prius. Est enim illa obligatio qua post commissum peccatum, homo obstringitur pœnam subire: et quamvis contingat pœnam non inferri, eo quod condonetur, imo quamvis poneretur Deus non destinare peccatorem ad ullam pœnam, hic tamen effectus peccati qui dicitur *reatus pœnæ*, semper ex peccato sequitur: semper enim is qui peccat, redditur pœna dignus; et hæc dignitas seu reatus ex natura peccati sequitur.

Ad secundum dicendum, quod pœna quidem justa esse potest a Deo et ab homine inflicta; unde ipsa pœna non est effectus peccati directe, sed solum dispositive. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum; dicit enim Dionysius (cap. 4 de Div. Nomin.) quod *puniri non est malum, sed fieri pœna dignum*. Unde reatus pœnæ directe ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum, quod pœna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius pœnæ per hoc quod pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum possit esse pœna peccati (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse pœna peccati. Pœnæ enim sunt inductæ, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum in X Ethic. (cap. ult.): sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum: ergo peccatum non est pœna peccati.

2. Præterea, pœnæ justæ sunt a Deo, ut patet per Augustinum in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 82); peccatum autem non est a Deo, et est injustum: non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

3. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem: sed peccatum est a voluntate, ut ex supra dictis patet (qu. LXXIV, art. 1 et 2): ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

Sed contra est, quod Gregorius dicit super Ezech. (hom. 11), et lib. XXV Moral. (cap. 9, quod *quædam peccata sunt pœnæ peccati* (1).

Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur a voluntate; sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem, ut in I habitum est (p. I, qu. XLVIII, art. 5): unde manifestum est quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati. Per accidens autem peccatum potest esse pœna peccati tripliciter: primo quidem ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, et

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. XXXVI, art. 2 ad 4, et *Sent.* I, dist. 46, art. 2 ad 4, et II, dist. 36, art. 2, et *De Malo*, quæst. I, art. 4 ad 1, et *Rom.* I, lect. 7.

(1) (CONCLUSIO. *Tametsi peccatum unum, alterius peccati pœna per se non sit, cum ea contra voluntatem, peccatum autem a voluntate procedat, est nihilominus variis modis unum peccatum alterius pœna per accidens).*

Opinantur aliqui boni auctores, peccatum formaliter consideratum, (secundum scilicet, quod est privatio boni convenientis sive honesti, atque adeo secundum suam propriam rationem), posse esse pœnam peccati, dicentes peccatum formaliter acceptum duobus modis posse considerari: uno modo *active*, prout scilicet egreditur a voluntate consentiente: alio modo *passive*, prout recipitur ac subjectatur in voluntate. Quamvis autem peccatum priori illo modo consideratum, non possit proprie esse pœna peccati volunt tamen quod posteriori modo spectatum possit esse.—Verum opposita sententia potius eligenda est, et dicendum quod peccatum etiam *passive* consideratum, non possit *per se*, seu secundum propriam suam rationem et inordinationem, esse pœna peccati.—Vide quæ supra ex Sto Gregorio notata sunt, quæst. LXXV, art. 4.—Utrum autem ipsa inordinatio, quæ est in culpa, sit pœna, Cajetanus hic valde subtiliter contra Scotum affirmantem disserit: Valentia autem sententiam Scoti, ut probabiliorem habet.

alia hujusmodi, quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum: unde cum ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna (1), et a Deo, ut supra dictum est (qu. LXXIX, art. 3), sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus ad Rom. I, 23), dicens; *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quæ sunt animæ passiones; quia scilicet deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ, vincuntur a passionibus. Et hoc modo semper peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actus qui afflictionem inducit, sive sit actus interior, ut patet in ipsa ira et invidia, sive actus exterior, ut patet cum aliqui gravi labore opprimuntur, et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud (Sap. V, 7); *Lassati sumus in via iniquitatis*. Tertio modo ex parte effectus; ut scilicet aliquod peccatum dicatur pœna respectu effectus consequentis. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam quod aliqui puniuntur a Deo, dum permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur; quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cum scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est, quod pœna ordinatur ad emendationem; quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines a peccato.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato secundum se. Et similiter dicendum est ad *tertium*.

(1) Nicolai, *pœna a Deo*.

ARTICULUS III.

Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim justa adæquatur culpæ, justitia enim æqualitas est; unde dicitur Isaiæ XXVII, 8; *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabis eam*: sed peccatum est temporale: ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

2. Præterea, pœnæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur in II Ethic. (cap. 3): sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit in I Polit. (cap. 6): ergo nulla pœna debet esse infinita.

3 Præterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur (2): sed *Deus... non delectatur in perditione hominum*, ut dicitur Sap. I, 13: ergo non puniet homines pœna sempiterna.

4. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum: sed pœna est per accidens, non est enim secundum naturam ejus qui punitur: ergo non potest in infinitum durare

Sed contra est, quod dicitur Matth. XXV, 46: *Ibunt hi in supplicium æternum*; et Marc. III, 29 dicitur: *Qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanc-*

(1) De his etiam infra, art. 5, et part. III, quæst. LXXXVI, art. 4, et *Sent.* II, dist. 42, quæst. I, art. 5, et III, dist. 29, quæst. I, art. 3, et IV, dist. 46, quæst. I, art. 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 147 et 164, et IV, cap. 95, et *Opusc.* III, cap. 185, et 188, et *Rom.* II, lect. 2.

(2) Ita codd. Tarrac. et Alcan.—Editi passim: *Nullus sapiens facit*, etc.—Edit. Patav. an. 1698: *Nullus sapiens facit aliquid propter se, nisi in seipso delectetur.*

tum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1) peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causa, manet effectus; unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus pœnæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt; sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi sola virtute divina; si vero, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideo si per peccatum corrumpatur principium ordinis, quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divina. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per charitatem. Et ideo quæcumque peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in judicio divino quam in humano. Sed, sicut Augustinus dicit XXI de Civit. Dei, (cap. 11), in nullo judicio requiritur ut pœna adæquetur culpæ secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentanea pœna punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte; in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur a societate viventium: et sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus. Jus-

(1) (Conclusio. *Quæcumque peccata charitatem tollunt, pœnæ æternæ reatum inducunt.*)

De existentia et æternitate pœnarum inferni, de earumque natura et acerbitate, exprofesso in Supplemento agendum erit. Et sane dogma fidei est, Scripturæ et Traditionis auctoritate firmatum, dæmonum atque impiorum hominum pœnas æternas esse: neque hoc quisquam in Ecclesia negavit, nisi Origenes, et quidam obscuri hæretici, qui dæmones et homines damnatos aliquando liberandos esse ab inferno dixerunt.

Hac veritate supposita, non est dubium aliqua peccata inducere reatum pœnæ æternæ, eo ipso quod tali pœna a Deo justissime puniuntur. Sed præterea S. Doctor intrinsecam rationem assignat ex ipsa gravitate culpæ mortalis, quæ cum avertat ab ultimo fine, ex se est irreparabilis et æterna: sicut si aliquis sese peccando excæcaret, in æternum cæcus maneret, nisi Deus miraculose illi oculos restitueret. Hinc fit ut qui mortaliter peccat, eo ipso, nisi virtute divina reparetur, in æternum maneat in peccato, atque ita merito illi æterna pœna decernitur. Hæc autem pœna ex natura sua duplex est: *privativa* nempe, seu *damni*, quæ in perpetua felicitatis amissione consistit; et *positiva*, seu pœna *sensus*, quæ actioni malæ debetur. Nam peccatum includit tum *aversionem* a Deo, tamquam ab ultimo fine, cui respondet pœna damni, tum *conversionem* ad creaturam, cui respondet pœna sensus. Quamquam non ideo intelligendum est aversionem sola pœna damni puniri, et conversionem sola sensus: utraque enim deformitas (scilicet aversionis et conversionis), quatenus adæquate pertinet ad eamdem gravitatem culpæ, punitur tum pœna damni, tum pœna sensus; a qualibet nimirum pœnarum istarum inadæquate, et ab utraque adæquate, ut efficiunt unam pœnam justam. Sed distinguunt theologi inter utramque pœnam, ut facilius exhibeant rationem congruentiæ in pœna, quæ, ut est privatio beatitudinis præcipue respondeat aversioni; et ut est pœna sensus, præcipue respondet conversioni.

tum tamen est secundum Gregorium (dialog. lib. IV, cap. 44), quod *qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei punitur.* Dicitur autem aliquis *in suo æterno* peccasse, non solum secundum continuationem actus in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius in IV, Moral. quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere* (1).

Ad secundum dicendum, quod pœna quæ etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis, sicut cum latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant, secundum illud Prov. XIX, 25; *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Sic igitur et æternæ pœnæ reproborum a Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum abstinent a peccatis, secundum illud Psal. LIX, 6; *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui.*

Ad tertium dicendum, quod Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, quæ hoc requirit.

Ad quartum dicendum, quod pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem (1) ordinis, et ad Dei justitiam; et ideo, durante inordinatione, semper durat pœna.

ARTICULUS IV.

Utrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Jerem. X, 24; *Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.* Ira autem Dei vel furor metaphorice significat vindictam divinæ justitiæ; redigi autem in nihilum, est pœna infinita, sicut et ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitæ: ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur pœna infinita secundum quantitatem.

2. Præterea, quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundum illud Deuter. XXV, 2; *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*: sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum; tanto enim gravius est peccatum, quanto major est persona contra quam peccatur, sicut gravius peccatum est percutere principem, quam percutere hominem privatum; Dei autem magnitudo est infinita: ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

---

(1) Hinc patet, ait editio Parmensis, quam falso increduli dicant, justitiæ legibus adversari pœnarum æternitatem. Quia scilicet nulla est proportio inter culpas unico momento patratas, ac pœnas reis hominibus inflictas. Nam, in peccato duo sunt consideranda: gradus, et duratio. Gradus respicit pœnæ acerbitatem, duratio spatium temporis. Gravitas supplicii proportionata esse debet gravitati culpæ, ita ut pro graviori peccato major, minor autem pro minori infligi debeat pœna. Sed nemo dixerit supplicii gravitatem proportionatam esse debere peccato quoad durationem; quasi duratio pœnæ culpæ diuturnitatem haud debeat excedere. Quod probat hic S. Thomas exemplo a pœnis humanis deprompto. Si igitur in peccatorum pœnis infligendis non temporis spatium attendendum est, sed culpæ gravitas, impiorum supplicia esse debent æterna. Tanta enim est mortalium criminum gravitas, ut quacumque tandem ratione spectetur, mereatur pœnam æternam.

(1) Ita cum cod. Alcad. aliisque editi quos vidimus omnes. Theologi, *ad reparationem.*

3. Præterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate: sed duratione est pœna infinita: ergo et quantitate.

Sed contra est, quod secundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales; non enim est infinitum infinito majus (1).

Respondeo dicendum, quod pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum (2); aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum; et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturæ infiniti. Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei pœna sensus, quæ etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum, quod omnino redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundum divinam justitiam, ut dictum est: sed in nihilum redigi dicitur, quia spiritualibus bonis privatur, secundum illud (I. Cor. XIII, 2); *Si non habuero charitatem, nihil sum.*

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis; sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum, quod duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actus, sed ex

---

(1) (CONCLUSIO. *Sicuti peccatum ex parte aversionis ab infinito bono, infinitum est, finitum autem ex parte conversionis ad bonum creatum et commutabile; sic et pœna peccato correspondens partim finita, partim infinita dici debet.*)

Sensus est, ait Sylvius, an alicui peccato debeatur pœna infinitæ gravitatis. Quod enim non de *omni* peccato quærat, manifestum est ex hujus quæstionis proëmio, ubi cum dixisset quærendum tertio, "*Utrum aliquod peccatum faciat reum* seu dignum *æterna pœna*, subjungit; quarto, *Utrum* (aliquod scilicet peccatum) *faciat reum pœna infinita secundum quantitatem.* Quod etiam non quærat de pœna infinita secundum durationem, pariter clarum est ex art. præc. ubi in partem affirmativam hoc jam resolvit.

(2) Peccatum mortale continet malitiam infinitam, non quidem absolute et omnino, sed respective. Ratio est, quia quo majestas, quæ contemnitur est major, eo offensio est gravior: atqui majestas Dei, qui contemnitur peccato mortifero, est infinita: ergo offensio etiam quamdam infinitatem habet. Major enim censetur injuria contemnere virum nobilem quam plebejum, et Principem quam nobilem, quo enim major debetur reverentia, eo injuria, cæteris paribus, est gravior. Cum ergo Deo debeatur ex parte sua reverentia infinita, injuria vel contemptus illius habebit malitiam quodammodo infinitam. Dico *quamdam infinitatem habere*, quia non est absolute in ratione malitiæ; sicut meritum Christi in suo genere est infinitum. Alioquin omnia peccata essent paria, imo unum peccatum contineret malitiam omnium peccatorum, et singula tantum haberent malitiæ, quantum omnia simul. Ratio vero cur illo argumento non concludatur absoluta infinitas in ratione malitiæ, est quia objectum non attingitur adæquate; unde non adæquate influit in actum, nec tribuit ei plene suam infinitatem. Sicut enim Deus sine fine potest perfectius et perfectius amari, ita etiam per peccatum potest sine fine magis ac magis contemni et odio haberi. Hoc ipso tamen quod absolute censeatur contemni, actus contrahit quamdam infinitatem malitiæ, utpote superioris ordinis respectu omnium bonorum operum. Unde dico, hanc malitiam esse infinitam *comparative* seu *respective;* quia etsi non sit absolute, et omni modo infinita, tamen adeo magna est, ut nullis bonis operibus puræ creaturæ ex æquo compensari possit. (Lessius, De Perfect. Div. lib. XIII, cap. 26.

parte maculæ, qua durante manet reatus pœnæ; sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuo duret, et ideo debetur ei pœna æterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem, et ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundum quantitatem.

ARTICULUS V.

Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, ut dictum est (art. præc.), proportionatur culpæ: sed pœna æterna differt a temporali in infinitum; nullum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum, cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest: cum ergo alicui peccato debeatur pœna æterna, sicut dictum est (art. 3), videtur quod nulli peccato debeatur pœna temporalis tantum.

2. Præterea, peccatum originale est minimum peccatorum; unde et Augustinus dicit in Ench. (cap. 93), quod *mitissima pœna est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur:* sed peccato originali debetur pœna perpetua; numquam enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit (Joan. III, 3); *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei*: ergo multo magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

3. Præterea, peccato non debetur major pœna ex hoc quod alteri peccato adjungitur, cum utrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundum divinam justitiam: sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla esse potest remissio: ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna; nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed contra est, quod Gregorius dicit in IV Dialog. (cap. 39), quod *quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur*: non ergo omnia peccata pœna æterna puniuntur (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 3), peccatum causat reatum pœnæ æternæ, inquantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ justitiæ, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem, quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem, inquantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem; puta cum homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus faciendo: unde hujusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis.

---

(1) De his etiam supra art. 3, et locis ibid. citatis.

(1) (Conclusio. *His tantum peccatis æterna pœna debetur, quæ contrariantur charitati; his vero quæ præter ordinem charitatis sunt, temporalis tantum.)*

Et ratio evidens est, nam peccatum veniale nullo modo meretur eamdem pœnam ac mortale. Juxta mentem vero S Doctoris in hoc articulo ea peccata venialia quæ in damnatis reperiuntur simul juncta cum mortalibus, puniuntur pœna æterna, non quidem per se, sed per accidens, quia scilicet numquam remittentur. Scotus autem contrariam sententiam tenet, dicens quod pœna peccato veniali respondens in inferno finietur.

Peccato autem originali debetur pœna æterna damni, quæ consistit pro infantibus hoc peccato obstrictis in sola exclusione a gloria tamquam a beneficio indebito. Utrum autem infantes puniantur aliqua pœna sensus, de fide

Ad primum ergo dicendum, quod peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in qua consistit substantia actus, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam vero per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem; finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem in infinitum differt.

Ad secundum dicendum, quod peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratia invenitur, per quam solum fit remissio pœnæ.

Et similiter dicendum est ad tertium de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est (art. 3).

---

non est, sed controvertitur inter Doctores catholicos: probabilius vero nullis cruciatibus torquentur. Imo juxta aliquos nullum internum animi dolorem habent ex sui exclusione a vita æterna, de qua nullam cognitionem habent, et aliunde numquam ad eam fuerunt proportionati. Sed adhuc aliqui addunt præfatos parvulos frui et fruituros esse aliqua beatitudine naturali: et ratio est, quia pueri per peccatum originale non sunt aversi a Deo tamquam a fine naturali, sed tantum tamquam a fine supernaturali: ergo æquum non est, ut propter peccatum originale, in æternum priventur beatitudine naturali. — Sed de hoc argumento fuse dicendum erit in Supplemento, ubi diversas opiniones theologorum exponemus suis argumentis, de statu parvulorum sine baptismo decedentium, pœna, loco, etc. illamque vindicabimus quæ communior ac probabilior videtur. Hic tantum memorare sufficiat ipsum populi christiani sensum tenere, tales pueros *nec pœna* (scilicet sensus), *nec gloria* affici. Recentiores autem theologi ad mitiorem sententiam communiter accedunt: quibus libenter subscribo.

ARTICULUS VI.

Utrum reatus pœnæ remaneat post peccatum (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remota enim causa, removetur effectus: sed peccatum est causa reatus pœnæ: ergo, remoto peccato, cessat reatus pœnæ.

2. Præterea, peccatum removetur per hoc quod homo ad virtutem redit: sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium: ergo, remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

3. Præterea, *pœnæ sunt medicinæ*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 3): sed postquam aliquis jam est ab infirmitate curatus, non adhibetur ipsi medicina: ergo, remoto peccato, non remanet debitum pœnæ.

Sed contra est, quod dicitur in II Regum XII, 13, quod *David dixit ad Nathan: Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David: Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Verumtatem, quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis a Deo etiam postquam ei peccatum dimittitur; et sic reatus pœnæ remanet, peccato remoto (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 42, quæst. I, art. 2, et IV, dist. 14, quæst. II, art. 3, quæst. II, ad 1, et *De Ver.* quæst. XXVIII, art. 2 ad 2.

(2) (Conclusio. *Remota macula culpæ remanet reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ).*

Dogma fidei est, non totam pœnam simul cum culpa remitti semper a Deo sed plerumque, pœna æterna virtute clavium sublata, pœna temporalis manet exsolvenda. Lutherus quidem et Calvinus dixerunt simul cum culpa semper totam pœnam remitti, ut ita negarent satisfactionis necessitatem, indulgentiarum usum, et purgatorium. Sed hic error a Concilio Tridentino damnatus fuit sess, VI, can. 30, his verbis. *Si quis*

Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, et macula sequens. Planum est autem quod cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, inquantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem justitiæ reducit; ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quam debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinæ justitiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitus patiatur. Quod etiam in injuriis hominibus factis observatur, ut per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas justitiæ. Unde patet quod cessante actu peccati vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ.

Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est, quod macula peccati ab anima auferri non potest, nisi per hoc quod anima Deo conjungitur; per cujus distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quod est macula, ut supra dictum est (qu. LXXXVI, art. 1). Conjungitur autem Deo homo per voluntatem: unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet, ut scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam a Deo illatam patienter sustineat; utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet. Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ; est enim de ratione pœnæ quod sit contra voluntatem. Pœna autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut *nunc*, et per hoc est voluntaria; unde *simpliciter* est voluntaria, *secundum quid* autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario et involuntario dicta sunt (qu. VI, art. 6). Dicendum est ergo quod remota macula culpæ, potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est (qu. LXXXVI, art. 2), ita etiam potest remanere reatus; cessante vero macula, non remanet reatus secundum eamdem rationem, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod virtuoso non debetur pœna simpliciter, potest tamen ei deberi pœna ut satisfactoria; quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciat pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Ad tertium dicendum, quod remota macula sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ

---

post acceptam justificationis gratiam, cuilibet peccatori pœnitenti ita culpam remitti, et reatum æternæ pœnæ deleri dixerit, ut nullus remaneat reatus pœnæ temporalis exsolvendæ, vel in hoc sæculo, vel in futuro in Purgatorio, antequam ad regna cælorum aditus patere possit; anathema sit. Idem docet, Sess. XIV, Can. 12. Ratio perspicua est in textu, quia actus peccati inducit reatum pœnæ, inquantum peccator per eum transgreditur ordinem divinæ justitiæ; et cessante actu peccati, durat illa perversitas ordinis donec peccator ad eum ordinem redeat per quamdam compensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem justitiæ reducit. Nota profundam doctrinam S. Doctoris, qua philosophice demonstrat necessitatem satisfactionis, ac pœnæ voluntarie susceptæ pro peccato. Quod etiam intelligendum est de pœnitentia et mortificationibus a viris piis voluntarie susceptis, ut in virtute proficiant, ut alibi dicemus. De Satisfactione autem, ut parte pœnitentiæ, et de Purgatorio exprofesso suis locis agendum erit.

per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem justitiæ, et ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in pœna qui sunt scandalizati culpa, ut patet ex exemplo de David inducto (in arg. *Sed cont.*).

ARTICULUS VII.

Utrum omnis pœna sit propter aliquam culpam (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Joan. IX, 3, de cæco nato; *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur cæcus.* Et similiter videmus quod multi pueri, etiam baptizati, graves pœnas patiuntur, ut puta febres, dæmonum oppressiones, et multa hujusmodi, cum tamen in eis non sit peccatum, postquam sunt baptizati; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris qui hæc non patiuntur: non ergo omnis pœna pro peccato est.

2. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur: utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus; dicitur enim de iniquis in Psalm. LXXII 5: *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*; et Job, XXI, 7: *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis;* et Habacuc, I, 13, dicitur: *Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiorem se?* Non ergo omnis pœna infligitur pro culpa.

3. Præterea, de Christo dicitur I. Petri II, 22, quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus*, et tamen ibidem dicitur quod *passus est pro nobis*: ergo non semper pœna a Deo dispensatur pro culpa.

Sed contra est, quod dicitur, Job, IV, 7: *Quis unquam innocens periit, aut quando recti deleti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flante Deo, periisse.* Et Augustinus dicit in libro I. Retract. (cap. 9), quod *omnis pœna justa est, et pro peccato aliquo impenditur* (1)

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), pœna potest dupliciter considerari, simpliciter, et inquantum satisfactoria. Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria; et quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundum voluntatem unione amoris, inde est quod interdum aliquis qui

---

(1) De his etiam part. III, quæst. XIV, art. 1 ad 2, et *Sent.* II, dist. 30, quæst. I, art. 2, et dist. 36, art. 4, et IV, dist. 15, quæst. I, art. 4, quæst. II ad 3, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 141, et *De Malo*, quæst. II, art. 4 corp.

(1) (Conclusio. *Quævis pœna sive simpliciter, sive satisfactoria, propter aliquam culpam est, sive originalem, sive actualem, propriam, vel alterius).*

Pœna satisfactoria non semper est propter culpam propriam ejus qui punitur: ita Christus, qui peccatum non fecit, propter nimiam charitatem suam sustinuit pœnam satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis. Pœna simpliciter est propter culpam ejus qui punitur: unde pœna definiri potest, quoddam malum creaturæ rationali contra ipsius voluntatem inflictum, in vindictam sui peccati. Quædam vero obveniunt hominibus, quæ etsi videantur esse pœnalia, non tamen habent simpliciter rationem pœnæ, sicut plures calamitates et miseriæ hujus vitæ, quæ justis ac pœnitentibus non semper immittuntur in punitionem peccatorum suorum, sed aliquando vel ad cautelam in futurum, vel ad probationem patientiæ et aliarum virtutum. Quod dicitur in textu de pœna peccati originalis, ut melius intelligatur prænotandum est, pœnam accipi quadruplici sensu; scilicet pro pœna vindicativa, vel satisfactoria, vel medicinali, vel pro pœnalitatibus. Pœna *vindicativa*, quæ est pœna proprie dicta. dicitur malum afflictivum

non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat; sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum. Si vero loquamur de pœna simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam; sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel a Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque vero ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiæ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt. Sciendum tamen est, quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut in I dictum est (p. I, qu. XLVIII, art. 5); malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis et exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patiatur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori, sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid; unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ, nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia hujusmodi non proprie habet rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto 1) quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentiæ non oportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia: unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus deducitur ad originalem culpam sicut ad causam (2).

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et pœnæ originalis peccati, ut dictum est (in corp. et qu. LXXXV, art. 5), et manent etiam post baptismum

---

impositum in vindictam proprii peccati: *satisfactoria* est, cum toleratur ad compensandam injuriam: *medicinalis*, cum infligitur, vel ultro toleratur, ad cavenda peccata futura: pœnalitates sunt defectus naturales, mala afflictiva, ex peccato quidem aliquo modo orta, non tamen in vindictam proprii peccati tolerata. Hujusmodi fuerunt miseriæ quas B. V. Maria, S. Joannes Baptista, B. Job, aliique non propter aliquam culpam sustinuerunt; talis quoque infirmitas cæci nati, de quo Christus: *neque hic peccavit neque parentes ejus, ut scilicet cæcus nasceretur*, Joan. IX, igitur omnes peccati originali effectus habent rationem pœnæ in iis, qui per baptismum renati non sunt; in renatis vero, defectus naturales qui remanent, licet passim nomen pœnæ retineant, tamen proprie dictæ pœne, scilicet vindicativæ peccati originalis, non sunt: quandoquidem omnis pœna remissa, et nihil jam damnationis est iis qui sunt in Christo Jesu. Rom. VIII, 1. Quare quæ remanent sunt pœnalitates respectu peccati originalis; quæ tamen ut pœnæ peccatorum actualium tolerari possunt.

(1) *Nisi pro tanto*, id est nisi remote et indirecte.

(2) Universalem saltem vel generalem, qua sublata, nullus futurus erat pœnalitati locus, ut intelligi potest ex adjunctis: non specialem semper sive particularem in ordine ad unumquemque tales pœnalitates patientem. Hinc inter Michaelis Baji assertiones quas Pius V et Gregorius condemnarunt, hæc est: *Omnes omnino justorum afflictiones sunt ultiones peccatorum ipsorum.* Idem dicendum de hac propositione Quesnelli: *Numquam Deus affligit innocentes, et afflictiones semper serviunt, vel ad puniendum peccatum, vel ad purificandum peccatorem.*

propter causam superius dictam; et quod non sint æqualiter in omnibus contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est (qu. LXXXII, art. 4. Ordinantur tamen hujusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum, quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva: bona vero spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosis det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel malis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit (cap. 8, de Div. Nom.) *divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus.* Aliis vero hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit: unde Psal. LXXII, 6, concluditur; *Ideo tenuit eos superbia.*

Ad tertium dicendum, quod Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi xx, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me*; et Matth. XXIII, 35, dicitur; *Ut veniat super vos omnis sanguis justus qui effusus est super terram.*

2. Præterea, justitia humana derivatur a justitia divina: sed secundum justitiam humanan aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ majestatis: ergo etiam secundum divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

3. Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, inquantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicetur de filiis quam de extraneis, qui simili pœna puniuntur in his quorum peccata imitantur: non ergo videtur quod filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est, quod dicitur Ezech. XVII, 20, *Filius non portabit iniquitatem patris* (1).

Respondeo dicendum, quod si loquamur de pœna satisfactoria, quæ voluntarie assumitur, contingit quod unus portet pœnam alterius, inquantum sunt quodammodo unum, sicut jam dictum est (art. præc.) Si autem loquamur de pœna pro peccato inflicta, inquantum habet rationem pœnæ, sic solum unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est. Si autem loquamur de pœna quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quod unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim (art. præc.), quod detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem

(1) De his etiam 2-2, quæst. CVIII, art. 4 corp, et ad 1, et *Sent.* II, dist. 33, quæst. I, art. 2, et IV, dis. 46, art. 2, quæst. III corp. et quæst. II, art 2, quæst. II, art. 3, et *De Malo*, quæst. IV, art. 1 ad 19, et art. 8. ad 6. 7, 8, 9, 12 et 15, et quæst. V, art. 4 corp. et *Quodl.* XII, art. 24 ad 1, et *Psal.* XVIII, fin. et *Isai.* XIV, et *Joan.* IX.

(1) (CONCLUSIO. *Pœnarum alia est satisfactoria, quam alius pro alio voluntarie assumit: alia medicinalis, quam Deus vel homo infligit ad medicinan, etiam pro alterius peccato: alia denique est, quæ mere pœna est quæ pro suo quisque peccato tantummodo punitur.)*

Procedit hæc quæstio de pœna proprie accepta, prout scilicet per eam vin-

puniri pro peccato alterius, vel a Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, inquantum sunt quædam res eorum; ita tamen quod si filius vel subditus est particeps culpæ, hujusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad utrumque; scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur: si vero non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur; quantum vero ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantum, nisi per accidens, inquantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. Pœnæ vero spirituales non sunt medicinales, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum: unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpa propria. Et propter hoc etiam talibus pœnis, ut dicit Augustinus in epist. ad Avitum (ad Auxilium), unus non punitur pro alio, quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde et hujus causam Dominus assignans dicit Ezech. XVIII, 4: *Omnes animæ meæ sunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filii sunt quædam res parentum, et succesores prædecessorum. Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ, unde in Exod. additur; *His qui oderunt me;* et Matth. XXIII, 32, dicitur; *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti proniores sunt ad peccandum tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem eorum sequentes, sunt etiam majori pœna digni, si pœnas patrum videntes, correcti non sunt. Ideo autem addidit: *In tertiam et quartam generationem,* quia tantum consueverunt homines vivere ut tertiam, et quartam generationem videant; et sic mutuo videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum, quod pœnæ illæ sunt corporales et temporales, quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit; et sunt remedia quædam vel medicinæ contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii, cohibeantur a similibus culpis.

Ad tertium dicendum, quod magis dicuntur puniri pro peccatis aliorum propinqui quam extranei; tum quia pœnæ propinquorum quodammodo redundant in illos qui peccaverunt, ut dictum est (corp. art.), inquantum

---

dicatur et punitur peccatum. Et quidem si homo consideretur *secundum se*, prout differt a quocumque alio homine, ut in agendo utitur suo proprio libero arbitrio, sic nunquam aliquis luit pœnam pro peccato alterius: si vero consideretur, ut est tamquam aliquid alterius hominis, propter vinculum alicujus necessitudinis, sic fieri potest ut luat unus pœnam pro peccato alterius, quatenus alter nimirum in ipso punitur. Quod potest contingere dupliciter; primo, titulo consanguinitatis, aut jurisdictionis, aut dominii; secundo, mutuæ charitatis nomine, ex qua unus suscipiat in se debitum alterius. Priori modo propter peccata parentum vel principum, sæpenumero Deus pœnas sumpsit ex filiis et populis, ut passim appareret in Veteri testamento. Etiam civitates quandoque propter rebellionem aliqua pœna puniuntur, in quibus plures innocentes sunt. Posteriori autem modo peccata hominum in Christo vindicata sunt, quoniam ipse summa charitate ita voluit, ut patet ex toto cap. LIII Isaiæ, ubi inter cætera legitur; *Propter scelus populi mei percussi eum.* Et ad Rom. VIII: *Qui proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum.*—Item ob charitatis mutuæ conjunctionem etiam fit, ut pœna temporalis, quæ, dimissa culpa, exsolvenda restat, possit ab uno solvi pro altero, sicut in materia de satisfactione docetur.

filius est quædam res patris; tum etiam quia et domestica exempla, et domesticæ pœnæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur, et si ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatior videtur; unde et est majori pœna dignus.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI.— (In sex articulos divisa).

Deinde quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis; et primo considerandum est de veniali per comparationem ad mortale, secundo de veniali secundum se.

Circa primum quæruntur sex: 1.° Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.—2.° Utrum distinguantur genere.—3.° Utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale.—4.° Utrum veniale peccatum possit fieri mortale. — 5.° Utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale.—6.° Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS I.

Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus contra Faustum, lib. XXII, cap. 27,: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam:* sed esse contra legem æternam dat peccato quod sit mortale: ergo omne peccatum est mortale; non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea, Apostolus dicit I. Corinth. x, 31; *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud facitis, omnia in gloriam Dei facite:* sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei: cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Præterea, quicumque amore alicui rei inhæret, inhæret ei vel sicut *fruens*, vel sicut *utens*, ut patet per Augustinum in lib. I, de Doct. Christ. (cap. 3 et 4): sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens; non enim refert ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod proprie est uti, ut Augustinus dicit (ibid.): ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili: sed *frui rebus utendis est humana perversitas*, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 30): cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quod quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio: sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile: ergo recedit a bono incommutabili; ergo peccat mortaliter: non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in Hom. super Joan. (tract. 41), quod *crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem:* sed crimen nominat peccatum mortale: ergo ve-

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 42, quæst. I, art. 3, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 139 fin. et *De Malo*, quæst. VII, art. 1.

niale peccatum convenienter dividitur contra mortale (1).

Respondeo dicendum, quod aliqua, secundum quod proprie accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphorice accipiantur, opponi inveniuntur, sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quod ridere metaphorice de prato dicitur, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere. Similiter si mortale proprie accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere: sed si mortale accipiatur metaphorice secundum quod dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, ut supra habitum est (qu. LXXI, art. 1, et LXXII, art. 5, et LXXIV, art. 9), peccatum aliquod *mortale* dicitur ad similitudinem morbi, qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est (qu. LXXII, art. 5). Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est (ibidem); qui quidem si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est (qu. LXXVII, art. 3), quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum reparatur. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid reparari quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia; et ideo hujusmodi peccata dicuntur *mortalia*, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt, et hæc dicuntur *venialia*: tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pœnæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est (qu. LXXXVII, art. 6). Secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile; et hoc dico per principium interius, non autem per comparationem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare. Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in ea de quibus prædicatur secundum prius et posterius; et ideo perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato

---

(1) (CONCLUSIO. *Peccatum omne, aut mortale, sive contra ordinem charitatis est, aut veniale est, et præter illum ordinem, et ex se dignum venia.)*

Calvinus negavit nullum inveniri peccatum veniale, docuitque omnia peccata sic esse mortalia, ut æterno suplicio digna sint, et insuper includant perfectam aversionem a Deo. Aliquando Protestantes peccata mortalia et venialia videntur admittere, sed non eodem sensu ac catholici. Mortalia enim vocant ea peccata quæ non condonantur: venialia vero illa, quæ etsi natura sua mortem et damnationem æternam mereantur, tamen ob Dei misericordiam et Christi merita condonantur homini.

Doctrina vero catholica tenet dari peccata venialia ex *natura sua*, nempe quæ nec mortem animæ inferunt, nec æternam pœnam merentur, idque independenter a conditione peccantis, vel a misericordia Dei. Et hoc pluribus locis Sacræ Scripturæ et Sanctorum Patrum confirmari potest. Concilium Tridentinum, peccata venialia a mortalibus distinguit expresse in Sess. VI, cap. 11, et etiam can. 7. 23, et 25, et etiam Sess. XIV, cap. 5.—Ideo S. Pius V, et Gregorius XIII, damnarunt hanc propositionem, quæ est 21 inter Bajanas: *Nullum est peccatum natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.*

mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale, sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat, sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum, quod illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat *ad semper*, et sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quod aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quod non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualem ordinationem actus humani in gloriam Dei (1), sed solum actualem, quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quod ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum, quod bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

(1) Quibus verbis, ut animadvertunt Billuart, Sylvius et alii thomistæ, D. Thomas non vult quod quando justus committit peccatum veniale, illud habitualiter ordinet ad Deum, sicut medium ordinatum in finem, sed quod non amittat habitualem illam ordinationem in Deum quam necessario supponit charitas (Vid. Bill. De peccat. dissert. VIII, art. 4).

ARTICULUS II.

Utrum peccatum mortale et veniale differant genere (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale et mortale non differant genere, scilicet quod aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparationem ad materiam, sive ad objectum, ut supra dictum est (qu. XVIII, art. 2 et 8); sed secundum quodlibet objectum vel materiam contingit peccare mortaliter et venialiter: quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter: ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Præterea, sicut dictum est supra (art. præc.), peccatum mortale dicitur quod est irreparabile, peccatum autem veniale, quod est reparabile: sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitia, quod secundum quosdam irremissibile dicitur, esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile: ergo peccatum mortale et veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitia commissum, vel ex infirmitate et ignorantia: sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causa, ut supra dictum est (qu. LXXVI, LXXVII et LXXVIII): ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Præterea, supra dictum est,

(1) De his etiam supra, quæst. LXXII, art. 5, et *Sent.* II, dist. 24, quæst. III, art. 6 ad 6, et dist. 42, quæst. I, art. 4 corp. et IV, dist. 16, quæst. III, art. 2, quæst. IV ad 5, et *De Malo*, quæst. I, art. 8 corp. et quæst. VII, art. 1, et *Opusc.* III, cap. 178.

(qu. LXXIV, art. 3 et 10), quod subiti motus tam sensualitatis quam rationis sunt peccata venialia: sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere: ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est, quod Augustinus in sermone de Purgatorio enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale a venia dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; et sic dicit Ambrosius (De parad. cap. 14), quod *omne peccatum per pœnitentiam fit veniale*, et hoc dicitur veniale *ex eventu*; alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia, et hoc dicitur veniale *ex causa*; in toto autem ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem: et de hoc veniali ad præsens intendimus, de primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum. Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur *veniale ex genere*, et aliquod *mortale ex genere*, secundum quod genus vel species actus determinatur ex objecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet quod sit mortale, unde est mortale ex genere, sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et hujusmodi, sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia; unde hujusmodi sunt peccata

---

(1) (CONCLUSIO. *Peccatum veniale et mortale differunt genere ex objectis; sed quia actus morales non modo ex objecto, verum etiam ex dispositione agentis, rationem boni et mali recipiunt, contingit veniale ex genere esse mortale ex parte agentis, propter malam ejus intentionem, et mortale ex genere esse veniale, propter imperfectionem actus, quando subitus est, et non ratione deliberatus).*

Quærere, an peccatum veniale et mortale differant genere idem est quod quærere; an distinguantur secundum objecta, utrum scilicet, detur aliquod peccatum ex objecto veniale, et aliquod ex objecto mortale. Prima et præcipua peccati venialis a mortali differentia non est repetenda ex eo quod mortale sit contra præceptum, veniale vero contra consilium, ut voluit Scotus, quia actus qui sunt tantum contra consilium, non sunt peccata: nec etiam repetenda est ex eo quod mortale sit *contra* legem, veniale vero *præter* legem, quia furtum unius assis et mendacium jocosum sunt *ex se* venialia, et tamen sunt contra legem. Præcipua differentia ex eo repeti debet, quod homo per peccatum mortale simpliciter avertitur a Deo tamquam a fine ultimo, ac per consequens suum finem ultimum constituit saltem implicite in creatura: per veniale autem homo non simpliciter avertitur a Deo, neque ultimum finem in creatura constituit, remanetque Deo conjunctus, quamvis in eum non sic ordinate tendat sicut deberet. Ideo mortale est gravis offensa Dei, veniale vero levis: primum extinguit charitatem, non vero secundum: illud inducit reatum pœnæ æternæ, veniale vero reatum pœnæ temporalis tantum. Ex quibus infertur peccatum mortale distingui essentialiter *in genere moris* a veniali, quia in peccato mortali reperitur contemptus Dei sufficiens ad dissolvendam ejus amicitiam et importat habitudinem improportionis ad finem; non autem in veniali cujus objectum formale est habitudo improportionate ad media. Dixi *in genere moris*, seu secundum malitiam, quia mortale et veniale, quæ idem habent objectum materiale, et quæ distinguuntur tantum secundum majorem vel minorem quantitatem materiæ, non distinguuntur physice et *in genere entis*, quia major vel minor quantitas non mutat speciem physicam.

mortalia ex suo genere. Quandoque vero voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluus, et alia hujusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 5). Sed quia actus morales recipiunt rationem boni et mali non solum ex objecto, sed etiam ex aliqua dispositione agentis, ut supra habitum est (qu. LXXVII, art. 6, et LXXVIII, art. 4), contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti, fit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum. Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, fit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, id est, non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actus, sicut supra dictum est de subitis motibus infidelitatis (qu. LXXIV, art. 10).

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinæ charitati, convincitur præferre illud charitati divinæ, et per consequens plus amare ipsum quam Deum; et ideo aliqua peccata ex genere quæ de se repugnant charitati, habent quod aliquid diligatur supra Deum, et sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato veniali *ex causa*.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actus.

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud: sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est (art. 1): ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi, unde in II Ethic. dicitur (cap. 1 et 2) quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus*: sed peccatum mortale et veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est (art. præc.): ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea, si peccatum dicatur veniale, quod disponit ad mortale, oportebit quod quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia: sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale; dicit enim Augustinus in regula, quod *superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant*: ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur (Eccli. XIX 1); *Qui spernit minima, paulatim defluit*: sed ille qui peccat venialiter, videtur minima spernere: ergo paulatim disponitur ad hoc quod totaliter defluat per peccatum mortale (2).

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. XXIV, art. 10 corp. fin. et quæst. CLXXXVI, art. 9 corp. et *Sent.* I, dist. 17, quæst. II, art. 5 corp. fin. et II, dist. 42, quæst. I, art. 3, et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 6 ad 16, et *De Malo*, quæst. VII, art. 1 ad 7, et art. 3 corp. et ad 1, et 3, et art. 6 ad 5, et quæst. XIV, art. 2 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Veniale et mortale peccatum cum differant specie, non potest veniale dispositio esse ad mortale, nisi for-*

Respondeo dicendum, quod disponens est quodammodo causa; unde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directe ad effectum, sicut calidum calefacit; est etiam causa indirecte movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur removere lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit, uno quidem modo directe, et sic disponit ad actum similem secundum speciem; et hoc modo primo et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie, sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentata enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, intantum potest libido peccandi crescere, quod ille qui peccat, finem suum constituet in peccato veniali. Nam *unicuique habenti habitum, inquantum hujusmodi, finis est operatio secundum habitum*; et sic multoties peccando venialiter, disponetur ad peccatum mortale.

Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens; et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem; et ex hoc quod consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subjicere, disponitur ad hoc quod etiam voluntatem suam non subjiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est (art. 1), sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, inquantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licet aliter et aliter, ut dictum est (art. 1 et 2).

Ad tertium dicendum, quod opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum, potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens: sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est (in corp.).

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum veniale possit fieri mortale (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus exponens illud (Joan. III); *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam* (tract.

---

te ex dispositione agentis et indirecte, per modum removentis prohibens.)

Peccatum veniale per accidens disponit directe ad mortale ejusdem speciei, nam movet et inclinat ad mortale ejusdem objecti seu speciei, ex. gr. qui sæpe furatur parva, inclinatur ad furandum majora; et consentire pravæ concupiscentiæ, disponit ad luxuriam completam. Peccatum vero veniale ex genere suo, si negligatur et continuetur, disponit indirecte ad mortale, quia removet id quod peccatum mortale impediret, et auget pravam dispositionem seu pronitatem ad peccandum: nam ex parte peccatoris minuit fervorem charitatis, ac proinde auget cupiditatem, juxta illud Augustini: *Decrementum charitatis, est incrementum cupiditatis*; et ex parte Dei impedit providentiam illam specialem, qua tentationes et pericula removebat, et uberiores gratias largiebatur: ergo. Hinc Eccles. XIX, dicitur: *Qui spernit modica, paulatim decidet.*

(1) De his etiam supra, art. 2 corp. et *Sent.* II, dist. 24. quæst. III, art. 7. et *De Malo*, quæst. VII, art. 3, et *Psal.* X.

12); *Peccata minima* (id est venialia), *si negligantur, occidunt*: sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter occidit animam: ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum vero est peccatum mortale, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 8): ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale et mortale differunt, sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est (art. 1): sed morbus curabilis potest fieri incurabilis: ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus: sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est (art. præc.): ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra, ea quæ differunt in infinitum, non transmutantur in invicem: sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet: ergo veniale non potest fieri mortale (1).

Respondeo dicendum, quod peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi; uno modo sic quod idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale, et hoc esse non potest, quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quod de veniali fiat mortale. —Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale; et hoc quidem possibile est, inquantum constituitur in eo finis, vel inquantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est (art. 2). Tertio modo potest in itelligi ita quod multa venialia peccata constituant unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quod ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est; non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale.

---

(1) CONCLUSIO. *Licet nunquam fieri possit, ut unus idemque actus primum veniale sit, ac deinde mortale peccatum, neque etiam ut vel omnia totius mundi venialia, uni peccato mortali æquivaleant; tamen contingere potest, ut actus venialis per aliquam mutationem mortale fiat, aut multa venialia ad unum mortale disponant.)*

Juxta triplicem modum conclusionem explicat; quæ doctrina ad has coclusiones reducitur.—1.° Actus qui ab initio est peccatum veniale, potest ita continuari, ut in progressu fiat peccatum mortale, manens idem secundum substantia seu secundum esse naturæ. Nam potest aliquis actus inchoari cum deliberatione et advertentia imperfecta, qui cum pleno deinde judicio continuetur; ergo si versetur circa materiam notabiliter malam, is qui prius erat peccatum veniale, postea erit mortale, manens idem secundum esse substantiale.—II. Loquendo de unitate numerica in *genere moris*, non potest esse quod idem actus numero primo sit peccatum veniale et postea mortale. Sunt quidem qui aliter sentiant, sed hæc est expressa Sti. Thomæ sententia, tum hic tum quæst. VII de *Malo*, art. 3, et Sentent. II, dist. 24 art. ult. "Potest fieri quod peccatum veniale ex genere fiat mortale sive quia in eo constituatur finis ultimus, sive propter aliquam *circumstantiam*.„—IV. Peccatum veniale ex genere suo non potest fieri mortale propter solam actus multiplicationem; et consequenter venialia, quantumvis multiplicata, non possunt facere unum mortale integraliter: nam essentia rei propter solam actus multiplicationem non mutatur in aliam essentiam.

Peccatum veniale potest per accidens fieri mortale in sex casibus.—1.° *Ratione pravæ dispositionis agentis*, quando ita est affectus ut id quod facit adhuc faceret, etiamsi sciret illud esse mortale, vel quando ex conscientia erronea

Quod patet ex parte durationis; quia peccatum mortale habet reatum pœnæ æternæ, peccatum autem veniale reatum pœnæ temporalis, ut dictum est (art. 2). Patet etiam ex parte *pœnæ damni*, quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari potest, ut Chrysostomus dicit, (Hom. XXIV in Matth). Patet etiam ex parte *pœnæ sensus*, quantum ad vernem conscientiæ, licet forte quantum ad pœnam ignis non sint inproportionabiles pœnæ. Si vero intelligatur quod multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositive, sic verum est, sicut supra ostensum est (art. 3) secundum duos modos dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in illo sensu quod multa peccata venialia dispositive causant mortale.

Ad secundum dicendum, quod ille idem motus sensualitatis qui præcessit consensum rationis, nunquam fit peccatum mortale, sed ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum, quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens, unde eadem manens potest mutari: sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumi non potest, et quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum, quod dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

---

existimat esse mortale, quod re ipsa solum est veniale.—2.° *Ratione finis mortaliter mali* ad quem ordinatur, ut si quis verba jocosa proferat ut puellam ad fornicandum inducat.—3.° *Ratione gravis scandali* quod ex levi peccato secuturum prævidet.—4.° Ratione proximi periculi peccandi mortaliter; quia qui vult causam vult etiam effectum, nec licet se exponere periculo sine causa gravi.—5.° *Ratione contemptus formalis* præcepti; vel superioris, qua talis est.—6.° *Ratione connexionis* et moralis materiæ unionis, sicut qui proponit singulis diebus per annum furari unum assem, vel qui per parva furta pervenit ad quantitatem gravem.

ARTICULUS V.

Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de Purgatorio, quod *si diu teneatur iracundia, et ebrietas, si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium*: sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia, alioquin semper essent mortalia: ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea, Magister dicit, dist. 24, lib. II Sentent., quod *delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale:* sed morositas est quædam circumstantia: ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea, plus differunt malum et bonum, quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali: sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam: ergo multo magis potest facere de peccato veniali mortale.

Sed contra est, quod cum circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. CX, art. 4 ad 5, et *Sent.* IV, dist. 16, quæst. III, art. 2 et 4, et *De Malo*, quæst. II, art. 8, et quæst. VII, art. 4, per tot. et art. 7 corp. princ.

actus, quam habet ex suo genere; semper enim subjectum præeminet accidenti: si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet (art. præc.) (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. VII, art. 1), cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, inquantum hujusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis; et tunc amittit rationem circumstantiæ, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis; sicut cum aliquis accedit ad non suam est actus deformis deformitate opposita castitati, sed si accedat ad non suam quæ est alterius uxor, additur deformitas opposita justitiæ contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quæ dicitur adulterium. Impossibile est autem, quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim (art. 1), quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quæ sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est, quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi forte per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur, nisi forte in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo, quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod ex genere suo sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum), talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, inquantum est motus subitus sensualitatis. Si vero sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis: si vero nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo (puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum, quod modicum ipsum contristet), non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna, nisi forte per accidens; puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate vero dicendum est, quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale; quod enim homo

(1) (Conclusio. *Quoniam veniale ex genere, specie differt a mortali ex genere, fieri nullo modo potest, ut circumstantia faciat de veniali mortale, nisi quando illa circumstantia est quædam moralis actus differentia specifica, novam peccati speciem constituens.)*

Conclusio clara est, nec alio commentario indiget. Nec quis autem objiciat circumstantiam magnæ quantitatis, vel perfectæ deliberationis, facere mortale id quod alioquin solum esset veniale, ut patet in furto et in delectatione morosa, ubi tamen non mutatur species peccati, sciendum est B. Th. in hoc art. loqui de peccato veniali ex genere, sive ex objecto: neque autem furtum, neque delectatio morosa est peccatum veniale ex genere, sed tantum ex levitate materiæ et ex imperfectione actus. (Sylvius.)

absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari; tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quam abstinere a vino superfluo; unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum, quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quæ ex suo genere sunt peccata mortalia; in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut de ira dictum est (in præc.); dicitur enim ira diuturna et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum, quod circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est (qu. XVIII, art. 10 et 11).

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum mortale possit fieri veniale (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum mortale possit fieri veniale. Æqualiter enim distat peccatum veniale a mortali, et e contrario: sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est (art. 4 et 5): ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc quod peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quod aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligat creaturam infra Deum; puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, et contrarium divino amori, fornicetur, ita tamen quod propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere: ergo peccabit venialiter; et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea, sicut dictum est (art. præc.), plus differt bonum a malo, quam veniale peccatum a mortali: sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus justitiæ, sicut patet in judice, qui occidit latronem: ergo multo magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est, quod æternum nunquam potest fieri temporale: sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam: ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale (1).

---

(1) De his etiam *De Malo*, quæst. VII, art. 2 ad 18, et art. 3 ad 9.

(1) (CONCLUSIO. *Licet veniale peccatum per additionem mortalis deformitatis, tanquam circumstantiæ speciem peccati mutantis, fiat mortale, tamen mortale peccatum per accessionem venialis deformitatis non fit veniale, sed gravius mortale: dici tamen potest mortale ex genere, fieri veniale ex imperfectione actus.)*

Cum dicit illud per *quamdam substractionem scilicet deliberatæ rationis* perinde est, ac per ejus absentiam, seu ex eo quo non accedat perfecta deliberatio. Cum addit, quod *per talem substractionem solvitur species*, non est sensus, quod actus fuerit prius mortalis, et postea desinat esse talis, fiatque venialis: sed quod illud quod est ex genere seu ex specie sua mortale, sit veniale, dum absque perfecta deliberatione committitur.

Respondeo dicendum, quod veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est (art. 1). Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire: unde et veniale per hoc quod additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem: et ideo peccatum mortale non fit veniale per hoc quod additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur, ut dicat verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam. Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actus; quia non perfecte pertingit ad rationem actus moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet (art. 2): et hoc fit per substractionem quamdam, scilicet deliberatæ rationis. Et quia a ratione deliberata habet speciem moralis actus, inde est quod per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale differt a mortali sicut imperfectum a perfecto, ut puer a viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur: unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum, quod si sit talis ignorantia quæ peccatum omnino excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter nec mortaliter peccat. Si vero sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, inquantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in libro contra mendacium (cap. 7), *ea quæ sunt secundum se mala, nullo fine bene fieri possunt.* Homicidium autem est occisio innocentis, et hoc nullo modo bene fieri potest: sed judex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit in libro de Lib. Arb. (I, cap. 4 et 5).

QUÆSTIO LXXXIX.

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum peccatum veniale causet maculam in anima. —2.° De distinctione peccati venialis, prout figuratur *per lignum, fœnum et stipulam.* I. Corinth. III.—3.°Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter.—4.° Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter.—5.° Utrum primi motus infidelium sint peccata venialia.—6.° Utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS I.

Utrum peccatum veniale causet maculam in anima (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale causet maculam in anima. Dicit enim Augustinus in lib. de Pœnitentia (2), quod

(1) De his etiam part. III, quæst. LXXXVII, art. 2 ad 3, et *Sent.* IV, dist. 16, quæst. II ad 3. et quæst. I ad 1, et art. 2, quæst. I ad 1, et *De Malo*, quæst. VII, art. 2 corp. et *Psalm.* XXXIV, com. 2.

(2) Seu libro Quinquaginta *Homilia-*

peccata venialia, si multiplicentur, decorem nostrum ita exterminant, ut a cœlestis sponsi amplexibus nos separent: sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris: ergo peccata venialia causant maculam in anima.

2. Præterea, peccatum mortale causat maculam in anima propter inordinationem actus et affectus ipsius peccantis: sed in peccato veniali est quædam deordinatio actus et affectus: ergo peccatum veniale causat maculam in anima.

3. Præterea, macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est (qu LXXXVI, art. 1): sed in peccato veniali anima inordinatio amore contingit rem temporalem: ergo peccatum veniale inducit maculam in anima.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. v, 27; *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam.* Glossa interl. *Id est, aliquod peccatum criminale:* ergo proprium peccati mortalis esse videtur quod maculam in anima causet (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (qu. LXXXVI, art. 1), macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem ex exteriori claritate superveniente, ita etiam in anima est duplex nitor; unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; quia non excludit neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut infra patebit (2-2, qu. XXIV, art. 10), sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, proprie loquendo, peccatum veniale non causat maculam in anima: et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est *secundum quid*, inquantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositive inducunt ad mortale; aliter autem non separarent ab amplexu cœlestis sponsi.

Ad secundum dicendum, quod inordinatio actus in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum, quod in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per charitatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquam fini ultimo: unde non est simile.

---

rum, hom. ult. inter 50, cap. 2, circa finem.

(1) (CONCLUSIO. *Peccatum veniale cum non tollat habitum charitatis, neque aliarum virtutum, sed magis impediat actus illarum, non inducit maculam in anima, nisi inquantum nitorem, qui est ex virtutum actibus, impedit.)*

Ex ipsa littera patet sensus D. Thomæ, qui in III p. quæst. LXXXII, art. 2. fatetur per peccatum veniale induci aliquam maculam per inclinationem affectus inordinatam ad aliquid temporale. Igitur peccatum originale non causat simpliciter maculam, quæ totaliter privet hominem nitore et pulchritudine ex gratia proveniente: sed producit quamdam deformitatem et fœditatem quæ illum nitorem obscurat. Et ita intelligendæ sunt illæ Scripturæ quæ in justis agnoscunt aliquid immundum, vel mundandum: et pariter illi Patres qui volunt a peccato veniali maculam quamdam in anima imprimi, quæ pœnitentia debeat mundari. Sensus ex dictis planus est.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fœnum *et* stipulam *designentur* (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter peccata venialia per *lignum, et fœnum*, et *stipulam* designentur. *Lignum* enim, *fœnum, et stipulia* dicuntur superædificari spirituali fundamento: sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium, sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam: ergo peccata venialia non convenienter designantur per *lignum, fœnum, et stipulam.*

2. Præterea, ille qui ædificat *lignum, fœnum, et stipulam*, sic *salvus erit quasi per ignem*: sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem; puta cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali: ergo inconvenienter per *lignum, fœnum* et *stipulam* peccata venialia designantur.

3. Præterea, secundum Apostolum, alii sunt qui *ædificant aurum, argentum et lapides pretiosos*, id est, amorem Dei et proximi, et bona opera; et alii qui *ædificant lignum, fœnum, et stipulam*: sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt; dicitur enim I. Joan. I, 8; *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*: ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Præterea, multo plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium quam tres: ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est, quod Apostolus I. Cor. III, 12 dicit de eo qui superædificat *lignum, fœnum, et stipulam*, quod *salvus erit quasi per ignem*; et sic patietur pœnam, sed non æternam: reatus autem pœnæ temporalis proprie pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est (qu LXXXVII, art. 5, et LXXXVIII, art. 2): ergo per illa tria significantur peccata venialia (1).

Respondeo dicendum, quod quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum, argentum*, et *lapides pretiosos;* quidam vero peccata etiam mortalia, quæ figurantur, secundum eos, per *lignum, fœnum, et stipulam*. Sed hanc expositionem improbat Augustinus in libro de Fide et operibus, (cap. 15), quia, ut Apostolus dicit ad Galat. V, qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri. Apostolus autem dicit, quod *ille qui ædificat lignum, fœnum, et stipulam, salvus erit quasi per ignem*: unde non potest intelligi quod per *lignum, fœnum, et stipulam* peccata mortalia designentur.

Dicunt ergo quidam, quod per *lignum, fœnum, et stipulam* significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscent se eis peccata, venialia;

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 21, quæst. I, art. 2, quæst. II, art. 1 corp. et dist. 46, quæst. II, art. 3, quæst. III ad 3.

(1) (Conclusio. *Venialia peccata recte Apostolus ligno, fœno et stipulæ comparavit, quoniam tria ista levia sunt, celeritergue igne absumuntur, licet alia aliis celerius; unde quod peccatorum venialium alia aliis citius purgantur, ostenditur.)*

Occasionem huic articulo præbuit ille textus Apostoli, I, Corinth. III, 11 et seq.: *Fundamentum aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Jesus. Si quis autem superædificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fœnum, stipulam... uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. Si cujus opus manserit quod superædificavit, mercedem accipiet. Si cujus opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit; sic tamen quasi per ignem.*

sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluus amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen; ita scilicet quod pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim, quod omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi; unde pertinent ad *aurum, argentum* et *lapides pretiosos*: non ergo ad *lignum, fœnum, et stipulam.*

Et ideo dicendum est, quod ipsa peccata venialia, quæ admiscent se procurantibus terrena, significantur per *lignum, fœnum, et stipulam.* Sicut enim hujusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur æternam (1).

Ad primum ergo dicendum, quod peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directe supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum, sicut accipitur Psal. CXXXVI, 1: *Super flumina Babylonis,* id est, *juxta*; quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod non dicitur de quocumque ædificante *lignum, fœnum, et stipulam,* quod *salvus sit quasi per ignem,* sed solum de eo qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata charitate, secundum illud Ephes. III, 17: *In charitate radicati et fundati.* Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus, habet quidem *lignum, fœnum et stipulam,* sed non sunt superædificata (1) supra fundamentum spirituale; et ideo non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt abstracti a cura temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccent, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissime per fervorem charitatis purgantur; unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manent. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent; quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in I de Cœlo, (text. 2), *omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio, et fine.* Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur, scilicet ad *lignum,* quod diutius manet in igne; ad *stipulam,* quæ citissime expeditur; ad *fœnum,* quod medio modo se habet: secundum enim quod peccata venialia sunt majoris vel minoris adhærentiæ vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

ARTICULUS III.

Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. Quia super illud I. ad Timoth. II; *Adam non est seductus,* dicit Glossa: *Inexpertus di-*

(1) Aliam verborum Apostoli explicationem indicat D. Thomas (lec. II in cap. 3. Ep. I ad Cor.): quam ut bene probabilem tenet Sylvius. Per lignum, fœnum et stipulam intelligit peccata venialia quæ committunt doctores et Patres in docendo vel prædicando, cum super fundamentum rectæ fidei superstruunt doctrinam parum solidam, humanis rationibus magis quam litteris divinis immixtam, curiosam ac vanam, potius quam utilem et piam.

(1) Nicolai, *sed non superædificat.*

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 21,

vinæ severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum: sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset: ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea, Augustinus dicit XI super Genes. ad litt. (cap. 5): *Non est arbitrandum quod esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in anima hominis quædam elatio comprimenda.* Elatio autem dejectionem præcedens, quæ facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem libro Augustinus dicit (cap. ult.), quod *virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo, non esse mortuam.* Videtur etiam fuisse in Eva aliquis infidelitatis motus in hoc quod de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit; *Ne forte moriamur*, ut habetur (Gen. III, 3): hæc autem videntur venialia peccata: ergo homo potuit venialiter peccare, antequam mortaliter peccaret.

3. Præterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi status quam peccatum veniale: sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi status: ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est, quod cuilibet peccato debetur aliqua pœna: sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, ut Augustinus dicit XIV de Civ. Dei, (cap. 10): ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis: ergo non potuit peccare venialiter (1).

Respondeo dicendum, quod communiter ponitur quod homo in statu innocentiæ non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui status. Dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi forte superveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicujus hujusmodi; quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi status. Sic ergo intelligendum est, quod non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, peccando mortaliter. Cujus ratio est, quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actus, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo quod inferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quod sensualitas non est omnino subdita rationi: quod vero insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis ex hoc quod ipsa executio actus rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 10); quod vero humanus

---

quæst. II, art. 3, et III, dist. 34, art. 4 ad 4, et *De Malo*, quæst. II, art. 8 ad 1, et quæst. VII, art. 8.

(1) (CONCLUSIO. *Quia non committitur veniale peccatum nisi ex hoc, quod corpus animæ, et sensualitas rationi non perfecte subjicitur, et talis imperfectio perdurante innocentiæ statu non erat, propterea non potuit homo in statu innocentiæ venialiter peccare antequam peccaret mortaliter).*

Circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam generatim affirmant de omni peccato veniali, sive ex subreptione, sive ex genere, sive ex levitate materiæ. Quidam concedunt tantum de peccato veniali ex genere, et ex levitate materiæ; negant de peccato veniali ex sub-

animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est (qu. LXXII, art. 5). In statu autem innocentiæ, ut in I habitum est (p. I, qu. XCV, art. 1), erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiu summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit, XIV de Civit. Dei, (cap. 13); et ideo oportebat quod inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quod homo in statu innocentiæ non potuit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non sumitur ibi secundum quod nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facile remissibile.

Ad secundum dicendum, quod illa elatio quæ præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsecuta est, et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in muliere (1), quæ ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit, quod præcepti mentionem a serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale intantum opponitur integritati primi status, quod corrumpit ipsum; quod peccatum veniale facere, non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi status, consequens est, quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter.

ARTICULUS IV.

Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter (2).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum angelis convenit in superiori animæ parte, quæ mens vocatur, secundum illud Gregorii in homil. XXIX: *Homo intelligit cum angelis*: sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter: ergo et angelus.

2. Præterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus: sed angelus potuit diligere bonum creatum plus quam Deum, quod fecit peccando mortaliter: ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinate, venialiter peccando.

3. Præterea, angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias hujusmodi levitates: sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est (qu. LXXXVIII, art. 5), nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito: ergo angelus potest peccare venialiter.

---

reptione. Alii negant generatim de omni peccato veniali: sed dicunt, hanc impeccabilitatem, saltem quoad peccatum veniale ex genere, et ex levitate materiæ, non provenire vi doni justitiæ originalis, sed ex speciali providentia, qua Deus impediebat, ne primus homo peccaret venialiter. Ita Suarez cum quibusdam aliis. Communis sententia Thomistarum est, hominem in statu innocentiæ nullius generis peccatum veniale committere potuisse, hancque impeccabilitatem habuisse vi ipsius doni integritatis, seu justitiæ originalis, quo inferiora firmiter subjiciebantur superioribus, donec supremum, scilicet ratio, subjiceretur Deo.

(1) Cf. 2-2, quæst. CLXIII, art.

(2) De his etiam *De Malo*, quæst. VII, art. 9.

Sed contra est, quod major est perfectio angeli quam perfectio hominis in primo statu: sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter: ergo multo minus angelus (1).

Respondeo dicendum, quod intellectus angeli, sicut in I dictum est (p. I, qu. LVIII, art. 3), non est discursivus, ut scilicet procedat a principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit; unde oportet quod quandocumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, fines sunt sicut principia, ea vero quæ sunt ad finem sunt sicut conclusiones. Unde mens angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis. Propter hoc ex natura sua habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale. Sed angeli boni non moventur in ea quæ sunt ad finem nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; et propter hoc omnes eorum actus sunt actus charitatis, et sic in eis non potest esse peccatum veniale. Angeli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiæ ipsorum; et ideo in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propria voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, ut in I dictum est (p. I, qu. LXIII, art. 1 et 4).

Ad primum ergo dicendum, quod homo convenit quidem cum angelis in mente, sive in intellectu, sed differt in modo intelligendi, ut dictum est (in corp. et p. I, qu. LV, art. 2).

Ad secundum dicendum, quod angelus non potuit minus diligere creaturam quam Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dicta (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod omnia illa quæ videntur esse venialia, dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale; unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

ARTICULUS V.

Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia, Dicit enim Apostolus (Rom. VIII, 1), quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*; et loquitur ibi de concupiscentia sensualitatis, ut ex præmissis apparet. Hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Jesu: sed

---

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam boni angeli in gratia confirmati sunt, nullo modo peccare possunt; mali autem et in malitia sua obstinati (quia quidquid eligunt, ad finem indebitum eligunt, nimirum ad superbiam suam) non venialiter, sed mortaliter in omnibus, quæcumque propria voluntate agunt, peccant.)*

Hæc opinio Sti Thomæ probabilis est: sed tamen aliqui contrarium opinantur.

Juxta Sylvium S. Doctor in hoc articulo agit tantum de angelo in gratia constituto: et illi probabile videtur quod, si angelus fuisset creatus in puris naturalibus, potuisset venialiter peccare, quemadmodum docent Valentia (t. II, disp. 6, quæst. XIV, punct. I); Tannerus (disp. 4, quæst. V, dub. 4) et Granada part. I, quæst. LXIII.

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLVIII, art. 2 ad 3, et *Sent.*, II, dist. 14, quæst. III, art. 2 corp. et III, dist. 23, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 3, et IV, dist. 33, quæst. I, art. 3, quæst. II ad 3, et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 6 ad 16, et *De Malo*, quæst. VII, art. 8, et *Quodl.* VIII, art. 21, et *Rom.* VIII, in princ.

infideles non sunt in Christo Jesu: ergo in infidelibus est damnabile; primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Anselmus dicit in libro de Grat. et Lib. Arb: *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant*: sed damnatio non debetur nisi peccato mortali: ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiæ, videtur quod primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea, Anselmus dicit in eodem lib. (ibid.): *Sic est factus homo, ut concupiscentiam sentire non deberet*: hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent: ergo quandocumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est, quod dicitur (Act. x, 34); *Non est personarum acceptor Deus*; quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri: sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem: ergo etiam nec infidelibus (1).

Respondeo dicendum, quod irrationabiliter dicitur quod primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant. Et hoc patet dupliciter: primo quidem, quia ipsa sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut supra est habitum (qu. LXXIV, art. 4); est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus; unde non potest esse quod solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis; nunquam enim dignitas personæ diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet (qu. LXXIII, art. 10); unde nec peccatum est minus in fideli quam in infideli, sed multo majus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud I. ad Tim. I, 13; *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea*; et peccata fidelium aggravantur propter gratiæ sacramenta, secundum illud Hebr. x, 29; *Quanto magis putatis deteriora mereri supplicia, qui.... sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de damnatione debita peccato originali, quæ aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiæ fomes; unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam; unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

---

(1) (Conclusio. *Quum sensualitas non sit subjectum peccati mortalis, nec sine consensu rationis fiat culpa mortalis, consequens est primos motus, tam fidelium quam infidelium, nisi eis consentiant, non esse peccata mortalia).*

Ad pleniorem intelligentiam recole quæ supra notata sunt, quæst. VI, art. 7, et qu. LXXIV, art. 3 et 4. Quæstionem hanc movet propter quosdam qui posuerunt primos motus sensualitatis in infidelibus esse peccata mortalia, primos motus vocantes eos quibus infideles non consentiunt. Conclusionem duplici ratione probat. Et quidem motus sensualitatis, nisi sint cum plena deliberatione rationis, non sunt peccata mortalia, nec in fidelibus, nec in infidelibus. Circumstantia autem personæ, quod scilicet quis sit infidelis, potius minuit, quam aggravat culpam. Sec de hac re iterum disputat D. Thomas in 2-2æ, qu. x, art. 4.

ARTICULUS VI.

Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum: sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est (qu. LXXVIII, art. 3): ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale: et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Præterea, minus habet de connexione et convenientia veniale cum mortali, quam mortale peccatum cum mortali: sed infidelis subjectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, et non aliud: ergo et potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Præterea, determinari potest tempus in quo puer primo potest esse actor peccati actualis; ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit: in illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter: ergo peccatum veniale potest esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est, quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est pœna sensus ut infra dicetur (2); in inferno autem detruduntur homines propter solum peccatum mortale: ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo (1).

Respondeo dicendum, quod impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali. Cujus ratio est, quia antequam ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum a peccato mortali; unde multo magis excusat eum a peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inceperit, non omnino excusatur a culpa venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum ocurrit, est deliberare de seipso. Et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est; et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquam totum fuerit ei per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter; sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum, quod non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ejus vel convenientiam, sed propter

---

(1) De his etiam part. I, quæst. XC, art. 4 ad 3, et *Sent.* II, dist. 28, art. 3 ad 5, et dist. 42, quæst. I, art. 5 ad 7, et IV, dist. 45, quæst. I, art. 3 ad 5, et *De Ver.* quæst. XXIV, art. 12 ad 2, et quæst. XXVIII, art. 3 ad 4, et *De Malo*, quæst. V, art. 1 ad 8, et quæst. VII, art. 10 ad 8.

(2) Dixisset, nisi eum mors prævenisset. Vide Supplementum, qu. LXIX, art. 5.

(1) (CONCLUSIO. *Cum defectus ætatis prohibens rationis usum, a mortali excuset, multo magis a veniali excusare credendus est; unde fieri non potest, ut peccatum veniale in aliquos sit cum solo originali absque mortali.*)

Cum hac quæstione maximam connexionem habet, illa quæ a theologis valde agitatur, utrum scilicet in primo instanti usus rationis homo teneatur se-

defectum usus rationis, ut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere, sed a peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi quam cito potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quod de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem: finis enim est prior in intentione. Et ideo hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit; *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* (Zach. I, 3).

---

se convertere ad Deum. Quam velut omnino improbabilem aliqui sic impugnant: 1.° Nemo potest se ad Deum convertere, nisi eum cognoscat: atqui non statim cum usu rationis habetur cognitio Dei, sed postea demum per inquisitionem aut instructionem acquiritur: ergo non tenetur homo se ad Deum convertere, statim ut incipit habere rationis usum.—2° Nusquam extat præceptum convertendi se ad Deum in primo instanti usus rationis: ergo non est asserendum. Antec. probatur; quoniam neque Scriptura neque traditio tale præceptum agnoscit; et quod ex Zachar. I. adferri solet, *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, ad litteram intelligitur de conversione ad Deum per contritionem et pœnitentiam de peccatis actualibus, qualia in pueris non sunt ante usum rationis: estque præceptum affirmativum, quod proinde etsi semper obliget, non tamen ad semper. Confirmatur, si quod tale præceptum foret, esset observatu impossibile: cum non constet homini, neque constare possit primum tempus quo incipit habere usum rationis. Deinde, multi invincibiliter ignorant istud præceptum, maxime vero tunc quando de ipso nihil audiverunt; durante autem illa ignorantia nihil videtur, quo minus vel ex subreptione, vel aliter commitant aliquod peccatum veniale.—3.° Ille qui est in peccato mortali, non tenetur se ad Deum convertere quam primum potest, cum præceptum contritionis non obliget ad statim: ergo neque is qui est in solo originali.—Propter hæc aliaque hujusmodi argumenta, fatendum est valde esse probabile, atque adeo tutum in conscientia, quod nullum sit præceptum convertendi se, suaque omnia in Deum ordinandi statim atque homo incipit habere vim rationis, ac per consequens quod cum solo originali possit esse peccatum veniale, quemadmodum docent S. Bonaventura, Durandus, Richardus, et alii non pauci.—Nihilominus contraria sententia, quam S. Thomas non tantum in hoc articulo, sed in aliis locis tradit, velut probabilis sustineri potest, quemadmodum et tempore B. Thomæ et post ipsum multi sustinuerunt, et adhuc sustinent.

Notandum est autem quod, hominem habere usum rationis seu pervenire ad illum, intelligitur ut sit in tali statu ut possit consultare et deliberare de agendis; sive ut possit discernere inter bonum et malum, inter honestum et inhonestum seu turpe. Unde non est satis quod possit aliquos actus exercere circa commodum naturæ, vel incommodum; sed oportet quod exercere illos possit circa bonum et malum morale. Ad hoc porro quod quispiam ad rationis usum perveniat, multum facit bona dispositio organorum seu partium sensitivarum tam interiorum quam exteriorum: sed insuper requiruntur species sensibiles, quarum tamen acquisitio sola non sufficit, sed etiam necessaria est illarum ordinatio. Et quoniam ad eam ordinationem juvat doctrina et educatio vel institutio: hinc est quod etiam æquales in naturalibus, non in æquali tempore perveniant ad usum rationis, sed plerumque citius ad eum veniunt pueri bene educati, quam qui inter agrestes vel rustice viventes degunt. Quoto autem ætatis anno id fiat, non potest definiri, sed ex prudentium arbitrio diversimode judicandum est in diversis.

QUÆSTIO XC.

DE LEGIBUS (1).—(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum. Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est (quæst. CXI, art. 2 et 3). Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam. Unde primo de lege, secundo de gratia dicendum est.

Circa legem autem primo oportet considerare de ipsa lege in communi; secundo de partibus ejus.

Circa legem autem in communi tria occurrunt consideranda; primo quidem de essentia ipsius; secundo de differentia legum; tertio de effectibus legis.

---

(1) Essentia legis ab ejus definitione repetenda est. Lex Juxta auctorem dicitur a *ligando*, quia obligat ad agendum: juxta Isidorum dicitur a *legendo*, quia scribi solet et legi: juxta Augustinum dicitur ab *eligendo*, quia lex est regula eligendorum.

Lex varie accipitur: interdum enim sumitur pro conditione et peccato, veluti cum in contractibus dicitur, *ea lege*, ut hoc vel illud facias.—2.° Sumitur generaliter pro quacumque regula vel præcepto præscribente aliquid sive bonum sive malum, quo sensu regulæ artis leges vocantur, et tyrannorum præcepta, quamvis injusta.—3.° Pro inclinatione et instinctu naturali ad aliquid, quo sensu concupiscentia vocatur ab Apostolo lex peccati.—4.° Sumitur pro opere quod fit juxta legis præscriptum, ut Joan. VII, 19: *Nemo ex vobis facit legem.*—5.° Denique sumitur pro libro, disciplina, vel religione leges continente; sic dicimus legem novam, legem veterem, et libri sacri dicuntur *lex*, tametsi alia multa contineant. Tandem lex proprie sumpta accipitur pro regula præscribente communitati quod justum est: et de lege hoc modo accepta acturi sumus in hoc tractatu.

Lex definitur: *Ordinatio rationis, stabilis, ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgata.* Dicitur 1.° *ordinatio rationis*, scilicet, practicæ, per quod intelligitur actus imperii, seu potius ejus terminus, seu dictamen ab eo productum, quo superior præscribit aliquid faciendum vel omittendum. Intelligitur etiam ordinatio efficax, non quidem respectu operis præscripti, cum leges continuo violentur, sed respectu obligationis, quæ afficit subditos, per quod distinguitur a consilio. Item intelligitur ordinatio firma, stabilis, et perpetua, hoc sensu quod non desinat per mortem legislatoris, nec feratur ad solos præsentes, sed etiam ad futuros, licet possit desinere vel per revocationem, vel per mutationem materiæ, vel per cessationem finis adæquati. Denique dicitur ordinatio rationis, quia debet esse rationi consentanea et justa, secundum illud Augustini: *Mihi lex esse non videtur, quæ justa non fuerit.*—Dicitur etiam *ad bonum commune*, quia hic est finis legis, et per hoc excluduntur præcepta tyrannorum, et alia quæ fierent in proprium et privatum commodum.—Dicitur *ab eo qui curam communitatis habet*, quia lex respicit totam communitatem perfectam, eam scilicet quæ sibi sufficit ad conciliandam et conservandam pacem et tranquilitatem publicam, et per hoc lex differt a præcepto, quod a quocumque superiore particulari imponi potest.—Denique dicitur *promulgata*, id est, intimata ac sufficienter denuntiata subditis, quia lex non potest dirigere nec obligare, nisi per promulgationem innotescat.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Utrum lex sit aliquid rationis.—2.° De fine legis.—3.° De causa ejus.—4.° De promulgatione ipsius.

ARTICULUS I.

Utrum lex sit aliquid rationis (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus Rom. VII, 23; *Video aliam legem in membris meis*, etc.: sed nihil quod est rationis, est in membris, quia ratio non utitur organo corporali: ergo lex non est aliquid rationis.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus: sed lex non est ipsa potentia rationis; similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est (quæst. LVII); nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu, lex cessaret, puta in dormientibus: ergo lex non est aliquid rationis.

3. Præterea, lex movet eos qui subjiciuntur legi, ad recte agendum: sed movere ad agendum proprie pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis (qu. IX, art. 1); ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quod etiam Jurisperitus dicit (lib. I, ff. de Constit. Princ.): *Quod placuit principi, legis habet vigorem.*

Sed contra est, quod ad legem pertinet præcipere et prohibere: sed imperare est rationis, ut supra habitum est (qu. XVII, art. 1): ergo lex est aliquid rationis (2).

Respondeo dicendum, quod lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur: dicitur enim lex a *ligando*, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet (qu. LXVI, art. 1). Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum in VII Ethic. (cap. 8). In unoquoque autem genere id quod est primum principium, est mensura et regula illius generis, sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum: unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod cum lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: uno modo sicut in mensurante et regulante, et quia hoc est proprium rationis, ideo per hunc modum lex est in ratione sola: alio modo sicut in regulato et mensurato, et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliqua lege; ita quod quælibet inclinatio proveniens ex aliqua lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

---

(1) De his etiam infra, quæst. XCI, art. 1 corp. et quæst. XCII, art. 1 corp. et quæst. XCIV, art. 1 corp.

(2) (Conclusio. *Cum lex sit quædam regula, et humanorum actuum mensura, necessario ad ipsam rationem spectat.*)

Quod circa substantiam legis in scholis disputatur est, in quo actu lex collocanda sit, an in actu intellectus, an voluntatis, an in utroque. Scotus eam formaliter collocat in actu voluntatis præsupponente actum intellectus. S. Thomas in hoc articulo ponit legem esse formaliter actum rationis, connotantem tamen actum voluntatis. Aliqui extra utramque Scholam legem dicunt æqualiter consistere in utroque actu, intellectus scilicet et voluntatis. Sed opinio S. Thomæ communior est. Nam 1.°, ad legem pertinet præcipere et imperare; præcipere autem pertinet ad rationem. —2.° Lex est quædam regula et mensu-

Ad secundum dicendum, quod sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, puta ædificationem et ædificatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativa ratione primo quidem est definitio, secundo enuntiatio, tertio vero syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est (qu. XIII, art. 3, et LXXVII, art. 2, secundum quod Philosophus docet in VII Ethic. (cap. 3), ideo est invenire aliquid in ratione practica quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativa ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando vero habitualiter a ratione tenentur.

Ad tertium dicendum, quod ratio habet vim movendi a voluntate, ut supra dictum est (qu. XVII, art. 1): ex hoc enim quod aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ imperantur ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata; et hoc modo intelligitur quod *voluntas principis habet vigorem legis*; alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.

ARTICULUS II.

Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere: sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona: non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum: sed actus humani sunt in particularibus: ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. V, Etymologiarum (cap. 3): *Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit*: sed ratione consistit non solum quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius: ergo, etc.

Sed contra est, quod Isidorus dicit ibidem (cap. 21), quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quod est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsa ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quod principaliter et

---

ra actuum, secundum quam aliquis inducitur ad agendum, vel ab agendo retrahitur: sed regula et mensura humanorum actuum est ratio, cujus est per modum primi principii ordinare; ergo. —3.° Superior mediante lege obligat subditos; obligare autem proprium est imperii quod est actus rationis.—4.° Lex dicitur illuminare, instruere, et dirigere: ista autem ad intellectum pertinent. Sed quamvis lex sit essentialiter aliquid rationis, omnis tamen lex positiva, non solius rationis, sed etiam voluntatis actum includit. Nemo enim legem ponit nisi mediante imperio, quod est intellectus, et supposita voluntate legem ferendi.

(1) De his etiam infra, quæst. XCI, art. 1 corp. et art. 6 ad 3, et qu. XCVI, art. 1, 2, 3, 4 et 6 corp. et 2-2, quæst. LVIII, art. 5 corp. et part. III, quæst. LXX, art. 2 ad 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 103, fin.

(2) CONCLUSIO. *Cum lex sit regula humanorum actuum, quorum ultimus finis est beatitudo, et quidem communis, neces-*

maxime pertineat lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est (qu. I, art. 6 et 7, et II, art. 5 et 7): unde oportet quod lex maxime respiciat ordinem qui est in beatitudine. Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum, (unus autem homo est pars communitatis perfectæ), necesse est, quod lex proprie respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, præmissa definitione legalium, mentionem facit de felicitate et communione politica; dicit enim in V Ethic. (cap. 1) quod *legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politica communicatione.* Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in I Politic. (cap. 1). In quolibet autem genere id quod maxime dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum; sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ intantum dicuntur calida, inquantum participant de igne. Unde oportet, cum lex maxime dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis nisi secundum ordinem ad bonum commune: et ideo omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum importat applicationem legis ad ea quæ lege regulantur: ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines, et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad secundum dicendum, quod operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad tertium dicendum, quod sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

---

se est, eam semper ad bonum commune ordinari.)

Potest dupliciter intelligi: 1.° Utrum lex semper ab aliquam communitatem dirigi debeat.—2.° Utrum ordinari debeat semper in bonum commune tanquam in finem. Et quidem de ratione legis est quod feratur pro communitate. Et hoc fundatur in sensu communi hominum et vulgari acceptione legis: omnes enim apprehendunt legem respicere communitatem, et per hoc distingui a præcepto, quod privatos respicit. Et revera omnes leges tam divinæ quam humanæ semper ad communitates diriguntur.

Ex quo infertur, de ratione legis esse, quod sit propter bonum commune tanquam propter finem. Lex enim respicit totam communitatem quam dirigit in finem bonum et honestum: ergo ille finis debet esse bonum totius istius communitatis, et non privatum alicujus partis: inordinatum enim foret, quod bonum totius ordinaretur ad bonum partis, cum pars sit propter totum et non e contra. In hoc autem differt rex a tyranno quod rex bonum commune, tyrannus bonum privatum spectet. Hinc Deus graviter irascitur adversus Achab, et Jezabelem, quod per vim abstulerant vineam Naboth. Et Concilium Toletanum VIII, can. 10, statuit, quod *Reges nulla vi aut factione.... contractus a subditis exigant.... neque sint prospectantes proprii jura commodi, sed consulentes patriæ atque genti.*

ARTICULUS III.

Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus, Rom. II, 14, quod *cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex*: hoc autem communiter de omnibus dicit: ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in II Ethicorum (cap. 1), *intentio legislatoris est ut inducat hominem ad virtutem*: sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem: ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus: sed princeps civitatis potest in civitate legem facere: ergo quilibet paterfamilias potest in sua domo facere legem.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in libro V Etymol. (cap. 10), et habetur in Decretis (cap. 1, dist. 2): *Lex est constitutio populi, secundum quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*. Non est ergo cujuslibet facere legem (2).

---

(1) De his etiam infra, quæst. XCII, art. 2 ad 2, et quæst. XLV, art. 4 corp. et quæst. XCVI, art. 1, et 4 corp. et 2-2, quæst. L, art. 1 ad 3, et quæst LVII, art. 2 corp. et quæst. LX, art. 6 corp. et quæst. LXVII, art. 1 corp.

(2) (Conclusio. *Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis, vel principis vicem multitudinis gerentis.)*

Sensus est, an quilibet possit condere legem: et negativa responsio patet ex eo quod in communitate perfecta non quilibet habet jurisdictionem et auctoritatem coactivam. Cum igitur lex sit essentialiter propter bonum commune, non potest ferri nisi ab eo qui præest communitati perfectæ, habetque jus illam regendi, refractarios coercendi, transgressores puniendi, etc. Hic autem est princeps politicus, vel populus legitime repræsentatus. Ex his sequitur leges quas vel Plato vel quidam alius prudentia quidem præditus, sed jurisdictione destitutus concepit, non habere legis rationem, nisi quatenus ab aliquo jurisdictionem habente proponuntur et statuuntur.

(1) Hanc potestatem legislativam in christianos, maxime justos, non agnoscunt lutherani et calvinistæ, secuti in hoc Valdenses, Wicleffum et Joannem Huss damnatos in conc. Constant. (sess. VI, can. 15.)

Respondeo dicendum, quod lex proprie primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus, cujus est proprius ille finis (1).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est (art. 1) lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato, et hoc modo unusquisque sibi est lex, inquantum participat ordinem alicujus regulantis; unde et ibidem subditur: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

Ad secundum dicendum, quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem, potest enim solum monere: sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit in X Ethic. (cap. ult.) Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, ut

infra dicetur (2-2, quæst. LXIV, art. 3), et ideo solius ejus est leges facere.

Ad tertium dicendum, quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I Polit. (cap. 1). Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur, ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta, non tamen quæ proprie habeant rationem legis.

ARTICULUS IV.

Utrum promulgatio sit de ratione legis (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis: lex enim naturalis maxime habet rationem legis: sed lex naturalis non indiget promulgatione: ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Præterea, ad legem pertinet proprie obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum: sed non solum obligantur ad implendam legem illi, coram quibus promulgatur lex, sed etiam alli: ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum: quia *leges futuris negotiis necessitatem imponunt*, ut jura dicunt (lib. I Cod., tit. De leg. et consist.): sed promulgatio fit ad præsentes: ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed contra est, quod dicitur in Decretis, dist. 4, (in append. Grat. ad cap. *In istis*), quod *leges instituuntur, cum promulgantur* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. 1), lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura, imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur; unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione: unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem. Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil est aliud, quam *quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.*

Ad primum ergo dicendum, quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 24, quæst. III, art. 3 corp. et ad 1, et IV, dist. 3, art. 5, quæst. III corp.

(2) (Conclusio. *Cum lex per modum regulæ, quæ iis quibus imponitur applicari debet, constituatur: eam, ut obligandi vim habeat, promulgari, et ad eorum qui legi subjiciuntur, notitiam deduci, oportet.)*

Promulgatio est *authentica legis notificatio eis facta, a quibus legislator vult ea impleri.* Quæstio hæc movetur de legibus positivis: lex enim naturalis vel promulgatione non eget, vel per ipsam sui impressionem singulis omnibus mentibus per modum habitus factam, satis promulgata esse intelligitur. Nota vero quæstionem non esse de lege *in actu primo*, prout aptitudinem habet ad obligandum, sed de lege in *actu secundo*, prout re ipsa et de facto obligat. In qualibet scholæ opinione, promulgatio necessaria est ad hoc ut lex obliget; nam legislator non potest nec vult obligare, nisi post debitam voluntatis suæ manifestationem. Sed controversia est utrum promulgatio ita sit necessaria ut sit de legis essentia, an solum conditio necessario requisita ut actus obliget. Et quidem voluntas legislatoris non habet completam rationem legis, nisi accedente promulgatione: ergo promulgatio est complementum essentiale legis.

Ad secundum dicendum, quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, inquantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione facta.

Ad tertium dicendum, quod promulgatio præsens in futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat: unde Isidorus dicit in lib. v Etymologiarum (cap. 3), quod *lex a legendo vocata est, quia scripta est.*

QUÆSTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de diversitate legum.

Et circa hoc quæruntur sex:

1.° Utrum sit aliqua lex æterna.
2.° Utrum sit aliqua lex naturalis.
3.° Utrum sit aliqua lex humana.
4.° Utrum sit aliqua lex divina.
5.° Utrum sit una tantum, vel plures.
6.° Utrum sit aliqua lex peccati.

ARTICULUS I.

Utrum sit aliqua lex æterna (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex æterna: omnis enim lex aliquibus imponitur: sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi, solus enim Deus fuit ab æterno: ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis: sed promulgatio non potuit esse ab æterno, quia non erat ab æterno cui promulgaretur: ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem: sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem, solus enim ultimus finis est æternus: ergo nulla lex est æterna.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I de Libero Arbitr. (cap. 6): *Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuipiam intelligenti non incommutabilis æternaque videri* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 1 et 4), nihil est aliud lex quam dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito quod mundus divina providentia regatur, ut in I habitum est (p. I, qu. XXII), quod tota communitas universi gubernatur ratione divina: et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur Proverb. VIII, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere æternam.

(1) De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 1, per tot., et art. 3 et 4 corp. et art. 5 et 3, et *Sent.* IV, dist. 33, quæst I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 115 et *Rom.* VIII, com. 3 fin.

(1) (CONCLUSIO. *Est aliqua lex æterna, ratio videlicet gubernativa totius universi in mente divina existens.)*

Notat Sylvius, rationem rerum æternam in Deo, sub alia ratione dici legem æternam, et sub alia providentiam ac ideam: quamvis enim omnia illa sint realiter unum in Deo, ratione tamen differunt. Unde S. Doctor qu. v de Ver. art I. *Providentia in Deo proprie non nominat legem æternam, sed aliquid ad legem æternam consequens.* Et postea. *In Deo lex æterna non est providentia, sed providentiæ quasi principium: unde et convenienter legi æternæ attribuuntur actus providentiæ,* lex enim æterna est

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ in seipsis non sunt, apud Deum existunt, inquantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundum illud Rom. IV, 17; *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt.* Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad secundum dicendum, quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna: sed ex parte creaturæ audientis aut inspicientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum, quod lex importat ordinem ad finem active, inquantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passive, id est, quod ipsa lex ordinetur ad finem; nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus, nec ejus lex aliud ab ipso; unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

---

ratio gubernationis rerum prima et originalis, ad quam (modo nostro intelligendi) providentia se habet sicut conclusio vel collectio habet se ad principia ex quibus colligitur: providentia vero est ratio propinqua, legis æternæ executiva, ita ut lex æterna sit ratio, qua constitutum est quod res debeant sic et sic gubernari; sed providentia est ratio de modo ac mediis per quæ res sic gubernentur, sicut per legem æternam constitutum est, ait Conradus.

(1) Quod magis intelligendum est secundum appropriationem quam secundum proprietatem, siquidem legem æternam ponit S. Doctor inter attributa essentialia, dicitque, Filium Dei, qui est ipsum Verbum æternum, esse legem æternam per quamdam appropriationem. Liber vitæ pro divinorum præceptorum collectione usurpatur.

ARTICULUS II.

Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis; sufficienter enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus in I de Lib. Arbit. (cap. 6), quod *lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima*: sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis: ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est (qu. præc. art. 2): sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem: ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quanto aliquis est liberior, tanto minus est sub lege: sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet: cum igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed contra est, quod Roman. II, super illud; *Cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*, dicit Glossa ordin., quod *si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, qua quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum* (2).

---

(1) De his etiam infra, quæst. XCVI, art. 2 ad 3, et quæst. XCVII, art. 1 ad 1, et *Sent.* IV, dist. 33, quæst. II, art. 1 corp. et *Rom.* VIII, fin.

(2) (Conclusio. *Est in hominibus lex quædam naturalis, participatio videlicet legis æternæ, secundum quam bonum et malum discernunt.*)

Existentiam legis naturalis omnes

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 1) lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo: uno modo sicut in regulante et mensurante; alio modo sicut in regulato et mensurato; quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, a lege æterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet (art. præc.), manifestum est, quod omnia participant aliqualiter legem æternam, inquantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, inquantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi et aliis providens: unde et in ipsa participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem, et talis participatio legis æternæ in rationali creatura *lex naturalis* dicitur. Unde cum Psalmista dixisset Psal. IV, 6; *Sacrificate sacrificium justitiæ*, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera, subjungit: *Multi dicunt; Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio luminis divini in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis æternæ in rationali creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum a lege æterna: non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est. (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est (qu. X, art. 1). Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi finis; et sic etiam oportet quod prima directio actuum nos-

---

philosophi ac Theologi admittunt, sed non inter se consentiunt in definiendo quid sit lex ista.—1.° quidam ponunt esse ipsam naturam rationalem secundum se, prout ipsi, ratione suæ essentiæ, aliqui actus conveniunt vel disconveniunt. Verum natura rationalis est id cui lex imponitur, lex autem distinguitur ab eo cui datur: ergo, etc.—2.° Quidam volunt esse habitum. Sed habitus est id quo agitur, lex autem id quod agitur; porro aliud est id per quod quis agit, et aliud quod quis agit. Improprie tamen lex naturalis nominari potest habitus, quatenus ejus præcepta seu dictamina sunt quandoque in intellectu, non in actu, sed solum potentia et habitu primorum principiorum qui est synderesis.—3.° Quidam existimant legem naturalem nihil aliud esse quam lumen naturale, ut impressum et participatum a ratione seu lege æterna, quod nobiscum innascitur, reperiturque formaliter in pueris et amentibus: et probant suam sententiam, quia juxta illam habentur omnia quæ solent tribui legi naturali, ut sit innata, ut sit non solum ostensiva, sed etiam præceptiva boni, quia est impressio et participatio legis æternæ, consequenter imperium superioris ad inferiorem: atque ut obliget jure divino, quia est immediate a Deo.—4.° Aliis videtur legem naturalem esse quamdam intimationem legis æternæ creaturæ rationali, et lumen ostensivum boni, principio intellectivo affulgens: et probant, quia ex Sto Thoma anima humana est quasi tabula rasa in qua nihil est scriptum; ergo lex æterna non est scripta in ea. Deinde, quia lex naturalis, ut ait S. Ligorius, proprie et stricte loquendo, non promulgatur nec inseritur animæ cum Deus animam creat, sed inseritur potentia, capacitas, sive habilitas ad legem percipiendam et cognoscendam, cum homo ad usum rationis pervenerit.

trorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum, quod etiam animalia irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura: sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis æternæ in creatura rationali proprie lex vocatur, nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est (quæst. præc. art. 1); in creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICULUS III.

Utrum sit aliqua lex humana (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est (art. præc.): sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit in I de Lib. Arb. (cap. 6): ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda; non est ergo necessarium quod sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est (qu. præc. art. 1 et 2): sed ratio humana non est mensura rerum, sed potius e converso, ut dicitur in X Metaph. (text. 5): ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in X Metaph. (text. 3): sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud Sap. IX, 14: *Cogitationes mortalium timidæ et incertæ providentiæ nostræ:* ergo ex ratione humana nulla lex procedere potest.

(1) De his etiam infra, quæst. XCV, art. 1, et *Sent.* II, dist. 9, art. 2 corp. et ad 5, et III, dist. 40, art. 2 et art. 8 corp. et *Rom.* VIII, corp. et fin. et III, dist. 37, art. 2, quæst. II et *Met.* lib. I, lect. 5.

Sed contra est, quod Augustinus in I de Liber. Arb. (cap. 6 et seq.) ponit duas leges, unam *æternam*, et aliam *temporalem*, quam dicit esse humanam (1).

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, (qu. XC, art. 1), lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ; utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superius habitum est (loc. cit.). Secundum hoc ergo dicendum est, quod sicut in ratione speculativa ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa, ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus et indemonstrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur *leges humanæ*, observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut supra

(1) (Conclusio. *Præter æternam et naturalem legem est lex quædam ab hominibus inventa, secundum quam in particulari disponuntur quæ in lege naturæ continentur).*

Clara est. Observa S. Thomam leges humanas ponere tamquam derivationes particulares ex principiis legis naturalis; et nota verba Ciceronis in fine corporis. Nullus quidem est populus qui legibus careat, et quotidie, experientia magistra, et necessitate exigente, novæ leges feruntur. Lex humana ratione originis dividitur in *ecclesiasticam* et *civilem*, secundum quod a rectoribus Ecclesiæ vel civilis societatis dimanat. Ecclesiastica vocatur *Jus canonicum*. Ratione modi alia est *præceptiva*, alia *pœnalis*, alia *mixta*, alia *irritans*, alia *scripta*, alia *consuetudine* introducta, etc.—De lege humana plura infra dicenda sunt.

dictum est (qu. præc.). Unde Tullius dicit in sua Rhet. (de Invent. lib. II), quod *initium juris est a natura profectum; deinde quædam in consuetudinem ex utilitatis ratione* (1) *venerunt; postea res a natura profectas et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*

Ad primum ergo dicendum, quod ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfecte. Et ideo sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorumdam communium principiorum, non autem cujuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divina sapientia continetur, ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æterna lege continentur; et ideo necesse est ulterius quod ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad secundum dicendum, quod ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt a natura.

Ad tertium dicendum, quod ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa: et ideo leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quod omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quod est possibile in genere suo.

(1) Al., *ex utilitate rationis.*

ARTICULUS IV.

Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. Quia, ut dictum est (art. 3), lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis: sed lex æterna est lex divina, ut dictum est (art. 1): ergo non oportet quod præter legem naturalem, et leges humanas ab ea derivatas, sit aliqua lex divina.

2. Præterea, Eccli. XV, 14, dicitur quod *Deus dimisit hominem in manu consilii sui;* consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est (qu. XIV, art. 1): ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est (art. præc.): ergo non oportet quod homo aliqua lege divina gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis: sed irrationales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam: ergo multo minus creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed contra est, quod David expetit legem a Deo sibi poni, dicens in Psal. CXVIII, 33: *Legem pone mihi Domine, viam justificationum tuarum* (2).

(1) De his etiam part. I, quæst. I, art. 2, et part. III, quæst. LX, art. 5 ad 3, et *Sent.* III, dist. 37, art. 5, et *Rom.* VIII, fin.

(2) (Conclusio. *Præter naturalem et humanam legem, divina quædam lex necessaria fuit, per quam homo in supernaturalem suum finem, qui est æterna beatitudo, ordinaretur, atque infallibiliter dirigeretur.)*

Hic agitur de lege divina positiva; ejusque necessitatem S. Doctor quatuor rationibus luculenter probat. Prout hic

Respondeo dicendum, quod præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam. Et hoc propter quatuor rationes.

Primo quidem, quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitus positam, quæ ab ea derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est (qu. v, art. 5), ideo necessarium fuit, ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus data.

Secundo, quia propter incertitudinem humani judicii, præcipue de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa judicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de qua constat, quod non potest errare.

Tertio, quia de his potest homo legem facere, de quibus potest judicare. Judicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent; et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quod in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideo lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex divina.

Quarto, quia, sicut Augustinus dicit in I de Libero Arbitrio, (c. 5 et 6), lex humana non potest omnia quæ male fiunt, punire, vel prohibere; quia dum auferre vellet omnia mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam. Ut ergo nullum malum improhibitum et impunitum remaneat, necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur.

Et istæ quatuor causæ tanguntur Psalmo XVIII, 8, ubi dicitur: *Lex Domini immaculata*, id est, nullam peccati turpitudinem permittens; *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sapientiam præstans parvulis*, inquantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod per naturalem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem: et ideo superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum, quod consilium est inquisitio quædam; unde oportet quod procedat ex aliquibus

---

accipitur definiri potest; *ea lex quæ a Deo immediate procedit, seu quam Deus immediate dedit*. Dicitur *immediate*, hoc est, sic ut nulla auctoritas media intervenerit, etiamsi fortasse alicujus ministerium intervenerit. Lex æterna et lex divina ponuntur quasi distinctæ leges, ait Sylvius, quia lex æterna, quamvis sit divina essentialiter et formaliter, cum sit increata, ipse nimirum Deus, non est tamen divina causaliter et effective, cum non sit causata; unde ulterius sequitur quod non sit lex positiva. Lex autem divina, quæ hic recensetur, non est divina essentialiter et formaliter, sed causaliter solum et effective, eò quòd sit a Deo causata et data: estque idcirco lex positiva, præceptum videlicet quod Deus in tempore tulit ac promulgavit.

principiis. Nec sufficit quod procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta (in corp.), sed oportet quod superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationales non ordinantur ad altiorem finem quam sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum: et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrum lex divina sit una tantum (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex: sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem, secundum illud Psal. XLVI, 8: *Rex omnis terræ Deus:* ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert: sed unum et idem est quod Deus intendit in hominibus, secundum illud I. ad Tim. II, 4; *Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire:* ergo una tantum est lex divina.

3. Præterea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quam lex naturalis, quanto altior est revelatio gratiæ quam cognitio naturæ: sed lex naturalis est una omnium hominum: ergo multo magis lex divina.

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Hebr. VII, 12: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat:* sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi: ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex *vetus* et lex *nova* (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut in I dictum est (p. I, qu. XXX, art. 2 et 3), distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distingui; uno modo sicut ea quæ sunt omnino specie diversa, ut equus et bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir. Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus (Galat. III) comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædagogo; statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pædagogo.

Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundum tria quæ ad legem pertinent, ut supra dictum est (qu. præc. art. 2, 3 et 4). Primo enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est (ib. art. 2). Quod quidem potest esse duplex; scilicet bonum sensibile et terrenum, et ad tale bonum ordinabat directe lex vetus; unde statim (Exod. III) in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chananæorum: et iterum bonum intelligibile, et cœleste, et ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad regnum cœlorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens; *Pœnitentiam agite, appropinquavit enim reg-*

(1) De his etiam infra, quæst. CVII, art. 1, et *Galat.* III, lect. 2.

(2) (CONCLUSIO. *Sicuti eumdem dicimus hominem puerum et virum, sic veterem legem et legem novam, tantum unam esse legem divinam, secundum imperfectum et perfectum divisam, dicimus.)*

Exponit rationem divisionis legis divinæ in veterem et novam. Nullam difficultatem habet, sed hic articulus inservire potest ad confutandum errorem revelationis progressivæ jam damnatum a Pio IX, in Syllabo prop. V, quæ sic se habet: *Divina revelatio est imperfecta, et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui, qui humanæ rationis progressioni respondeat.* De quo etiam vide nostrum opus, *Lecciones sobre el Syllabus*, cap. IV; et etiam aliud non semel citatum, *La Pluralidad de existencias del alma*, cap. etiam IV.

num cœlorum (Matth. IV, 17). Et ideo Augustinus dicit contra Faustum, (lib. IV, cap. 2), quod temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideo Vetus appellatur; sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamentum.

Secundo ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem justitiæ, in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud (Matth. V, 20); *Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum*; et ideo dicitur quod lex vetus cohibet manum, lex nova animum.

Tertio ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum, et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideo dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi discipulum (cap. 17), quod *brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis, ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinorum.

Ad secundum dicendum, quod salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud (Act IV, 12); *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat salvos fieri*. Et ideo lex perfecte omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea vero dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in qua quædam rudimenta salutaris justitiæ continentur.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis dirigit hominem secundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quam imperfecti, et ideo est una omnium: sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti et imperfecti; et ideo oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est (in corp.).

ARTICULUS VI.

Utrum sit aliqua lex fomitis (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus in lib II Etymolog. (cap. 3), quod *lex in ratione consistit*. Fomes autem non consistit in ratione, sed magis a ratione deviat: ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea, omnis lex obligatoria est, ita quod qui eam non servant, transgressores dicuntur: sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quod ipsum non sequitur, sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur: ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est (qu. præc. art. 2): sed fomes non inclinat ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum: ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit (Rom. VII, 23); *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ* (2).

---

(1) De his etiam infra, quæst. XCIII, art. 3 ad 1, et Rom. VII, lec. 4.

(2) (CONCLUSIO. *Ipsa sensualitatis inordinata inclinatio ex destitutione originalis justitiæ proveniens, lex carnis seu lex fomitis dicitur, legisque rationem habet, inquantum est pœnalis, et ex lege divina hominem propria dignitate destitutum consequens.)*

Non est aliqua lex fomitis, quæ veram ac proprie dictam legis rationem

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. præc. art. 1), lex essentialiter invenitur in regulante et mensurante, participative autem in eo quod mensuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subjecta sunt legi, participative dicitur lex, ut ex supra dictis patet (art. 2). Potest autem in his quæ subduntur legi aliqua inclinatio inveniri dupliciter a legislatore; uno modo inquantum directe suos inclinat subditos ad aliquid, et interdum ad diversos actus, secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirecte, inquantum scilicet per hoc quod legislator destituit aliquem sibi subditum aliqua dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem; puta si miles ex militia destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum. Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodo lex, alteri sit contra legem; ut si dicam quod furibundum esse est quodammodo lex carnis, est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis. Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divina, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quæ quidem lex fuit jam valida in primo statu, ut nihil vel præter vel contra rationem, posset subrepere homini. Sed dum homo a Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis: et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quanto magis a ratione recesserit, ut sic quodammodo bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Psalm. XLVIII, 21; *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis*. Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ *fomes* dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest, secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio a lege rationis. Sed inquantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitia et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, inquantum est pœnalis, et ex lege divina consequens hominem destitutum propria dignitate.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato, prout inclinat ad malum; sic enim non habet rationem legis, ut dictum est (in corp.), sed secundum quod sequitur ex divinæ legis justitia; tamquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permitteretur.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula et mensura; sic enim deviantes a lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est, ad conservationem naturæ in specie vel in individuo; et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi: sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

---

habeat: lex enim proprie dicta, est aliquid rationis, fomes autem non. Sed dicitur lex improprie et metaphorice, sive quia ad instar legis inclinat et inducit, sive quia ex juxta Dei lege consequitur hominem originali justitia destitutum, tamquam pœna. Et hoc sensu S. Augustinus fomitem vocat *legem fœdam, legem miseram, vulnus, tabem, languorem*, etc.

QUÆSTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS.—(In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus legis.

Et circa hoc quæruntur duo: 1.° Utrum effectus legis sit homines facere bonos.—2.° Utrum effectus legis sint imperare, vetare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

ARTICULUS I.

Utrum effectus legis sit facere homines bonos (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem; virtus enim est quæ *bonum facit habentem*, ut dicitur in II Eth. (cap. 6): sed virtus est homini a solo Deo; ipse enim *eam facit in nobis sine nobis*, ut supra dictum est in definitione virtutis (qu. LV, art. 4): ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini, nisi legi obediat: sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate: ergo bonitas præexigitur in homine ad legem; non igitur lex facit bonos homines.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est (qu. XC, art. 2): sed quidam bene se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non bene se habent: non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

4. Præterea, quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in sua Politica (lib. III, cap. 7): sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem: non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I Ethic. (cap. ult.), quod *voluntas cujuslibet legislatoris hæc est, ut faciat homines bonos* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 1 et 4), lex nihil aliud est quam dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Cujuslibet autem subditi virtus est ut bene subdatur ei a quo gubernatur; sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quod sint bene obedientes rationi. Et per hunc modum *virtus cujuslibet subjecti est ut bene subjiciatur principanti*, ut Philosophus dicit in I Polit. (cap. ult.). Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex, ut obediatur ei a subditis: unde manifestum est quod hoc sit proprium legis inducere subjectos ad propriam ipsorum virtutem. Cum igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quod proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid. Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum quod est bonum commune secundum justitiam

(1) De his etiam infra, art. 2 ad 4 et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 116, § 2, 3 et, 4, et *Rom.* X.

(1) (CONCLUSIO. *Sicut principis est bene imperare, sic subditorum propria virtus quæ eos bonos facit, est bene obedire, ad quod lex inducit: unde proprius legis effectus est, homines vel secundum quid, vel simpliciter bonos efficere).*

Conclusio duplici ratione probatur: —1.ª quia lex inducit ad virtutem propriam subditis, nempe ut bene subdantur et obediant superioribus suis: virtus autem facit bonum habentem.—2.ª Quia opus ad quod lex inducit, est bo-

divinam regulatum, sequitur quod per legem homines fiant boni simpliciter. Si vero intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans justitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis; sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommode ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est virtus, ut ex supra dictis patet (qu. LXXIII, art. 3 et 4), scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimode; nam virtutem quidem acquisitam causat, ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, inquantum actus humani operantur ad virtutem, intantum lex facit homines bonos: unde et Philosophus dicit in II Polit. (cap. 6), et in II Ethic. (cap. 1), quod *legislatores assuefacientes faciunt bonos.*

Ad secundum dicendum, quod non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfecta virtutis, sed quandoque quidem ex timore pœnæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est (qu. LXIII, art. 1 et 2).

Ad tertium dicendum, quod bonitas cujuslibet partis consideratur in proportione ad suum totum; unde et Augustinus dicit in III Confess. (cap. 8), quod *turpis est omnis pars quæ suo toti non congruit.* Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quod aliquis homo sit bonus, nisi sit bene proportionatus bono communi; nec totum potest bene existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosi, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quod alii in tantum sint virtuosi, quod principum mandatis obediant. Et ideo Philosophus dicit in III Polit. (cap. 3), quod *eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cujuscumque civis et boni viri.*

Ad quartum dicendum, quod lex tyrannica, cum non sit secundum rationem, non est simpliciter lex, sed magis est quædam perversitas legis; et tamen inquantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quod cives sint boni; non enim habet de ratione legis, nisi secundum hoc quod est dictamen alicujus præsidentis in subditis (1), et ad hoc tendit ut subditi legis sint bene obedientes; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II.

Utrum legis actus convenienter assignentur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quod legis actus est *imperare, vetare, permittere* et *punire.* Lex enim omnis præceptum commune est, ut legisconsultus Papinianus dicit (lib. I,

---

num, sive ex objecto, sive ex fine, sive ex circumstantiis, alioquin non foret justa, nec consequenter lex.—Cum dicit legem veram et propriam facere hominem bonum simpliciter, non est sensus, quod ipsum faciat bonum ex omni parte, et in omni genere virtutum; hoc enim est proprium solius legis charitatis, seu collectionis omnium legum: sed sensus est, quod ipsum faciat bonum secundum aliquam rationem boni honesti, sic v. gr. lex temperantiæ facit bonum simpliciter, quia inducit ad actum temperantiæ, qui est simpliciter bonus.

(1) Ita Mss. et exempla omnia quæ vidimus.—Theologi: *Nisi hoc quod est dictamen alicujus præsidentis in subditos.*

ff. tit. 3, De Legib. et Senatuscons.): sed idem est imperare quod præcipere: ergo alia tria superfluunt.

2. Præterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est, (art. præc.): sed consilium est de meliori bono quam præceptum: ergo magis pertinet ad legem consulere quam præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam et per præmia: ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est (art. præc.): sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus; nam *timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid bene facit*, ut Augustinus dicit in Enchir. (cap. 121): non ergo videtur esse proprium legis quod puniat.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. v Etym. (cap. 19): *Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut qui cædem fecerit, capite plectatur* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat: unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit, ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit, ut assentiatur legis præcepto per aliquid. Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est (qu. XC, art. 1, et XCI, art. 4). Sunt autem tres differentiæ humanorum actuum: nam, sicut supra dictum est (qu. XVIII, art. 5 et 8), quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum; et respectu horum ponitur legis actus *præcipere* vel *imperare*, præcipit enim lex omnes actus virtutum (1), ut dicitur in v Ethic. (cap. 1). Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet *prohibere*. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes; et respectu horum lex habet *permittere*, et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ; et quantum ad hoc ponitur legis effectus *punire*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut cessare a malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti; et secundum hoc, large accipiendo præceptum, universaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad secundum dicendum, quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere

---

(1) (Conclusio. *Secundum tres humanorum actuum, quos lex dirigit, differentias, tres etiam nominantur legis actus:* imperat *siquidem lex actus virtuosos*, prohibet *vitiosos*, permittit *indifferentes; quartus autem legis actus, qui est* punire, *secundum hoc sumitur, per quod lex ad obediendum inducit, quod est timor pœnæ.)*

Clare probatur in textu. Notandum autem hæc quatuor (scilicet præceptum, prohibitio, permissio, et punitio) dici actus legis non quod a lege eliciantur: non enim lex est habitus, aut potentia: sed dicuntur actus legis quasi integraliter, quia quodammodo lex integratur ex istis quatuor, non quod cuilibet legi in individuo conveniant; non enim quælibet lex in individuo præcipit, prohibet, permittit, punit; sed legi in communi, quia nulla est lex, quæ vel non præcipiat, aut non prohibeat, aut non permittat, aut non puniat.

(1) Hoc non ita accipiendum est, quasi velit, quod lex omnes actus virtutum de facto præcipiat, sed quod possit præcipere, secundum ea quæ infra qu. XCVI, art. 3, dicuntur.

legem. Unde etiam Apostolus (I Corinth. VII), cum consilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non Dominus.* Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum, quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere, sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur; et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad quartum dicendum, quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala, et ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propria voluntate hoc faciat; et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

QUÆSTIO XCIII.

DE LEGE ÆTERNA.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de singulis; et primo de lege æterna; secundo de lege naturali; tertio de lege humana; quarto de lege veteri; quinto de lege nova, quæ est lex Evangelii. —De sexta autem lege, quæ est lex fomitis, sufficiat quod dictum est (qu. LXXXI, LXXXII et LXXXIII), cum de peccato originali ageretur.

Circa primum quæruntur sex: 1.° Quid sit lex æterna.—2.° Utrum sit omnibus nota.—3.° Utrum omnis lex ab ea derivetur.—4.° Utrum necessaria subjiciantur legi æternæ.—5.° Utrum contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ.—6.° Utrum omnes res humanæ ei subjiciantur.

ARTICULUS I.

Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens. (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantum: sed rationes rerum in mente divina sunt plures; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII Quæst. (qu. 46), quod *Deus singula fecit propriis rationibus:* ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divina existens.

2. Præterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est (qu. XC, art. 4): sed *Verbum* in divinis dicitur personaliter, ut in I habitum est (p. I, qu. XXXIV, art. 1); ratio autem dicitur essentialiter: non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro de Vera Relig. (cap. 30): *Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur.* Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna: ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis: ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I de Lib. Arb. (cap. 6), quod *lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est* (1).

---

(1) De his etiam supra, quæst. XCI, art. 1, et infra, præs. quæst., art. 3, et 4 corp. et *Sent.* IV, dist. 33, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 115.

(1) (CONCLUSIO. *Divinæ sapientiæ ratio, sicut ex eo quod cuncta per eam creata sunt, artis vel exemplaris, vel ideæ rationem habet, ita etiam ex eo quod ad debitum finem cuncta per eam moveantur, rationem æternæ legis habere dicenda est.*)

Lex æterna differt ab idea et a divi-

Respondeo dicendum, quod, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiatarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra (qu. XC) esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificiata, ut in I habitum est (p. I, qu. XIV, art. 8). Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in I habitum est (p. I, qu. CIII, art. 5). Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam *ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in I habitum est (p. I, qu. XV, art. 2 et 3): sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est (qu. XC, art. 2). Ea autem quæ sunt in seipsis diversa considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex æterna est una, quæ est ratio hujus ordinis.

Ad secundum dicendum, quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum, sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientia Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum, XV de Trin. (cap. 14); et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna personaliter in divinis dicatur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum, quod ratio intellectus divini aliter se habet ad res quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat

---

na providentia. Ab idea, quia idea divina est exemplar rerum faciendarum, seu creandarum: lex æterna ordo rerum gubernandarum, vel inferens eis necessitatem, ut in rebus naturalibus, vel inducens obligationem moralem, ut in creaturis intellectualibus. A providentia.—1. Quia, ut modo dicebam, lex habet vim obligandi, non providentia.—2. Lex respicit bonum commune totius universis, providentia bonum particulare cujusque.—3. Se habet providentia ad legem, sicut conclusio ad principium universale. Unde, sicut in nobis lex tradit regulas in generali, v. gr. esse jejunandum, esse audiendam Missam, etc. juxta quas regulas providentia dictat hic et nunc esse agendum, ita in Deo lex æterna tradit regulas in generali pro gubernatione totius mundi; providentia vero, quæ est pars prudentiæ, disponit in particulari juxta istas leges de motibus creaturarum. (Billuart.)

rebus. Ex hoc enim quod res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus vero divinus est mensura rerum, quia unaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum divinum, ut in I dictum est (p. I, qu. XVI, art. 1). Et ideo intellectus divinus est verus secundum se; unde ratio ejus est ipsa veritas.

ARTICULUS II.

Utrum lex æterna sit omnibus nota (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit omnibus nota; quia, ut dicit Apostolus, I Cor. II, 11; *Quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei:* sed lex æterna est quædam ratio in mente divina existens: ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in I de Lib. Arb. (cap. 6), *lex æterna est qua justum est ut omnia sint ordinatissima:* sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima: ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Vera Relig. (cap. 31), quod *lex æterna est de qua homines judicare non possunt:* sed sicut in I Ethic. dicitur (cap. 3), *unusquisque bene judicat quæ cognoscit:* ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed contra est, quod Augustinus dicit (loc. cit.) quod *æternæ legis notio nobis impressa est* (2).

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione. Sic igitur dicendum est, quod legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in lib. de Vera Relig. (cap. 31); veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis vero quidam plus et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minus cognoscunt legem æternam.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt Dei, in seipsis quidem cognosci a nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis nobis manifestantur, secundum illud Rom. I, 20: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

Ad secundum dicendum, quod legem æternam, etsi unusquisque cognoscat pro sua capacitate secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest; non enim tota-

---

(1) De his etiam supra, quæst. XIX, art. 4 ad 3, et art. 5 et 6.

(2) (Conclusio. *Quamvis æternam legem, prout in seipsa est et in mente divina, solus Deus, et beati qui Deum per essentiam vident, cognoscant, tamen omnes rationis participes, cum aliquid veritatis, ut minimum principiorum naturalium notitiam habeant, etiam legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, aliquam notitiam habere censentur.*)

Unus sensus esse potest: an omnibus notum sit, legem æternam esse et summam sapientiam, qua universa gubernantur. Juxta quem sensum affirmative respondendum est: eo enim modo quo omnes aliqualiter noverunt, vel Deum esse vel mundum a Deo gubernari, noverunt etiam esse legem æternam, etsi non sub notione legis æternæ. At hic sensus non est ex mente B. Thomæ, qui potius isto articulo quærit; an omnibus notum sit quæ et qualis sit lex æterna. Responsio communiter recepta est legem æternam secundum quod est in seipsa, non esse omni-

liter manifestari potest per suos effectus. Et ideo non oportet quod quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum, quod judicare de aliquo potest intelligi dupliciter: uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundum illud Job. XII, 11: *Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentis saporem?* Et secundum istum modum judicii Philosophus dicit in I Ethic. (cap. 3), quod *unusquisque bene dijudicat quæ cognoscit*, judicando scilicet an sit verum quod proponitur. Alio modo, secundum quod superior judicat de inferiori quodam practico judicio, an scilicet ita debeat esse vel non ita: et sic nullus potest judicare de lege æterna.

ARTICULUS III.

Utrum omnis lex a lege æterna derivetur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex a lege æterna derivetur. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est (qu. XCI, art. 9); ipsa autem non derivatur a lege divina quæ est lex æterna; ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de qua Apostolus dicit (Rom. VIII, 7), quod *legi Dei non potest esse subjecta*: ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

2. Præterea, a lege æterna nihil iniquum procedere potest, quia, sicut dictum est (art. præc.), *lex æterna est secundum quam justum est, ut omnia sint ordinatissima*: sed quædam leges sunt iniquæ, secundum illud Isai. x. 1: *Væ qui condunt leges iniquas*: ergo non omnis lex procedit a lege æterna.

3. Præterea, Augustinus dicit in I de Lib. Arb. (cap. 5), quod *lex quæ populo regendo scribitur, recte multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur*: sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est (art. 1): ergo nec etiam omnis lex recta procedit a lege æterna.

Sed contra est, quod Proverb. VIII, 15, divina sapientia dicit: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt*. Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supra dictum est (art. 1): ergo omnes leges a lege æterna procedunt (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 1 et 2), lex importat rationem quamdam di-

---

bus notam: quia nullus eam secundum quod in seipsa est, cognoscere potest, nisi solus Deus et beati qui Deum per essentiam vident; cum lex æterna sic considerata sit ipsa divina essentia. Si tamen spectemus legem æternam non secundum se, sed secundum aliquam ipsius irradiationem et participationem; sic ipsa nota est omnibus creaturis ratione utentibus. Notandum tamen quod etsi omnes habeant aliquam notitiam legis æternæ materialiter, quatenus cognoscunt aliqua eorum quæ sunt participationes legis æternæ; non omnes tamen habent notitiam legis æternæ formaliter, ne quidem secundum participationem, quia omnes cognoscunt eam sub notione vel ratione participationis legis æternæ.

(1) (Conclusio. *Quoniam, teste B. Augustino, in temporali lege nihil est justum ac legitimum quod non sit ex lege æterna profectum, certum est omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum a lege æterna derivari.)*

Omnes leges inquantum participant de ratione recta, hoc est, inquantum habent rationem legis, in tantum derivantur a lege æterna. Præter optimas rationes assignatas in textu, confirmatur, quia lex æterna est lex per essentiam, omnes autem aliæ leges sunt per participationem: sed omne quod est per participationem derivatur ab eo quod est per essentiam: ergo omnes leges ab æterna derivantur. Hoc autem fit diversimode; nam lex divina ab æterna immediate profluit: lex naturalis, me-

rectivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi, quia movens secundum non movet nisi inquantum movetur a primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos derivatur, sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur a rege per preceptum in inferiores administratores. et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est, quod omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus a lege æterna deriventur. Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam: unde omnes leges, inquantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege æterna; et propter hoc Augustinus dicit in I de Liber. Arb. (cap. 6), quod *in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æterna homines sibi derivaverint.*

Ad primum ergo dicendum, quod fomes habet rationem legis in homine, inquantum est pœna consequens divinam justitiam: et secundum hoc manifestum est, quod derivatur a lege æterna. Inquantum vero inclinat ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet (qu. XCI, art. 6).

Ad secundum dicendum, quod lex humana intantum habet rationem legis, inquantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est, quod a lege æterna derivatur. Inquantum vero a ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsa lege iniqua inquantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fecit, secundum hoc etiam derivatur a lege æterna: *Omnis enim potestas a Domino Deo est*, ut dicitur Rom. XIII, 1.

Ad tertium dicendum, quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quia ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divina quæ dirigi non possunt lege humana; plura enim subduntur causæ superiori quam inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea que lex æterna reprobat. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur a lege æterna, sed quod non perfecte eam assequi possit (1).

---

diante lumine rationis, lex humana vero, mediante potestate Principibus communicata vel ab ipso Deo immediate, vel mediante Reipublicæ cousensu.—Triplici autem modo potest intelligi leges alias ab æterna derivari.—1. Tamquam ab exemplari; quia omnes leges ut sint justæ, debent esse conformes legi æternæ.—2. Tanquam a causa efficiente; quia omnis potestas legislativa inferior est a Deo.—3. Quatenus lex æterna mediante lumine rationis, vel fidei dictat et approbat, quæ et quando leges sint instituendæ pro diversitate circumstantiarum, personarum, locorum, et temporum.—Hodie autem hæc veritas, licet inconcussa et evidens, a rationalistis et pseudopoliticis negatur, juxta quos ad veram legis rationem sufficit quæcumque materialis utilitas, ad placitum Comitiorum.

---

(1) Huc etiam referri possunt sequentes propositiones quas *Syllabus* damnat: LVI. *Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur, aut obligandi vim a Deo accipiant.*—LVII. *Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges, possunt et debent a divina et Ecclesiastica auctoritate declinare.* —Vide infra append. XXVII.

ARTICULUS IV.

Utrum necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur: sed voluntas divina est rationabilis, cum sit justa: ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina: ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum: ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

2. Præterea, quidquid subjicitur regi, subjicitur legi regis: Filius autem, ut dicitur 1 Corinth. xv, 25, *subjectus erit Deo et Patri, cum tradiderit ei regnum*: ergo Filius, qui est æternus, subjicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ: sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum cœlestium: ergo legi æternæ subduntur etiam necesaria.

4. Sed contra, ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent: sed imponitur homini lex, ut cohibeatur a malis, ut ex supra dictis patet (qu. XCII, art. 2): ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur (2).

---

(1) De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 2 ad 3, et art. 4 ad 3, et quæst. CIII, art. 1 ad 3, et 2-2, quæst. XLIX, art. 6 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Quum lex æterna sit divinæ gubernationis ratio, omnia creata, sive contingentia, sive necessaria, illi sujecta sunt.*)

Ad pleniorem intelligentiam recole quæ supra notata sunt in 1.ª parte q. XXII, et speciatim q. CIII. In hoc articulo de duobus quæritur, scilicet de necessariis, etiamsi non sint æterna et de æternis. Et quidem talis est efficacia et vis

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ: quæ vero gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt; quæ vero ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manum aut pedes. Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus a Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea vero quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

Ad primum ergo dicendum, quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui; uno modo quantum ad ipsam voluntatem, et sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna: alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas, quæ quidem subjecta (1) sunt legi æternæ, inquantum horum ratio est in divina sapientia; et

---

legis æternæ ut ei omnes omnino res creatæ subjiciantur, sive illæ necessariæ sint, sive contingentes, sive naturales, sive morales et humanæ. Et ratio est, quia tam late patet æterna lex, quam divina providentia et gubernatio, quæ omnes omnino res creatas complectitur, sicut vidimus locis citatis.

(1) Hinc patet quod non ipsa divina voluntas legi æternæ subjecta sit, sed quod volita isti legi sint subjecta. Dicitur tamen voluntas Dei rationabilis, quia ex parte volitorum invenitur quod unum sit propter alterum, atque ita unum est ratio alterius, secundum ea quæ dicta sunt (part. I, quæst. XIX, art. 3). (Drioux.)

ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio.

Ad secundum dicendum, quod Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus; et ideo non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum in lib. de Vera Relig. (cap. 31). Dicitur autem esse subjectus Patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in V Metaph. (text. 6), *quædam necessaria habent causam suæ necessitatis*; et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio; et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in communi, intantum cohiberi dicuntur, inquantum non possunt aliter facere quam de eis disponatur.

ARTICULUS V.

Utrum naturalia contingentia subsint legi æternæ (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod naturalia contingentia non subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est (qu. XC, art. 4): sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales quibus potest aliquid denuntiari: ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ; non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, *ea quæ obediunt rationi, participant aliqualiter ratione*, ut dicitur in I Ethicor. (cap. ult.): Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est (art. 1): cum igitur naturalia contingentia non participent aliqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est efficacissima: sed in naturalibus contingentibus accidit defectus: non ergo subsunt legi æternæ.

Sed contra est, quod dicitur Prov. VIII, 29: *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos* (1).

Respondeo dicendum, quod aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege æterna, quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subjiciuntur. Cujus ratio est, quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus; unde nullus, proprie loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res; nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt seipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est (qu. I, art. 2). Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subjiciantur; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem, inquantum suo præcepto vel denuntiatione qua-

---

(1) De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 2, et *Sent.* I, dist. 39, quæst. II, art. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 71, 72 et 73, et *De Ver.* quæst. V, art. 3 et 4; et *Opusc.* III, cap. 132 usque 136, et *Opusc.* XV, cap. 12 usque 16, et *Job*, XI.

(1) (Conclusio. *Cum Deus omnibus rebus naturalibus quosdam instinctus, quibus in suos fines ferantur, impresserit, etiam naturalia contingentia æternæ legi subesse perspicuum est.)*

Nota sensum hujus articuli; nempe omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur, quia Deus eis imprimit principia operativa, ita ut neque moveri neque agere quidquam possint, nisi secundum quod ratio divinæ sapientiæ constituit: sive inquantum moventur a divina providentia.

cumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi. Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundum illud Psalm. CXLVIII, 6: *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur. Unde aliquo modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, inquantum moventur a divina providentia; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines: quia per legis promulgationem imprimitur hominibus quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divina; ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ, quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem, ita etiam creaturæ irrationales moventur a Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum, quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, et præcipue causæ primæ, quæ Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut in I dictum est (p. I, qu. XXII, art. 2): et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est (art. 1); ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur (1).

ARTICULUS VI.

Utrum omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ (2).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. Dicit enim Apostolus ad Galat. V, 18: *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege*: sed viri justi, qui sunt filii Dei per adoptionem, spiritu Dei aguntur, secundum illud Rom. VIII, 14): *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*: ergo non omnes homines sunt sub lege æterna.

2. Præterea, Apostolus dicit Rom. VIII, 7; *Prudentia carnis inimica est Deo, legi enim Dei subjecta non est*: sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur: ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subjiciuntur omnes homines.

3. Præterea, Augustinus dicit in I de Lib. Arb. (cap. 6), quod *lex æterna est qua mali miseriam, boni vitam beatam merentur*: sed homines jam beati vel jam damnati non sunt in statu merendi: ergo non subsunt legi æternæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XIX de Civ. Dei, (cap. 12): *Nullo modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, a quo pax universitatis administratur* (3).

---

(1) Ex his colligi potest quod fortuita et casualia quæ accidunt, talia sint relata ad causas particulares, sed non relata ad Deum, quandoquidem in causis vel effectibus naturalibus nihil contingat, præter ordinem divinæ gubernationis.

(2) De his etiam part. I, quæst. XXII, art. 2 corp. et ad 2, et *Sent.* III, dist. 9, quæst. II, art. 2 corp. et ad 5, et *Cont. Gent.* cap. 1, 64, 90, 111 et 112, et *De Ver.* quæst. V, art. 5, et *Opusc.* III, cap. 243.

(3) (Conclusio. *Res omnes humanæ,*

Respondeo dicendum, quod duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supra dictis patet (art. præc.): uno modo inquantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi; et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est (art. præc.). Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis habet aliquid sibi proprium, inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi æternæ subditur: quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est (art. 2), et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. *Sumus enim innati ad habendum virtutes*, ut dicitur in II Ethic. (circ. princ.). Uterque tamen modus, imperfectus quidem est, et quodammodò corruptus in malis, in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior; quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiæ, et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis. Sic igitur boni perfecte subsunt legi æternæ, tanquam semper secundum eam agentes, mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfecte quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfecte cognoscunt, et imperfecte inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet intantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, inquantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit in I de Lib. Arb. (cap. 15): *Justos sub æterna lege agere existimo*; et in libro de Catechizandis rudibus (cap. 18), dicit, quod *Deus ex justa miseria animarum se deserentium, convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare.*

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter: uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi; unde Glossa ibidem dicit, quod *sub lege est qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiæ a malo opere abstinet*; et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege, quia, per charitatem, quam Spiritus Sanctus cordibus eorum infundit, voluntarie id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi, inquantum hominis opera, qui Spiritu Sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus Sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus Sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est (art. 4), sequitur

---

æternæ legi subjiciuntur, tametsi aliter homines boni, aliter mali homines gubernentur.)

Modum exponit quo creaturæ rationales legi æternæ subduntur, et quidem tum boni tum mali. Proinde res humanæ cujuscumque generis sint subjiciuntur legi æternæ, quia omnes homines sive boni sive mali eidem subjiciuntur, ac per consequens eorum etiam res atque actiones, cum non sit ratio has ab ea legi eximendi, potius quam illarum dominos et operatores. Merito ergo Syllabus hanc propositionem proscripsit, quæ est II: *Neganda est omnis Dei actio in homines et mundum*. Itemque illam quæ est LVIII: *Aliæ vires non sunt agnoscendæ, nisi illæ quæ in materia positæ sunt, etc.* Et Concilium Vaticanum hanc fidem firmavit, Dicens: *Universa vero quæ condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter, et disponens omnia suaviter*. Recole quæ dicta sunt in I, parte, qu. CIII.

quod husmodi opera, inquantum sunt Spiritus Sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quod Apostolus dicit II. Corinth. III, 17: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas.*

Ad secundum dicendum, quod prudentia carnis non potest subjici legi Dei ex parte actionis, quia inclinat ad actiones contrarias legi divinæ; subjicitur tamen legi Dei ex parte passionis, quia meretur pati pœnam secundum legem divinæ justitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quod totum bonum naturæ corrumpatur; et ideo remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ. Habitum est enim supra (qu. LXXXV, art. 2), quod peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad tertium dicendum, quod idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est, quod sicut secundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eamdem legem in beatitudine vel miseria conservantur. Et secundum hoc beati et damnati subsunt legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de lege naturali.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Quid sit lex naturalis.—2.° Quæ sint præcepta legis naturalis.—3.° Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ.—4.° Utrum lex naturalis sit una apud omnes.—5.° Utrum sit mutabilis.—6.° Utrum possit a mente hominis deleri.

ARTICULUS I.

Utrum lex naturalis sit habitus.

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod lex naturalis sit habitus. Quia, ut Philosophus dicit in II Ethic. (cap. 5), *tria sunt in anima, potentia, habitus et passio:* sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula: ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Basilius dicit (1), quod *conscientia, sive synderesis, est lex intellectus nostri*; quod non potest intelligi nisi de lege naturali: sed synderesis est habitus quidam, ut in I habitum est (p. I, qu. LXXIX, art. 12): ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit (art. 5): sed non semper ratio hominis ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege: ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, (cap. 21), quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est*: sed naturalis lex non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt: ergo lex naturalis non est habitus (1).

(1) Non Basilius, sed Damascenus, *Orthod. Fidei*, lib. IV, cap. 23.

(1) (CONCLUSIO. *Lex naturalis proprie non est habitus aliquis: sed improprie, eatenus dicitur habitus, quatenus continet aliqua præcepta, quæ habitu in ipsa ratione sunt.)*

Præter ea quæ dicta sunt supra qu.

Respondeo dicendum, quod aliquid potest dici esse habitus dupliciter; uno modo propie et essentialiter, et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra (qu. XC, art. 1) quod lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quodam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticæ agit orationem congruam. Cum igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quod lex aliqua sit habitus proprie et essentialiter.

Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo, quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu a ratione, quandoque autem sunt in ea habituaaliter tantum, secundum hunc modum potest dici quod lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cum manifestum sit quod virtus sit quoddam principium actus, illa tantum ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet *potentias*, *habitus*, *et passiones*. Præter hæc autem tria sunt quædam alia in anima, sicut quidam actus, ut velle est in volente, et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas, et alia hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod *synderesis* dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima principia operum humanorum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

Ad id vero quod in *contrarium* objicitur, dicendum quod eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectus principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

ARTICULUS II.

Utrum lex naturalis contineat plura præcepta, vel unum tantum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturalis non contineat plura præcepta. sed unum tantum. Lex enim continetur in genere præcepti, ut supra habitum est (qu. XCII, art. 2): si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quod etiam essent multæ leges naturales.

XCI, art. 2, hic S. Doctor docere intendit, legem naturæ proprie quidem non esse aliquem habitum, sed actum potius rationis, quandoquidem est quoddam dictamen seu judicium rationis. Improprie tamen, potest lex naturalis nominari habitus, quatenus hæc dictamina legis naturæ, sunt quandoque in intellectu, non actu, sed solum potentia, et in habitu primorum principiorum legis, qui est synderesis.

Observandum est, quo modo lex naturæ differat tum a synderesi, tum a conscientia. A synderesi quidem, quia synderesis est habitus nos inclinans ad assentiendum principiis practicis, ut dicitur in I. parte, quæst. 79, art. 12: lex vero naturæ non est habitus, sed actus: a conscientia autem, primo, quia lex, naturalis est regula quædam generalis de agendis vel omittendis, cum conscientia dictet in particulari quid hic et nunc sit agendum, quid fugiendum. Secundo, quia lex naturalis est certa et naturaliter nota, non similiter conscientia; sæpe enim accidit conscientiam esse falsam et erroneam. Tertio, quia lex solum est de agendis vel omittendis, conscientia vero est etiam de præteritis, ut supra q. XIX, art. 5, fuit ostensum.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam: sed humana natura est una secundum totum, licet sit multiplex secundum partes: aut ergo est unum præceptum tantum legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundum multitudinem partium naturæ humanæ; et sic oportebit quod etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est (qu. XC, art. 1): sed ratio in homine est una tantum: ergo solum unum præceptum est legis naturalis.

Sed contra est, quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis: sed prima principia indemonstrabilia sunt plura: ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 1 et XCI, art. 3), præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quædam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundum se, alio modo quoad nos. Secundum se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti. Contingit tamen quod ignoranti definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio, *Homo est rationale* (1), est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignoranti quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius in lib. de Hebdomad. (circa princ.), *quædam sunt dignitates* (2) *vel propositiones per se notæ communiter omnibus*; et hujusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut: *Omne totum est majus sua parte*; et, *Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia.* Quædam vero propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significent; sicut intelligenti quod angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscriptive in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cujus

---

(1) (CONCLUSIO. *Licet multa in seipsis sint legis naturæ præcepta, ad unum tamen primum præceptum quo bonum prosequendum, et malum vitandum esse decernitur, referri singula possunt.)*

Nota probationes hujus conclusionis, ab intrinseco, nempe ex ipsa natura legis deductas, et ex ipsa apprehensione rationis practicæ cujus primum objectum est bonum: unde infert primum præceptum legis naturæ esse quod bonum sit faciendum malumque fugiendum; et super hoc fundantur omnia præcepta legis naturæ, ita ut nihil præcipiat aut prohibeat nisi sub ratione boni vel mali. Porro triplicis generis sunt præcepta naturalia, secundum triplicem hominis inclinationem, seu potius triplicem inclinationis gradum: omnia enim illa sunt præcepta legis naturæ, ad quæ homo habet inclinationem naturalem, ut explicatur in textu. Item possunt distingui præcepta legis naturæ in ea quæ sunt per se omnibus nota, qualia sunt prima et universalia; *bonum est faciendum, malum fugiendum: Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris,* et in ea, quæ sunt magis determinata et immediate deducuntur ex primis, ut sunt præcepta decalogi. Tandem in remotiora, quæ mediate tantum deducuntur ex primis, ut sunt plura quæ spectant contractus. Itaque lex naturæ potest dici multiplex, quia continet plura et diversa præcepta; una, quia omnia fundantur in uno, et ad unum ultimum finem ordinantur.

(1) Nicolai, *homo est animal rationale.*

(2) Dignitates, id est, axiomata.

intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in IV Metaph. (text 9). Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ab opus: omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quæ est; *Bonum est quod omnia appetunt.* Hoc est ergo primum præceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum; et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam, in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in qua communicat cum cæteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et feminæ, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat: et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia ista præcepta legis naturæ, inquantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum, quod omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ, puta concupiscibilis et irascibilis, secundum quod regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est (in corp.); et secundum hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in una radice.

Ad tertium dicendum, quod ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ARTICULUS III.

Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes actus virtutum sint de lege naturæ, quia, ut supra dictum est (qu. XC, art. 2, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune: sed quidam virtutum actus or-

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 13, quæst. I, art. 3, quæst. I, ad 4.

dinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet præcipue in actibus temperantiæ: non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur; si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea, in his quæ sunt secundum naturam, omnes conveniunt: sed in actibus virtutum non omnes conveniunt; aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum: ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (Orth. fid. lib. III, cap. 4), quod *virtutes sunt naturales:* ergo et actus virtuosi subjacent legi naturæ (1).

Respondeo dicendum, quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus; uno modo, inquantum sunt virtuosi; alio modo, inquantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, inquantum sunt virtuosi, sic omnes actus virtuosi pertinent ad legem naturæ. Dictum est enim (art. præc.), quod ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum: unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosis secundum seipsos prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosi sunt de lege naturæ. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quæ natura non primo inclinat; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad bene vivendum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potus, et venereorum, quæ quidem ordinantur ab bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum, quod natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis; et secundum hoc omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum (Orth. fid. lib. II, cap. 30): vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus; et secundum hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et feminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim propter

---

(1) (Conclusio. *Cum naturaliter hoc unicuique propria ratio dictet, ut virtuose agat, fatendum quidem est omnes virtutum actus secundum generalem quamdam rationem qua, ut virtuosi sunt, considerantur, ad naturæ legem pertinere; non omnes autem ut secundum seipsos in propriis speciebus considerantur.*)

Conclusio clara est. Actus virtutum si spectentur secundum rationem generi-cam qua sunt virtuosi, pertinent ad legem naturæ; non vero si spectentur secundum proprias suas species. Exempli gratia; actus temperantiæ secundum suam rationem genericam, talis est, ut ad eum natura inclinet, sicque ad legem naturæ dicitur pertinere; quod autem per abstinentiam a carnibus, et per jejunium quadragesimale debeat exerceri, hoc non est a lege naturali, sed positiva: pendet enim ex voluntate et præcepto Ecclesiæ.

diversas hominum conditiones contingit quod aliqui actus sunt aliquibus virtuosi, tamquam eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosi tamquam eis non proportionati.

ARTICULUS IV.

Utrum lex naturæ sit una apud omnes (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in Decretis (dist. 1), quod *jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur:* sed hoc non est commune omnibus, quia, ut dicitur Rom. x, 16, *non omnes obediunt Evangelio*: ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, *quæ sunt secundum legem, justa esse dicuntur*, ut dicitur in v Ethic. (cap. 1 et 2): sed in eodem lib. (cap. 10), dicitur quod *nihil est ita justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur*: ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est (art. 2): sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinatur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia: ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in libro v Etymolog. (cap. 4): *Jus naturale est commune omni nationi* (2).

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 37, art. 3 corp. et IV, dist. 33, quæst. I, art. 1 corp. art. 2. ad 1.

(2) (Conclusio. *Una est apud omnes lex naturæ quoad prima principia omnibus communia, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; licet quoad propria aliqua ex communibus deducta, eadem apud omnes non sit.)*

Lex naturæ est una variis modis, ut dictum est.—1.° Quia omnia præcepta legis naturæ referuntur ad unum primum præceptum.—2.° Quia omnia communicant in una radice.—3.° Quia omnia tendunt ad eumdem finem ultimum.—4.° Quia unum est lumen rationis quod per modum habitus inclinat ad varios actus diversorum præceptorum.—5.° Potest dici una lex per aggregationem.—Conclusio probatur perspicua ratione ex ipsa natura rei desumpta. Et quidem sicut natura est in omnibus hominibus eadem, ita etiam eadem esse debet apud omnes hæc naturæ lex, præsertim quoad universalia illius pronuntiata. Et tamen in omni particulari casu non eadem sunt apud omnes dictamina legis naturalis, quæ deducuntur quoad conclusiones quasdam ex universalibus principiis. Et etiam aliquando lex naturæ propter pravam consuetudinem et cæcitatem aliquorum potest in eis deficere tum quoad rectitudinem, tum quoad cognitionem; sed hoc semper evenit ut in paucioribus.

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2), ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur, inter quæ homimini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet in I Physic. (text. 2). Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica: quia enim ratio speculativa præcipue negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus proprii, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ: et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas (1), quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quam in conclusionibus, licet veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus,

(1) Ita cod. Tarrac., Alcan. aliique cum editis passim.—Al., *veritas*.

sed solum in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia; et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ, sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et æqualiter nota. Quantum vero ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota; apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda; et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere, quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur, puta si aliquis petat ad impugnandam patriam: et hoc tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particnlaria descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quanto enim plures conditiones particulares apponuntur, tanto pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo. Sic igitur dicendum est, quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem et secundum notitiam. Sed quantum ad quædam propria quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus, et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere, et quantum ad rectitudinem propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex mala consuetudine, seu ex mala habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum cum tamen sit expresse contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar (De Bello Gallico, lib. IV).

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenarie ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus, quod *jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*, statim explicando subjunxit: *Quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri.*

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ: quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis, ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum (1), ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

---

(1) Ita cold. et editi passim.—Edit. Rom. *rectum*

ARTICULUS V.

Utrum lex naturæ mutari possit (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ mutari possit. Quia super illud Eccli. XVII, 9: *Addidit eis disciplinam et legem vitæ*, dicit Glossa ordin.: *Legem litteræ quantum ad correctionem legis naturalis scribi voluit*: sed illud quod corrigitur, mutatur: ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum: sed ista inveniuntur esse mutata a Deo; puta cum Deus præcepit Abrahæ quod occideret filium innocentem, ut habetur Genes. XXII; et cum præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod. XII; et cum præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Oseæ I: ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. V Etymolog. (cap. 4), quod *communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali:* sed hæc videmus esse mutata per leges humanas: ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est, quod dicitur in Decretis (dist. 5): *Naturale jus ab exordio rationalis creaturæ cœpit, nec variatur tempore sed immutabile permanet* (2).

Respondeo dicendum, quod lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter: uno modo per hoc quod aliquid ei addatur, et sic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia, tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod prius fuit secundum legem naturalem; et sic, quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omnino immutabilis, quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium præceptorum, ut supra dictum est (art. præc.).

Ad primum ergo dicendum, quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ, in aliquorum cordibus quantum ad aliqua, corrupta erat, intantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat.

---

(1) De his etiam supra, art. 4 corp. et ad 2, et infra, quæst. XCVI, art. 1 ad 1, et *Sent.* III, dist. 37, art. 3 corp. et IV, dist. 33, quæst. I, art. 2 corp. et art. 2 ad 1.

(2) (CONCLUSIO. *Lex naturæ quamvis sit immutabilis quoad communia legis naturæ præcepta, quia nihil ei subtrahi potest, mutabilis tamen dicitur esse, dum multa ei utilia superaddi possunt, et nonnulla propria subtrahi, quæ legis observantiam pro temporum varietate, impedire possent.)*

Per has conclusiones explicat Silvius.—I. Si loquamur de mutatione improprie dicta, secundum quam id mutari dicitur, cui aliquid additur, lex naturalis mutari potest. Per leges enim positivas sive divinas, sive humanas multa sunt, instituta, quæ vel hominem obligant ad aliquid, ad quod lex naturalis eum non obligat, vel ad alicujus actus valorem plus requirunt, quam lex naturalis requirat.—II. Loquendo de mutatione proprie dicta quæ fit per modum substractionis vel diminutionis, qua nimirum id mutari dicitur, cui aliquid subtrahitur quod antea ipsi conveniebat, lex naturalis quantum ad prima princi-

Ad secundum dicendum, quod naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quam innocentes; quæ quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud (I. Reg. II, 6): *Dominus mortificat et vivificat.* Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quæ quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam; unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ; quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furari (1). Nec solum in rebus humanis quidquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum; sed etiam in rebus naturalibus quidquid a Deo fit, est naturale quodammodo, ut in I dictum est (p. I, qu. CV, art. 6.)

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter: uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse injuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio et una libertas* dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ a natura (2), sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ; et sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

ARTICULUS VI.

Utrum lex naturæ possit a corde hominis aboleri (3).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ possit a corde hominis aboleri. Quia super illud (Rom. II): *Cum gentes, quæ legem non habent*, etc., dicit Glossa ordin., quod *in inte-*

---

pia legis naturæ, est immutabilis, ita ut fieri non possit quod aliqua ejusmodi quæ prius erant leges naturales, vel amplius non sint leges, vel desinant obligare.—III. Quantum ad præcepta juris naturæ secundaria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ, ex primis deductæ, lex naturæ est ut plurimum immutabilis, ita scilicet, ut fieri nequeat quin ut in pluribus semper rectum sit id quod illa habet; in aliquo tamen particulari et in paucioribus mutari potest, propter speciales causas impedientes observantiam talium præceptorum, quemadmodum ex dictis art. 4, facile intelligi potest.

Circa quæstionem, utrum Deus potuerit dispensare in præceptis legis naturalis, tres præcipue sunt opiniones. Okam, Gerson, Petrus de Alliaco, et pauci quidam antiqui opinati sunt, Deum posse absolute dispensare in omnibus præceptis legis naturæ, imo totam illam legem abrogare, ita ut etiam odium Dei non esset peccatum. Sed hæc opinio merito rejicitur ab aliis Theologis, et nunc inolevit. Scotistæ cum suo Duce tenent, Deum posse dispensare in præceptis secundæ tabulæ tantum, excepto præcepto de mendacio. Communior aliorum Theologorum sententia est, neque Deum posse proprie dispensare in ullo præcepto legis naturæ, sed tantum improprie, nempe subtracta legis materia. Deus enim non potest facere, ut quod est intrinsece contra rectam rationem, sit honestum et licitum, vel potius hoc non potest fieri, cum contradictorium sit, et contra naturam rerum.

(1) In his et in aliis hujusmodi circumstantiis agit Deus, non tanquam legislator, sed tanquam rerum omnium supremus auctor et dominator.

(2) Ex his ergo non sequitur quod rerum ac possessionum distinctio sit contra legem naturæ, siquidem lex naturæ non prohibuit fieri hanc rerum divisionem, ubi expediret.

(3) De his etiam infra, quæst. XCIX, art. 2 ad 2.

riori homine per gratiam innovato lex justitiæ inscribitur, quam deleverat culpa: sed lex justitiæ est lex naturæ: ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quam lex naturæ: sed lex gratiæ deletur per culpam: ergo multo magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur, inducitur quasi justum: sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ: ergo lex naturæ potest a cordibus hominum aboleri.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in II Confess. (cap. 4): *Lex tua scripta est in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas*: sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis: ergo lex naturalis deleri non potest (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 4), ad legem naturalem pertinent primo quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secundario autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis. Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest a cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili, secundum quod ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est (qu. LXXVII, art. 2). Quantum vero ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum, vel propter malas persuassiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit (Rom I).

Ad primum ergo dicendum, quod culpa delet legem naturæ in particulari, non autem in universali; nisi forte quantum ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod gratia, etsi sit efficacior quam natura, tamen natura essentialior est homini, et ideo magis permanens.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt, quæ sunt iniqua.

---

(1) (CONCLUSIO. *Non potest lex naturæ, quoad ejus communia et universalia omnibus nota principia, ex cordibus hominum aboleri: sed quoad particularia quædam, et ut in paucioribus.)*

Sic explicatur à Sylvio. — I. Lex naturæ quantum ad præcepta communissima, quæ sunt principia omnibus nota, non potest universaliter seu penitus aboleri de cordibus hominum, quia est eis ingenita et innata, neque potest funditus deleri, nisi ipsa natura deleatur. Unde nullus rationis usu præditus potest ignorare, quod mala seu vitia sint fugienda, quod bona sint amplectenda, et alia hujusmodi. — II. Lex naturæ, etiam quantum ad principia communia, deleri potest in particulari operabili, in quantum ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam vel aliam passionem, ex qua contingit, quod homo agat oppositum principio universali. — III. Lex naturæ quantum ad præcepta secundaria potest de cordibus hominum deleri, sic ut eorum notitia prius habita obscuretur vel etiam corrumpatur: quia in speculativis possunt errores contingere circa conclusiones necessarias ex principiis derivatas; ergo etiam in practicis. Et de facto non solum homines privati, sed etiam populi eo cæcitatis devenerunt, ut de his in multis turpiter errarent. Recole quæ diximus in I. tomo, app. I. de necessitate revelationis.

QUÆSTIO XCV.

DE LEGE HUMANA.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de lege humana: et primo quidem de ipsa lege secundum se; secundo de potestate ejus; tertio de ejus mutabilitate.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° De utilitate ipsius.—2.° De origine ejus.—3.° De qualitate ipsius.—4.° De divisione ejusdem.

ARTICULUS I.

Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est (qu. XCII, art. 1): sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quam coacti per leges: ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus in V Ethic. (cap. 4), *ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum*: sed justitia animata est melior quam inanimata quæ legibus continetur: ergo melius fuisset ut executio justitiæ committeretur arbitrio judicum, quam quod super hoc lex aliqua conderetur.

3. Præterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supradictis patet (qu. XC, art. 1 et 2): sed cum humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula: ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quam aliqua lege posita: ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed contra est, quod Isidorus dicit in lib. V, Etymol. (cap. 20): *Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas*: sed hæc sunt necessaria maxime humano generi: ergo necessarium fuit ponere leges humanas (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (qu. LXIII, art. 1), homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem, sed ipsa virtutis perfectio necesse est quod homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quod per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, puta in cibo et vestitu, quoniam initia quædam habet a natura, scilicet rationem et manus,

(1) De his etiam supra. quæst. XCI, art. 3, et *Sent.* II, dist. 9, art. 3 corp. ad 2 et ad 5, et III, dist. 40, art. 2.

(1) (CONCLUSIO. *Necessarium fuit ad quietam et pacificam hominum vitam, aliquas ab hominibus leges imponi, quibus homines improbi metu pœnæ a vitiis cohiberentur, et virtutem assequi possent.)*

Conclusio clara est. Sed intelligendum est, quod leges humanæ sunt necessariæ, non quidem simpliciter et absolute, sed sic ut attenta hominum pervicacia, corruptione, et pronitate in malum, sine legibus humanis, nec multitudo virtutem, nec respublica pacem habere vel conservare potest. Accedit quod homo est animal sociale et politicum, natura sua postulans vitam civilem, et communicationem cum aliis hominibus, et ideo necesse est, ut recte vivat, non solum ut privata persona est, sed etiam ut est pars communitatis, quod ex legibus uniuscujusque commu-

non autem ipsum complementum, sicut cætera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens; quia perfectio virtutis præcipue consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipue homines sunt proni, et maxime juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et ideo oportet, quod hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur. Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bona dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis ex divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quod per vim vel metum cohiberentur a malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quod voluntarie facerent quæ prius metu implebant, et sic fierent virtuosi. Hujusmodi autem disciplina cogens metu pœnæ est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quod leges ponerentur: quia, sicut Philosophus dicit in 1 Polit (cap. 2): *sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus a lege et justitia, est pessimum omnium*; quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias, et sævitias, quæ non habent alia animalia.

Ad primum ergo dicendum, quod homines bene dispositi melius inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quam coactione; sed quidam male dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 1 Rhet. (cap. 1), *melius est omnia ordinari lege, quam dimittere judicum arbitrio;* et hoc propter tria. Primo quidem, quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quam multos qui requirerentur ad recte judicandum de singulis. Secundo, quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit, sed judicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Facilius autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quam solum ex aliquo uno facto. Tertio, quia legislatores judicant in universali et de futuris, sed homines judiciis præsidentes judicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliqua cupiditate, et sic eorum depravatur judicium. Quia ergo justitia animata judicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, ideo necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid judicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum, quod quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendi, necesse est committere judicibus; ut ibidem Philosophus dicit (loc. cit.), puta de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

---

nitatis maxime pendet. Item necesse est ut ea quæ ad commune bonum hominum seu reipublicæ spectant, præcipue custodiantur et observentur: singuli autem homines difficile cognoscunt ea quæ per solam rationem naturalem definiri non possunt, et id quod expedit ad commune bonum, et raro illud per se intendunt: et ideo necessariæ fuerunt leges humanæ, ostendendo quid agendum sit, et cogendo ut fiat. Unde Plato, lib. 9 de Legibus: "necesse est (inquit) leges hominibus ponere, ut secundum leges vivant: nam si absque his vixerint, nihil a feris atrocissimis discreparent.„ Et simili modo dixit Aristoteles. libr. 1 Polit., cap. 2: "Ut perfectione suscepta, optimum omnium animalium est homo, ita si alienus fiat a lege et a judiciis, pessimum est omnium animalium „

ARTICULUS II.

Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus in V Eth. (cap. 7), quod *justum legale est quod principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat*: sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat: ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur a lege naturæ.

2. Præterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum in lib. V Etymol. (cap. 4), et per Philosophum in V Ethic. (loc. cit.): sed ea quæ derivantur a principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est (qu. præc. art. 3 et 4): ergo ea quæ sunt de lege humana, non derivantur a lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes; dicit enim Philosophus in V Ethic. (cap. 7), quod *naturale ejus est quod ubique habet eamdem potentiam*: si igitur leges humanæ a naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quod ipsæ essent eædem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ a lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari: sed non omnium quæ a majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus dicit (lib. I, ff. tit. 3 de Legib. et senatusc.): ergo non omnes leges humanæ derivantur a lege naturali.

Sed contra est, quod Tullius dicit in sua Rhetor. (de Invent. lib. II,): *Res a natura profectas et a consuetudine probatas legum metus et religio sanxit* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in I de Lib. Arbit. (cap. 5), *non videtur esse lex quæ justa non fuerit:* unde inquantum habet de justitia, intantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supra dictis patet (qu. præc. art. 2): unde omnis lex humanitus posita, intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturæ derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio. Sed sciendum est, quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis; alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur; secundo verò modo simile est quod in artibus formæ communes determinantur ad aliquid spe-

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 123.

(1) (Conclusio. *Cum in rebus humanis aliquid, ex eo quod ad rationis regulam sit conforme, justum dicatur, lex vero non sit, quæ justa non fuerit, necessum est a lege naturali, quæ prima est rationis regula, omnem humanam legem derivari.)*

Observandum hic, quod, "legem humanam derivari a lege naturali,„ est illam ab hac dependere et tanquam ipsi conformem ex ea concludi, vel secundum eam seu secundum conformitatem ad eam determinari. Ad cujus intelligentiam notandum est, quod, ut S. Doctor ait, a lege naturali dupliciter aliquid derivari possit; aut sicut conclusiones derivantur ex principiis; aut per modum determinationis seu restrictionis ad certam aliquam speciem, cum lex naturæ nihil determinaverit, sed rem in generali ac indifferenti reliquerit. Et hoc utroque modo quædam leges derivantur a lege naturali, differenter tamen.—Vide appendicem in fine hujus quæstionis.

ciale; sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quædam a principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum malum*: quædam vero per modum determinationis, sicut lex naturæ habet quod ille qui peccat puniatur, sed quod tali pœna vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita: sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humana, non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali: sed ea quæ sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de his quæ derivantur a lege naturæ tanquam conclusiones.

Ad tertium dicendum, quod principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt a majoribus circa particulares determinationes legis naturalis, ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quædam principia; inquantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. 11), quod *in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minus quam demonstrationibus.*

ARTICULUS III.

Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens in lib. V Etymol. (cap. 21): *Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Supra enim (cap. 2), in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: *Lex erit omne quod ratione constiterit duntaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat*: ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit (De Offic. lib. I): ergo postquam dixerat, *honesta*, superflue additur, *justa*.

3. Præterea, lex scripta, secundum Isidorum in lib. II Etym. (cap. 10, et lib. V, cap. 3), contra consuetudinem dividitur: non ergo debuit in definitione legis poni quod esset secundum consuetudinem patriæ.

4. Præterea, necessarium dupliciter dicitur; scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio; unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid necessarium propter finem; et talis necessitas idem est quod utilitas: ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria et utilis*.

Sed contra est, auctoritas ipsius Isidori (loc. cit.) (1).

---

(1) (Conclusio. *Omnem humanam seu positivam legem necesse est justam, honestam, possibilem, secundum naturam.*

Respondeo dicendum, quod, uniuscujusque rei quæ est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est, qualis convenit sectioni, ut patet in II Physic. (text. 88). Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionatam suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utrumque habet; quia et est aliquid ordinatum ad finem, et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quadam superiori mensura: quæ quidem est duplex, scilicet divina lex, et lex naturæ, ut ex supra dictis patet (art. præc. et qu. XCI, art. 2, 3 et 4, et XCIII, art. 3). Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit (lib. XXV, ff. tit. 3, De leg. et senatuscons.). Et ideo Isidorus lib. V Etym. (cap. 3) in conditione legis primo quidem tria posuit: scilicet quod *religioni congruat*, inquantum scilicet est proportionata legi divinæ (1); quod *disciplinæ conveniat*, inquantum est proportionata legi naturæ; quod *saluti proficiat*, inquantum est proportionata utilitati humanæ. Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honesta*, refertur ad hoc quod *religioni congruat*, quod autem subditur: *Justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens*, reducitur ad hoc quod *conveniat disciplinæ*. Attenditur enim humana disciplina primum quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *justa*. Secundo quantum ad facultatem agentium; debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observata etiam possibilitate naturæ. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis. Et secundum humanam conditionem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit: *Loco temporique conveniens*. Quod vero subditur; *Necessaria, utilis*, etc., refertur ad hoc quod expediat saluti: ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio vero ad cavendum nocumentum, quod ex ipsa lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est (quæst. XC, art. 2), lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultima parte determinationis (1) ostenditur.

Et per hoc patet responsio ab objecta.

---

secundum patriæ consuetudinem, loco temporique convenientem, necessariam, utilem, manifestam, et pro communi civium utilitate scriptam esse.)

Generales conditiones legis hic esponit justa sanctum Isidorum: et hæ convenienter describuntur, unde et in Jus Canonicum relatæ sunt d. 4. c. 2.

(1) Ex his intelligi potest, quam a vero aberrent hodierni politici qui Machiavelli placitis inhærentes, pacem et tranquillitatem reipublicæ procurandam existimant, etiam cum veræ christianæ religionis ac fidei detrimento. Nullum enim est regimen quod ad Dei gloriam et felicitatem æternam referri non debeat, juxta illud divi Augustini: *Felices imperatores eos dicimus, si justa imperant, si suam potestatem, ad Dei cultum maxime dilatandum majestatis ejus famulam faciunt.* Quis autem, nisi sit atheus, dixerit veræ religionis præcepta et honestatis regulas publicæ tranquillitati obesse, cum potius ad eam valde conferant, publicamque felicitatem multis modis promoveant ut experientia testatur? Merito igitur syllabus hanc propositionem damnavit, quæ est XL: *Catholicæ Ecclesiæ doctrina humanæ societatis bono et commodis adversatur.*

(1) Ita codd. et editi passim. Garcia, *descriptionis.*

Quæres: *Ex quibus capitibus desumi debet justitia legis?*

Resp. Ex tribus: 1.° *ex parte objecti legis*, quod debet esse: 1.° honestum, vel in se, vel saltem ratione boni communis ad quod licito modo ordinatur, ut

ARTICULUS IV.

Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *jus gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit in lib. v Etym. (cap. 6), quia *eo omnes fere gentes utuntur:* sed, sicut ipse dicit (ibid. cap. 4), *jus naturale est quod commune omnium nationum*: ergo *jus gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eamdem vim, non videntur formaliter differre, sed solum materialiter: sed leges, plebiscita, senatusconsulta, et alia hujusmodi, quæ ponit (ibid. cap. 10), omnia habent eamdem vim: ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum: ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites, ita etiam sunt et alia hominum officia: ergo videtur quod, sicut ponitur quoddam jus militare et jus publicum, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens, sunt prætermittenda: sed accidit legi ut ab hoc vel ab alio homine feratur: ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex hominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur *Cornelia*, quædam *Falcidia*, etc.

In contrarium auctoritas Isidori (loc. cit.) sufficiat (1).

---

si legislator aliquid indifferens præcipiat propter bonum commune, in quo casu quod antecedenter ad legem erat indifferens, desumit honestatem a fine, quod sufficit ad justitiam legis per ordinem ad objectum. 2.° Debet esse moraliter possibile, præsertim in lege humana, juxta hanc regulam juris: *Nemo ad impossibile obligatur*, quæ regula intelligitur, tum de impossibilitate physica tum de impossibilitate morali, nisi forte in aliquo casu gravis et urgentis necessitatis, in quo propter reipublicæ conservationem, aut non mediocrem utilitatem, possent juste imperari valde difficilia: sic miles obligatur ad servandam suam stationem cum periculo vitæ.

2.° *Ex parte legislatoris*, qui non debet excedere suam potestatem, quam excedit cum leges fert pro non subditis, vel cum pro subditis plus statuit quam statuere possit.

3.° *Ex parte subditorum*, inter quos debet servari proportionis æqualitas in onerum distributione, quæ debet fieri pro cujuscumque virium et facultatum proportione. Si tamen lex de se utilis sit, et pauci plus æquo vexentur, non ideo lex erit cassa, sed erit valida eos a quibus servari poterit; qui vero injuste gravabuntur, non obligabuntur quoad excessum injustum, nisi per accidens, ratione scandali et perturbationis, quæ, etiam cum proprii boni dispendio, vitari debent. Addo tamen caute incedendum cum agitur de arguenda legis iniquitate, quia quæ privatis aliquibus duriora videntur, non raro gravissimis de causis statuuntur a principibus. (Albrand.)

(1) (Conclusio. *Lex humana, ut a lege naturæ derivatur, dividitur in jus gentium et jus civile: ut vero ordinatur ad bonum commune, dividitur secundum varietatem ministrorum, ut in militum, principum, et sacerdotum legem; vel secundum varietatem regiminum, vel eorum, de quibus leges feruntur; vel denique secundum nomina illorum, qui legem instituerunt).*

Hic articulus accurato studio dignus est.—Quoad *jus gentium* observandum est dupliciter accipi posse.—1.° Minus proprie pro omni lege, sive dictamine quod non est per se notum, sed per demonstrationem deducitur ex principiis legis naturæ: et ideo est lex omnium populorum consensu suscepta et cons-

Respondeo dicendum, quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in ejus ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis, et ideo animal proprie et per se dividitur secundum rationale, et irrationale, non autem secundum album et nigrum, quæ sunt omnino præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humanæ, secundum quorum quodlibet lex humana proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione legis humanæ quod sit derivata a lege naturæ, ut ex dictis patet (art. 2), et secundum hoc dividitur jus positivum in jus gentium et jus civile, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a lege naturæ, ut supra dictum est (ibid.). Nam ad jus gentium pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis, ut justæ emptiones, venditiones et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur in I Polit. (cap 2). Quæ vero derivantur a lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad jus civile, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommode determinat.

Secundo est de ratione legis humanæ quod ordinetur ad bonum commune civitatis: et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune; sicut sacerdotes pro populo Deum orantes, principes populum gubernantes, et milites pro salute populi pugnantes; et ideo istis hominibus specialia quædam jura aptantur.

Tertio est de ratione legis humanæ ut instituatur a gubernante communitatem civitatis, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 3); et secundum hoc distinguuntur leges humanæ secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum Philosophum in III Polit. (cap. 10), est *regnum*, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundum hoc accipiuntur constitutiones principum. Aliud vero regimen est *aristocratia*, id est, principatus optimorum vel optimatum; et secundum hoc sumuntur responsa prudentum, et etiam senatusconsulta. Aliud regimen est *oligarchia*, id est, principatus paucorum divitum et potentum; et secundum hoc sumitur jus prætorium, quod etiam honorarium dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur *democratia*; et secundum hoc sumuntur plebiscita. Aliud autem est *tyrannicum*, quod est omnino corruptum; unde ex hoc non sumitur aliqua lex.

---

tituta, quæ ad omnes nationes pertinet, et qua universæ gentes utuntur.—2.° Jus gentium sumitur magis proprie pro dictamine, quod ex altera saltem præmissa deducitur, non quidem evidenter nota, sed usque adeo probabili, ut facile omnes gentes in id consenserint: et ideo non proprie a natura, sed ex communi consensu introductum: v. gr. *legatos etiam ab hostibus missos esse pacifice suscipiendos*. Unde jus gentium differt a lege naturali in hoc quod lex naturalis sit quid inditum sive secundum se, sive supposita societate et communicatione politica cum aliis hominibus; *jus vero gentium sit communi gentium consensu et usu introductum*.—Ex quo apparet jus gentium ad jus positivum esse reducendum, non vero ad jus naturale; licet enim ad illud natura vehementer inclinet, est tamen præter jus naturale; v. gr secundum jus naturale possunt dividi agri quos natura exposuit in communi; e contra, jus gentium statuit, ut de facto dividantur ad vitandam negligentiam in colendis agris, ac reipublicæ perturbationem. Item jus naturale permittit, ut inter homines sint libera commercia; jus gentium vero id statuit, ita ut illorum impeditio sit violatio juris gentium, et signum inimicitiæ.—Jus gentium a modernis vocatur *jus internationale*.

Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum; et secundum hoc sumitur lex *quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit lib. v Etymol. (cap. 10).

Quarto vero de ratione legis humanæ est, quod sit directiva humanorum actuum; et secundum hoc, secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur; sicut distinguitur lex *Julia, de adulteris*, lex *Cornelia, de sicariis*, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod jus gentium est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quod est rationalis, inquantum derivatur a lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multum remota a principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen a lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt (in corp.).

APPENDIX XXVII.

(IN 1-2, A QUÆST. XC USQUE AD XCV.)

DERECHOS DEL ESTADO.—EL ORIGEN DEL DERECHO (1).

PROP. XXXIX. del Syllabus.—*El Estado de la república, como fuente y origen de todos los derechos, goza deun derecho ilimitado* (2).

Una de las señales mas claras de la decadencia de nuestro siglo, es la facilidad inconcebible con que los hombres llamados ilustrados llegan á admitir como axiomas los mas crasos errores, que rechaza el mismo buen sentido. Cualquier hombre de mediano criterio, al oir la proposicion enunciada, la encontrará doblemente absurda é impia, tanto en su asercion, como en su supuesto. Y sin embargo, es uno de los principios fundamentales del liberalismo, así como tambien de todas las escuelas racionalistas y revolucionarias. Los partidarios de esas escuelas, cualquiera que sea su nombre, están completamente de acuerdo en aceptar ese principio, del cual deducen las mas perversas y peligrosas consecuencias: lo mismo los admiradores de Krause, que no han estudiado, ni creen racional otra filosofía del derecho que la de su discípulo Ahrens, lo mismo los partidarios de otros sistemas panteistas, especialmente de la escuela hegeliana, lo mismo los fatalistas y escépticos, que yerran acerca de la libertad humana y de los deberes morales, que los que siguen

---

(1) FUENTES.—Taparelli, *Ensayo teórico de Derecho natural, apoyado en los hechos.*—Idem, *Exámen crítico del gobierno representativo.*—Raulica, *El poder político cristiano.*—Péria, *Las leyes de la sociedad cristiana.*—Vattel, *Derecho de gentes.*—Desorges, *De l' origine et de la nature du pouvoir.*—Orti y Lara, *Lecciones sobre la filosofía de Krause*, lecc. VII.—Gonzalez, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, lib. VI.

(2) Reipublicæ Status, utpote omnium jurium origo et fons, jure quodam pollet nullis circumscripto limitibus.—Alloc. *Maxima quidem*, 9 de Junio de 1862.

con mas ó menos franqueza, bien los sistemas egoistas de Hobbes ó de Bentham, bien el sentimentalismo de Smith, ó finalmente, el criticismo ó doctrinarismo racional, en sus diversos matices, desde Price hasta Kant. Todos estos se inspiran en la misma idea: quieren eliminar á Dios de la sociedad humana, y consagrar la soberanía absoluta del hombre, como si no hubiera derecho ni justicia superior á él y fuera de él, ó como si fuera el único señor y dueño de sus destinos. Así falsean todas las bases de la sociedad, como veremos luego al estudiar otras proposiciones del *Syllabus*.

Estas escuelas, partiendo del mismo principio, van á parar sin embargo á dos términos enteramente opuestos; los unos á la mas espantosa anarquía, que se resuelve lógicamente en el socialismo y en el comunismo, los otros al despotismo mas absoluto, á una situacion de fuerza brutal, que reduce á los pueblos á la esclavitud mas degradante. En todo caso este principio del liberalismo (para que todo en él sea mentira y contradiccion) sanciona una tiranía odiosa, contra cuyos escesos no hay alguna defensa posible; sea entregándonos á merced de la demagogia desenfrenada, sea sujetándonos al férreo yugo del cesarismo de un rey ó Gobierno, cuya ley sea el capricho y la arbitrariedad.

Desde luego se ocurren á cualquiera los grandes y desastrosos absurdos que nacen de esta impía proposicion. Una vez sentada esta doctrina, queda por el mismo hecho proclamado el ateismo oficial, y el Estado se coloca en el lugar de Dios, como primer principio de todos los derechos y soberano absoluto.—Esa entidad indefinida, llamada Estado, queda emancipada de toda ley natural, divina ó humana, y aun superior á ella, no habiendo mas justicia que las leyes civiles que pueden variar cada dia á voluntad de los gobernantes: y si por Estado se entiende el pueblo, el derecho seria la ciega voluntad de las masas, seducidas fácilmente por cualquiera ambicioso, y agitadas constantemente por sus aduladores.—En la teoría de la omnipotencia del Estado no habria razon alguna para reconocer en los ciudadanos los derechos llamados ilegislables, lo cual es una nueva contradiccion del liberalismo que los proclama; y si se reconocian, por el mismo hecho quedaba limitado el derecho del Estado, que se supone no circunscrito por límite alguno. Además, estos derechos que se suponen ilegislables, no tendrian su fuerza sino de la misma ley civil, ó de la voluntad del Estado, que se afirma ser su fuente y orígen.—En virtud de esta pretendida soberanía, ó sea omnipotencia, el Estado podria disponer á su antojo de la propiedad, de la industria, y hasta de la vida de los ciudadanos, sin que estos pudieran oponer cosa alguna á su derecho ilimitado, que en rigor no seria otra cosa que el derecho de la fuerza.—De esta suerte degrada y envilece á los pueblos, sometiéndoles á un poder sin freno, y despojándolos de la independencia que constituye su dignidad. "¿Qué será "el individuo, esclama Périn, y qué libertad podrá pretender cuando se en- "cuentre bajo la mano de un poder semejante? En este todo será legítimo, "como que es la razon misma y el derecho en su esencia; y respecto á él el "hombre será simplemente lo que la parte en el todo. No valdrá sino en su "relacion con el todo, y solamente en la medida con que concurrió á consti- "tuirlo: el individuo no tendrá derecho á elevar contra la soberanía del Estado "pretension alguna, mientras que el Estado podrá permitírselo todo respecto "del individuo. ¿Dónde hallará, pues, este un punto de apoyo para la reivin- "dicacion de su libertad, si fuera del Estado y de sí mismo no hay nada en el "mundo, y el Estado es su señor absoluto por el hecho de la razon soberana?„ —De aquí nace en la sociedad un estado de perpétua agitacion, que estalla

con frecuencia en espantosas revoluciones, acompañadas de crímenes y males sin cuento, cuyas funestas consecuencias duran por espacio de muchas generaciones. La historia, con sus lecciones inexorables, enseña que desde que dominan las teorías liberales se han multiplicado los abusos y escesos por parte del poder público, y las revoluciones y motines por parte de los pueblos; lo cual por sí solo prueba que aquellas teorías encierran elementos contrarios a la naturaleza de la sociedad, y á los sentimientos de rectitud y justicia grabados profundamente en el alma, y exigidos imperiosamente por todo sér racional.—Por último, el derecho, que es inmutable como la justicia, podria variar en los diversos Estados segun la diversa legislacion de los mismos, y se llegaria paso á paso á corromper todas las bases del órden moral.—Por otra parte, ¿en qué fundaria el Estado su pretendido derecho sin límite alguno? Todo derecho supone un título, y todo título supone un poder superior. Si invoca la voluntad general, ¿cómo pudieron dar derechos al Estado aquellos que solo los tienen del mismo Estado? ¿O cómo el Estado podria dar derechos á la colectividad, que le es superior? ¿O cómo se hallará en el todo, lo que no se encuentra esencialmente en las partes de que se compone? Y en todo caso, ¿cómo el Estado podria conceder derechos é imponer deberes que ligasen á los hombres en el fuero interno de la conciencia, y neutralizasen en un caso dado la tentacion de eludir la ley? Hay en todo esto unos nudos gordianos, que jamás podrá soltar la escuela liberal.

Estos argumentos *ab absurdo* que no hacemos mas que indicar ligeramente, omitiendo otros muchos que con facilidad ocurrirán á cualquiera, bastarian para dejar refutado plenamente el error de la proposicion que nos ocupa. Sin embargo, la importancia de la materia y la confusion de ideas que reina sobre el particular, merced á los sofismas de algunos atrevidos escritores, cuyas obras por desgracia se han hecho de moda en algunas universidades de España, exigen una refutacion fundamental con otros argumentos de un órden mas elevado, aunque con la brevedad que nos imponen los límites de esta obra. Analizando la nocion filosófica del derecho, descubriremos su verdadera fuente, los títulos en que se apoya, sus relaciones trascendentales, y las atribuciones que poseen en virtud de él, tanto los individuos particulares, como el Gobierno, ó sea la personalidad que ejerce el poder.

Desde luego se comprende que el *derecho* en su nocion mas elevada no puede consistir en una abstraccion metafísica, vacía de sentido, como sucede en las teorías revolucionarias. Jamás los racionalistas, deslumbrados por su soberbia antropolatría, han sabido elevarse á la verdadera concepcion del derecho, que satisfaga á la razon práctica, y llene las necesidades del hombre, para que pueda realizar su legítimo desarrollo y sus fines sociales en esta vida, y poder conseguir su último fin. El derecho no puede ser, como dice Kant, objetivamente la suma de condiciones, para que la ley sea posible, y subjetivamente la suma de condiciones, puestas las cuales, la libertad individual pueda coexistir con la libertad de todos: ni como pretende Krause, la série de condiciones temporales de la vida, dependientes de la libertad; ni como quiere Lerminier, la armonía de las relaciones obligatorias de los hombres entre sí mismos. Segun esto, el derecho podrá provenir de la convencion mútua, sancionada por la ley, y no podria haber ninguna infraccion de derecho, donde hubiera una conveniencia libre de dos ó mas hombres, lo cual en absoluto es un solemne desatino. El derecho dependiente y subordinado á la libertad humana, seria ilusorio, y corromperia en breve las nociones de lo recto y de lo justo. Añádese que segun esta doctrina el derecho no tendria por objeto sino

las acciones externas, y con esto perderia todo su prestigio y la magestad de su carácter, como elemento constitutivo del órden moral.

Hablando en absoluto, el derecho, conforme á la verdad y universalidad de su concepto mas alto, ha de tener un carácter práctico, inmediato, universal, idéntico en todos tiempos y lugares, é inmutable, como espresion de la ley eterna, que es su razon y su fundamento. *La ley*, dice muy bien Santo Tomás, *no es el derecho, sino la razon del derecho* (1). ¿Podria jamás alguna autoridad humana conceder derechos de esta índole? La esencia metafísica del derecho consiste en la fuerza intrínseca que tiene lo justo y lo recto, para ser practicado, y que no consiente ser violado en caso alguno, hasta el punto de que toda infraccion suya, cualquiera que sea, es un desórden en la armonía general. Supone la necesidad, antecedente á toda ley, de que todos los séres racionales y libres, únicos capaces de derechos y de deberes, se hayan de conformar en el desarrollo de sus facultades, en sus relaciones mútuas, y en la direccion á su fin, al tipo eterno de verdad y de justicia, causa primera de las cosas que existen, y autor y consumador del órden moral.

Se concibe, pues, la primera fuente y orígen del derecho en el mismo Dios, que ha establecido este órden inmutable, su fundamento en el hecho libre de la creacion, y su fuerza en la ley del destino de los séres racionales, que lo han de realizar por todos los medios de que pueden disponer. "Todo derecho, "escribe el P. Taparelli, analizando esta idea fundamental, es una *fuerza* "*moral* que un hombre ejerce sobre otro mostrándole cualquiera *verdad*; esta "verdad ha de ser práctica, esto es, ha de ser tal que mueva á obrar; ha de "mover de un modo *irresistible* que la razon no pueda negar; el principio irre-"sistible de obrar es la naturaleza, principio de movimiento impreso en cada "sér por la virtud creadora: ordenadas son las acciones cuando miran al *fin* "de la naturaleza, ó sea *de su Criador*; este órden nos conduce naturalmente á "la *felicidad:* por lo que, quien mostrándome el órden me enseña mi deber, "lejos de dañarme hostilmente, me ofrece mi felicidad, mi verdadero bien (2)." De donde se infiere que el objeto del derecho es la verdad en cuanto al entendimiento, y el bien en cuanto á la voluntad, ó sea la felicidad racional, en su enlace con los medios necesarios y legítimos para conseguirla: y por lo tanto que en ningun caso y por ningun pretesto puede haber derecho al error y al mal.

Considerado subjetivamente el derecho es una voz de relacion entre los séres racionales, que se ordenan al mismo fin. En este sentido no es otra cosa que la exigencia imperiosa de la justicia, que goza cada uno de parte de los demás para sí mismo, así como el deber no es otra cosa que la exigencia de la justicia, que es debida á otros de parte nuestra. Esta exigencia de justicia envelve dos cosas igualmente correlativas, una negativa y otra positiva: la primera que no se pongan obstáculos al hombre para el desarrollo legítimo de sus facultades, en la esfera de su actividad, para la conservacion de su existencia, para su perfeccionamiento natural, y para cumplir sus fines sociales, todo en órden á su último fin; y la segunda que se le presten ausilios y se le faciliten los medios para ello, dirigiendo cada uno sus esfuerzos al bien comun. No se puede invocar un derecho sin poner la obligacion recíproca de un deber de parte de otras personas, y todo deber implica el reconocimiento

(1) 2.ª 2.æ quæst. art. 1. ad 2.
(2) *Del Gobierno representativo*, cap. 1, núm. 21.

y el respeto del derecho ageno. Así es que el derecho regula nuestra libertad para el buen uso de la misma, como una norma constante y universal de justicia, y por otra parte la limita en cuanto á su abuso, ligándola con el vínculo de la obligacion, que es una necesidad moral. Por eso se dice que el derecho es una *fuerza*, un poder fundado en la verdad y en el bien, que se presenta á la razon de otro, y esto es lo que se llama *título* del derecho (1). Pero esto mismo demuestra con evidencia que el derecho no depende en su orígen del hombre, ni siquiera es de su dominio, como no lo es la libertad, sino que se remonta á mayor altura que todo poder humano, y á mayor antigüedad, si cabe, que la constitucion misma de la sociedad. En lugar de consistir el derecho, como quieren casi todas las escuelas racionalistas, en una libertad indiscreta de obrar, á la cual no pueda ponerse mas traba que la libertad agena, lo cual en otros términos seria el derecho del libertinaje, consiste por el contrario en que dicha libertad se ejercite de un modo razonable dentro del órden, de modo que toda infraccion del órden es al mismo tiempo una violacion del derecho. Y este derecho, así como la libertad, no puede ser turbado ó impedido sino por la *violencia*, ó la colision de otro derecho. Y en este sentido el derecho es "el poder ó facultad moral, inviolable, de obrar ó exigir alguna cosa, conforme á la razon. „

Lo dicho se entiende del derecho considerado en sí mismo, en su raiz, en cuanto es comun á todos los hombres en virtud de su naturaleza. Es el derecho innato y primitivo de que nadie puede ser despojado, como no puede ser despojado de la naturaleza, de la cual dimana; y en muchos casos ni el mismo individuo puede renunciar á tales derechos, porque no son exclusivamente para el provecho propio, sino que á menudo se ordenan al bien comun, ó bien se enlazan con un deber, como medios necesarios para su cumplimiento. En este caso su uso es necesario, y si alguno quisiera obligarse por un pacto á omitirlo, este pacto no tendria fuerza alguna. Sin embargo no se ha de creer, como Ahrens, que el uso de los derechos naturales sea *siempre* necesario, pues á veces puede ocurrir que la renuncia de aquellos, que no se enlazan con algun deber, sea mas conveniente al mismo interés de la sociedad. Por otra parte el *derecho social* deja un ancho campo á la libertad del individuo, y no puede convertir en deberes sus derechos libres. Tratándose de aquellos derechos, el Estado carece de atribuciones, sea para impedir su uso, sea para obligar á su renuncia: sin embargo algunas veces la ley los limita poniendo algunas condiciones á su ejercicio.

Pero si se considera el derecho en *concreto*, como actual y determinado, que afecta al modo de existir cada uno en la sociedad, en sus relaciones con sus semejantes, depende en este caso de un *hecho* externo, mudable y libre, y de ciertas condiciones que le hacen firme, sin perjuicio de los demás. Todos gozan por naturaleza el derecho de propiedad, v. g. de poseer casas, pero solo Pedro tiene el derecho de poseer tal casa. Todo hecho es capaz de ocasionar algun derecho, y así es que los derechos, determinados en materia, varian á cada paso en la sociedad humana, ya por la libre voluntad de unos y otros, ya por las perpétuas vicisitudes que sufre la misma sociedad. Pero el hecho

---

(1) Por eso algunos definen el derecho, "Una pretension fundada en títulos "legítimos:„ definicion poco acertada, dicho sea de paso, porque el derecho existe en muchos casos, aunque no puedan presentarse los títulos en que se apoya.

no dá derecho alguno, no hace mas que determinar y asegurar el derecho fundado en la naturaleza. Esta especie de derecho en concreto cae de lleno bajo el imperio de la ley que arregla y fija sus condiciones, lo robustece y lo hace reconocer y respetar.

Entran, pues, dos elementos en la idea del derecho; uno inmutable y necesario, en cuanto se considera en su fuente eterna, otro mudable y contingente, cuando se refiere á sus términos contingentes; y no puede haber derecho sin la union de ambos estremos. "Cuando se quiere sostener un derecho cualquiera "entre los hombres, dice Taparelli, menester es siempre apoyarle en dos órdenes de verdades, uno de verdades ideales, y de verdades históricas otro: "digo siempre, porque siendo el hombre esencialmente contingente en su existencia personal, esta existencia y todos sus atributos han de depender siempre y esencialmente de un hecho que podia no suceder: sin la verdad ideal, el "derecho no es; sin la verdad histórica, el derecho no es vuestro. Si el hijo "no está obligado á obedecer, ningun hijo estará obligado: si este niño no es "hijo vuestro, no tendrá esa obligacion respecto de vosotros.„ Así como unos hechos engendran el derecho, otros hechos lo destruyen, ó al menos lo suspenden, como la *fuerza física*, la *colision* y la *limitacion*. Pero cuando el derecho se funda en títulos legítimos, nunca se pierde, aunque sea negado, y puede trasmitirse en toda su integridad.

Se limita, pues, la mision del Estado á ser el tutor y el protector de todos los derechos, á hacer respetar á cada uno en la posesion los suyos, y á arreglar las condiciones externas, para que los derechos legítimos puedan ser adquiridos y ejercidos con tranquilidad. Tiene además el deber de fomentar de un modo eficaz la práctica del bien, y reprimir el mal, y de promover por todos los medios lícitos el desarrollo de los intereses de la sociedad temporal, y el progreso bien entendido, que consiste en dar á todos los derechos la mayor seguridad y espansion posible, dentro de la esfera de lo lícito y de lo honesto.

Fuera de esto se tocan ya los límites que el Estado no puede traspasar. Su autoridad no puede estenderse sino á ordenar lo justo, tomando por tipo la ley eterna y la voluntad de Dios, en la cual tiene orígen todo poder. Las leyes humanas sacan sus principios generales y su fuerza obligatoria de la ley divina, y de otro modo perderian toda su eficacia. "Los poderes humanos, "dice Périn, no podrán decretar cosa que obligue contra esa ley, porque le "deben un respeto absoluto en el sentido de que no pueden nunca prohibir lo "que prescribe, ni prescribir lo que prohibe. Tal es el divino ordenamiento "de las cosas: no cabe desobedecer á Dios para obedecer al hombre; y seria, "por otra parte, contradecir al bien social la publicacion de leyes que contradijeran la ley divina. Esta fija las relaciones naturales de las cosas: el órden "que establece es tan verdadero, que fuera de él nada puede esperarse ni "aun para el bien temporal de la sociedad. El primer interés de un pueblo "es el respeto á ese órden, y el mayor atentado que puede cometerse contra "su bien es el desviarle de él: imponer á los hombres una ley que viola la ley "divina es falsear la idea y el objeto mismo de la ley: es poner al servicio "de la muerte lo que fué instituido para la vida (1).„

Aun aquellas leyes emanadas de una asamblea, que sea la mas legítima

(1) *Las Leyes de la sociedad cristiana*, lib. II, cap. 2.

representacion del pueblo, si no se conforman á esta regla, no son otra cosa en rigor que un abuso del poder. Por desgracia esto se olvida demasiado en nuestro siglo, como si todo fuera lícito á los legisladores, bajo el pretesto del bien público, ó sea la utilidad material. De aquí nacen con frecuencia (especialmente para los católicos) conflictos entre la conciencia y la ley pública, viéndose en la triste necesidad, ó de faltar á la ley perdiendo sus derechos, é incurriendo en una pena, ó de faltar á su conciencia, cometiendo un pecado. Situacion violenta por todo estremo, porque generalmente aquellas leyes tienen por objeto las cosas mas sagradas, la santidad y la paz de la familia, la pureza de la enseñanza y el ejercicio de la religion. Por eso el liberalismo es enteramente opuesto al catolicismo, porque es una negacion radical de sus doctrinas, y partiendo de principios opuestos van á parar á consecuencias aun mas opuestas: el primero pone al hombre en el lugar que debe ocupar solo Dios.

El órden regular de la sociedad doméstica, los derechos paternos, los deberes filiales, la eleccion de profesion, la profesion de la religion y otras muchas cosas á este tenor, serán siempre vallas que el Estado no podrá franquear, si no quiere que á la larga se disuelva la misma sociedad que está obligado á protejer. Esta limitacion de las atribuciones del Estado, reclamada por la naturaleza y la dignidad humana, es la mejor garantía del órden y de la independencia, y el mas sólido sosten de los poderes.

Esta es la razon fundamental por qué son radicalmente malas todas las Constituciones modernas, confeccionadas tan laboriosamente y á costa de tanta sangre. Dios únicamente es señor absoluto de sus criaturas, y puede disponer de ellas á su antojo, porque á nadie debe nada; pero todo poder humano es un poder ministerial, que se debe al bien público, un poder que se tiene en beneficio de los demás, no de sí mismo, poder por consecuencia limitado por todo derecho legítimo, y cuyos actos están sujetos á responsabilidad moral. Segun las teorías liberales no es así; la revolucion con la máscara de libertad, aspira al absolutismo; y todos somos testigos del uso que hace de su pretendido poder ilimitado. Con esta presuncion nada ha respetado de la sociedad antigua, ni derechos, ni instituciones, y se ha mezclado hasta en aquellos asuntos que las legislaciones de todos los pueblos han reconocido siempre como sagrados é inviolables; y al imperio suave y paternal de las leyes, influidas del espíritu católico, ha sustituido una situacion intolerable, un caos informe de libertinaje y arbitrariedad.

En vano los mismos revolucionarios tratan de poner un coto á las demasías del poder y á las intrusiones de los Gobiernos, pidiendo en todos los tonos la libertad mas ámplia, y proclamando la autonomía como el primero y principal de los derechos. Todos recuerdan los fogosos discursos pronunciados en las Córtes constituyentes revolucionarias de 1869, con motivo de la discusion de los famosos derechos llamados *ilegislables* (ó con mas propiedad algunos meses despues, por el ministro de Gobernacion, *inaguantables*). Y todos recuerdan la conducta del Gobierno; dejar decir á los diputados y dejar escribir á los periódicos, y entre tanto él hacer lo que se le antojaba: conducta seguida por los ministerios sucesivos con tanto mayor cinismo, cuanta mayor era la contradiccion entre sus obras y los principios que habian proclamado al subir al poder. Es un hecho notorio, que en la práctica no hay ningun gobierno liberal. Tal es la consecuencia lógica de todo el sistema. ¡Cuándo se convencerán los pueblos que el liberalismo es la mas insoportable de las tiranías!

Para terminar nos valdremos de unas oportunas frases de Mr. Chesnel:

"Dios es la fuente mas alta de nuestros derechos, la regla suprema de nuestros "deberes, y el fin último á que se subordinan todos los demás. La religion es, "por consiguiente, como el gérmen y el molde de todo lo que se dilata bajo "la sociedad civil en toda la série de las actividades humanas. Quitad la reli- "gion, suprimid lo que enseña, manda y prohibe: solo existirán efectos sin "motivo, actividades sin regla, movimientos sin ley, conciencias sin juicio, y "leyes sin sancion. No habrá punto de partida, ni camino que seguir, ni fin "que alcanzar (1).„

LA LEY MORAL Y SU SANCION—LA ESENCIA Y FUERZA OBLIGATORIA DE LA LEY HUMANA—SU RELACION CON LA LEY DIVINA Y ECLESIÁSTICA (2).

PROP. LVI.—*Las leyes morales no necesitan de la sancion divina; y no es necesario en manera alguna que las leyes humanas sean conformes al derecho natural, ó que reciban de Dios su fuerza obligatoria.*

PROP. LVII.—*Las ciencias filosóficas y morales, y tambien las leyes civiles, pueden y deben apartarse de la ley divina y eclesiástica* (3).

Por los frutos se conoce el árbol, dijo nuestro adorable Salvador. Las detestables y disolventes teorías condenadas en el párrafo VII del *Syllabus*, que abrazan desde las proposiciones espresadas arriba hasta la 64 inclusive, nos dan á conocer, mejor que nada, el carácter y espíritu de la revolucion.

Por grandes que hayan sido los estravíos de la humanidad, por lamentables sus aberraciones, en los pueblos paganos y aun salvajes, jamás llegaron á perder el sentido moral hasta el punto de desconocer sus bases fundamentales; la ley eterna de Dios, autor y consumador del órden moral, y la sancion eficáz que puso á esta ley, para facilitar su cumplimiento. Estaba reservado á los siglos de *ilustracion*, y á los hombres llamados *filósofos*, inventar sofismas para negar esta verdad de sentido comun y de conciencia, retrocediendo mas allá de los peores tiempos del paganismo.

Sin mas que enunciar tales impiedades, se juzgan tan monstruosas, y escitan un sentimiento tan general de reprobacion, que parece inútil perder el tiempo en su refutacion.

Es evidente, que así como hay leyes para el mundo físico, así tambien las

---

(1) Chesnel, *Los derechos de Dios y las ideas modernas*, tom. I, pág. 147.

(2) FUENTES.—Suarez, Tract *de Legibus*.—Taparelli, *Ensayo del derecho natural*, etc. Id. del *gobierno representativo*.—Périn, *Las leyes de la sociedad cristiana*.—Balmes, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo*, cap. 53 y sig.—Gonzalez, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, lib. VI.—Ortí y Lara, *Lecciones sobre la filosofía de Krause*.—Id. *Introduccion al estudio del Derecho*.—Bergier. *Dicc. de Teolog.* artic. *Derecho,-Ley,-Moral, etc.*

(3) Morum leges divina haud egent sanctione, minimeque opus est, ut humanæ leges ad naturæ jus conformentur, aut obligandi vim á Deo accipiant.—Alloc. *Maxima quidem*, 9 Jun. 1862.

Philosophicarum rerum morumque scientia, itemque civiles leges possunt et debent a divina et ecclesiastica auctoritate declinare.—Alloc. *Maxima quidem*, 9 Jun. 1862.

hay para el mundo moral: pero como este se compone de séres inteligentes y libres, ha de ser gobernado de manera que estos hagan uso de su razon y de su voluntad. La ley habla á la razon, pero muchas veces la voluntad la resiste, y por eso es necesario que toda ley tenga su sancion, para que sea eficáz. De donde se infiere, que las leyes de la moral necesariamente exigen una sancion, ó suponen un legislador poderoso que las ha dado, y quiere que se cumplan, premiando á los que las observen y castigando á sus infractores. ¿Este legislador quién puede ser sino Dios? ¿Estas leyes de quién, sino de Dios, han de recibir su sancion?

Estas leyes no son otra cosa que la espresion de la eterna justicia y de la eterna verdad, que en todo deben prevalecer, y en las cuales consiste el órden de las cosas. En virtud de esto hay una distincion metafísica y esencial entre el bien y el mal, entre lo justo y lo injusto, y nace la obligacion estricta y antecedente de hacer el primero y evitar el segundo; es decir, guardar el órden establecido y fundado en la esencia misma de los entes morales, y en la razon de su creacion con algun objeto y para algun fin. El fin de todas las cosas es Dios: el fin peculiar de cada criatura es su propia perfeccion: la razon de ambos fines exige en absoluto la práctica del bien, pues sin este no hay felicidad ni perfeccion.

De aquí es, que decir ente racional y libre equivale á decir ente *responsable*, ó sea sujeto á un deber, á una ley, á una sancion. Y exige el órden eterno que toda accion buena, toda aspiracion honesta, todo deber cumplido reciba una recompensa; y por el contrario, que no haya accion mala, ni desórden, ni infraccion de la ley, que quede sin pena merecida. Luego la ley moral necesita la sancion de aquel que pueda exigir á todos la debida responsabilidad, dando con medida justa, y poder bastante, el premio ó el castigo á cada uno segun sus méritos y obras. El legislador supremo y eterno ha de ser juez omniscio, para conocer todos los merecimientos y todas las infracciones de la ley moral, y apreciar exactamente su moralidad; juez justísimo, para que sepa y quiera dar á cada uno el premio ó el castigo en exactísima proporcion de sus acciones; y juez omnipotente, para que pueda en todos casos cumplir el órden, restablecerlo eficazmente, y disponer de medios suficientes y oportunos para hacer que la ley sea eficáz.

Como se vé, estos argumentos tocan á la razon misma de la Providencia respecto á los séres inteligentes y libres, que no pueden ser dirigidos á su fin sino por medios morales, adecuados á su naturaleza, y conformes á su destino inmortal. Por eso las leyes morales son universales, eternas é inmutables, que obligan á todos los hombres, en todos los tiempos y lugares, y necesitan por lo tanto un principio de sancion de esas mismas condiciones. Y esto se confirma todavía, considerando que las leyes morales, no solamente regulan los actos esternos, sino tambien los internos, que no caen bajo el imperio de la ley humana. O será preciso negar en absoluto la ley moral, ó desecharla como insuficiente é inútil, ó reconocer que tiene únicamente de Dios su fuerza y su sancion.

Porque es indudable que no puede señalarse otra sancion digna y propia de las mismas leyes. La ley humana es insuficiente, por no comprender á todos los tiempos y lugares, por ser impotente para premiar y castigar en la medida exacta de la accion, porque puede ser eludida fácilmente, y porque solo alcanza á las acciones esternas.—La belleza de la virtud no basta para los que la desconocen y desprecian por seguir sus pasiones.—La razon, igualmente, como demostramos al tratar de las proposiciones III y IV del *Syllabus*.

—La estimacion ó desprecio público, por sí solo, seria todavía una sancion mas débil, ya porque no llega á las acciones secretas, y á los motivos de las mismas, ya porque pondria la moralidad á merced de los cámbios de la opinion, ya porque no es recompensa suficiente de la virtud, y pena suficiente del delito, ya porque es de efímera duracion.—El respeto á sí mismo nada significa, ya porque el amor propio ciega, ya porque las pasiones turban, ya porque el criminal siempre se cree á sus propios ojos respetable y digno de estimacion.—Por último, el pacto ni tendria fuerza para hacer aceptar la ley, ni para hacerla respetar. Así se vé que no hay mayor desvarío que pretender fundar una moral sin Dios (1).

Por eso todos los pueblos de la tierra han creido y creen en un Dios justo y sábio, que recompensa y castiga, no solo en la vida futura, sino tambien muchas veces en la vida presente: y esta creencia es la base de todas las religiones, y de todas las legislaciones, que se creian inspiradas y sancionadas por los dioses; y en la misma buscaban los antiguos legisladores la fuerza principal de sus códigos.—Esto es, conforme á la persuacion íntima de todos los hombres, á los sentimientos del corazon, y á la voz de la conciencia. El hombre, aunque esté privado de razon, aunque sea loco, bobo, ó delirante por la fiebre, jamás se halla privado del sentido moral, de la idea de lo justo, y de la conviccion de que hay un premio para lo bueno, y una pena para lo malo.—Todos los hombres sin escepcion alguna, tienen una conciencia que en general les dicta infaliblemente unos mismos principios prácticos, *de hacer el bien y evitar el mal*, de calificar ciertas acciones como buenas y otras como malas, de respetar al justo y rechazar al criminal, y otras cosas que son como el fundamento de toda la moralidad. Esta conciencia es el juez que siempre les acompaña, y califica inexorablemente sus acciones, los aplaude ó los remuerde, y les dice lo que deben esperar ó temer, aunque se hallen en la soledad mas apartada, y aunque se refiera á lo mas secreto de la intencion: y otras veces les dicta la necesidad de sacrificar el interés al deber, les señala sus deberes, etc. Ahora bien; quítese por un momento la sancion divina de la moral, y todas esas cosas no tendrán esplicacion alguna, ni razon de ser.

Pero apenas el hombre adquiere conciencia de sí mismo, se siente sometido á una ley, á una obligacion de realizar el órden moral, conocido por la luz de la razon, y esto es la *ley natural*. "Se llama natural, dice Fraysinous, porque está fundada sobre la naturaleza de las cosas, sobre las relaciones primordiales entre Dios y el hombre, entre el hombre y sus semejantes; natural, porque sus principios son tan conformes á la naturaleza racional, que basta esponerlos para conocer la verdad de ellos; natural, porque se hallan sus huellas por todas partes donde se halla la naturaleza humana, lo que hace decir que está grabada en el corazon; natural, en fin, para distinguirla de toda otra ley dada al hombre desde la creacion, la cual se llama positiva„ (2).

---

(1) "Place á los materialistas decir, sin que jamás lleguen á demostrarlo, que la moral se sostiene por sí misma. Un principio sin una autoridad, una justicia sin dispensador, una ley moral sin sancion, todo esto nos parece igual absolutamente á *cero:* es no solamente antilógico, sino tan absurdo como un efecto sin causa. *El Mundo*, 1.º de Julio de 1865, cit. por Peltier, pág. 204.

(2) *Conferencia sobre la ley natural.*—Se llama tambien y con mas propiedad *natural*, porque no necesita ser promulgada y notificada esteriormente como la

Esta ley universal, obligatoria, uniforme, y modelada en el tipo eterno de justicia y rectitud, que es Dios, es anterior á todas las leyes humanas, y aun á la misma constitucion de las sociedades, y debe ser por consiguiente su norma y su modelo. La ley humana, si no se conforma á la ley natural, no es ley: es una arbitrariedad, es un abuso de poder, ó lo que es lo mismo, la sustitucion de la fuerza bruta en el lugar del derecho. Por eso es radicalmente nula, y no solo su cumplimiento no será obligatorio, sino que por el contrario será una obligacion estricta no someterse á ella. Nótese de paso que los revolucionarios con estas teorías degradan y esclavizan al hombre, y que solos los católicos somos los defensores mas decididos de su dignidad y su libertad natural y civil.

Siendo la ley natural fundada en la naturaleza, cualquiera ley humana que no fuese conforme al derecho natural, colocaria á la misma naturaleza en un estado anormal y violento, en un conflicto lamentable en oposicion con su tranquilidad y bienestar en esta vida y con su fin supremo en la otra. Toda ley contraria á la naturaleza, la destruiria, haciendo imposible la sociedad; y en todo caso provocaria la resistencia y la rebelion, y solo lograria imponerse por la fuerza, cosa degradante é injuriosa para un sér racional.—En aquel supuesto, seria preciso reconocer en el legislador un derecho ilimitado, sin mas regla que la utilidad del momento, y tal vez el capricho y la arbitrariedad; seria preciso concederle el derecho de mandar una cosa intrinsecamente mala, ó prohibir una cosa esencialmente buena, cosa absurda, como vimos en la prop. XXXIX, y que repugna á la razon no menos que al sentido moral.—Mas si la ley humana ha ser justa, como debe serlo, necesariamente será conforme al derecho natural: y si no es conforme, no puede ser justa, y por lo tanto, no es ley.

Para esforzar y aclarar estos argumentos, basta examinar brevemente la esencia y condiciones de la ley: y esto nos dará ocasion de apreciar una vez mas cuán superior es la escuela católica á las escuelas racionalistas. La ley en general es *quædam regula et mensura actuum;* debe ser por consiguiente constante é invariable para fijar el valor moral absoluto de los actos. Luego hay que admitir una ley eterna, inmutable y universal, como regla y medida de todas las leyes humanas, y fuente de toda justicia y toda rectitud. Esta ley eterna rige al universo, comunicando á todos los séres una inclinacion natural hácia los actos y fin que les son propios. La participacion de esta ley eterna por la criatura racional es la ley natural; y la criatura libre viviendo en sociedad para realizar mas fácilmente sus fines, se dirije por ella á sí misma y dirije tambien á los demás, haciendo aplicaciones de esta misma ley. Como la tendencia á su fin es el primer deber y la primera necesidad del hombre, tiene derecho á que nadie le contraríe para ello: y toda impulsion que reciba, ha de ser precisamente en ese sentido. Luego la regla humana positiva de sus acciones, para crear un deber, necesariamente ha de ser conforme á la ley natural, que es la base de toda obligacion (1).

---

ley positiva, sino que es una consecuencia de la naturaleza racional y libre. *Non scripta, sed nata lex*, decia Ciceron, *quam non didicimus vel legimus, sed ex natura ipsa arripuimus.*—Orat. pro Milone, cap. 5.

(1) "No es la razon quien me obliga, dice Taparelli, sino aquello me obliga que está enlazado con mi fin: tender hácia mi fin es obligacion natural: luego

Esto supuesto, véase lo que es la ley segun Sto. Tomás y todos los teólogos católicos: *Una disposicion de la razon, enderezada al bien comun y promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad.* Disposicion de la razon; dice Balmes, hé aquí desterradas la arbitrariedad y la fuerza; hé aquí proclamado el principio de que la ley no es un mero efecto de la voluntad;..... si bien se observa, el despotismo, la arbitrariedad, la tirania, no son mas que la falta de razon en el poder, son el dominio de la voluntad. Cuando la razon impera hay legitimidad, hay justicia, hay libertad: cuando la sola voluntad manda, hay ilegitimidad, hay injusticia, hay despotismo. Por esta causa, la idea fundamental de toda ley es que sea conforme á razon, que sea una emanacion de ella, su aplicacion á la sociedad: y cuando la voluntad la sanciona y la hace ejecutar, no ha de ser otra cosa que un auxiliar de la razon, su instrumento, su brazo. La voluntad, para tener fuerza de ley en las cosas que se mandan, ha de estar regulada por alguna razon.

De aquí se desprenden las condiciones esenciales de la ley que debe ser *justa, útil y conveniente,* emanada de la autoridad *suprema* y *competente;* y además *clara, posible, pública y eficáz.* Estas condiciones fijan el objeto y carácter verdadero de la ley, que es encaminar al bien por medios adecuados, lícitos y honestos. Si le falta alguna de estas condiciones, la ley será una violencia, porque no mueve conforme á razon.

Aplicando estas ideas á la cuestion que nos ocupa, resuelve Sto. Tomás que toda ley humana es necesariamente una derivacion de la ley natural. "Toda ley, dice, debe ser siempre justa: pero en las cosas humanas se llama "justo aquello que es conforme á la regla de la recta razon, y la primera "regla de la razon es la ley natural. Luego toda ley puesta por los hombres, "en tanto tiene razon de ley en cuanto que se deriva de la ley natural: y si se "aparta en algo de la ley natural, ya no será ley, sino corrupcion de la ley. "Así pues, todas las leyes humanas se derivan de la ley natural, pero de dos "maneras. Algunas se derivan de los principios comunes de la ley natural por "modo de conclusiones, como por ejemplo este precepto; *no se debe matar,* "se deduce como conclusion legítima de aquel principio; *á nadie se debe hacer "mal.* Otras se derivan como determinaciones de la misma: por ejemplo, la "ley natural dicta que el que obra mal sea castigado: pero que sea castigado "con tal ó cual pena, esto ya es una determinacion (aplicacion posterior) de la "ley natural. Unas y otras se contienen en la legislacion humana; las del pri"mer modo no solo como las leyes positivas, sino teniendo su fuerza de la ley "natural; las del segundo modo tienen su fuerza de sola la ley humana (1).„

De manera, que la ley humana ha de ser precisamente como una evolucion práctica ó como el complemento indispensable de la ley natural aplicada á la sociedad,—regulando y dirigiendo la accion del hombre, para que no se aparte de los preceptos de aquella,—dándole firmeza y seguridad en su conocimiento,—y haciendo la aplicacion de sus principios, y de sus consecuencias, ó ampliando sus prescripciones, segun lo exija la necesidad.—Como el hom-

---

todo deber que me obliga, en fuerza de la ley natural me obliga, de la cual debe recibir su fuerza cualquiera otra autoridad, para poderme imponer una obligacion cualquiera positiva, esto es, que no esté comprendida *por sí* en la ley natural.„—*Derecho natural,* núm. 114.

(1) *Suma theol.* 1. 2. q. 95 art. 2.

bre tiene obligacion de conformar todas sus acciones particulares á los preceptos de la ley natural es claro que la ley humana, hecha por y para hombres, se ha de hallar en armonía con aquella, para que no se convierta en elemento de perturbacion.—Así se logra la ventaja de que los hombres, al obedecer á la ley, sigan las inspiraciones de su conciencia, y que obedezcan por conciencia y no por temor. Esto realza la dignidad humana, y realza al mismo tiempo la autoridad del poder civil.

Al defender esta doctrina nos colocamos á igual distancia de las exageraciones de la escuela llamada *filosófica*, fundada por Kant y desarrollada por Hegel, y de la escuela *histórica*, iniciada por Montesquieu y perfeccionada por Bentham. La primera, aplicando sus teorías de la razon pura á la legislacion humana, no ve en esta mas qué una manifestacion necesaria y universal de la ley natural, identificada con aquella, inmutable y absoluta como ella, prescindiendo de la diversidad de climas, razas, costumbres y demás condiciones de los pueblos. La segunda considera á la ley humana como el resultado natural de las ideas, costumbres, clima, historia y demás caractéres de una nacion, haciéndola depender de la esperiencia y de la diversidad de elementos empíricos, de manera que sea esencialmente hipotética, progresiva y variable. Así como la escuela *filosófica* tiende á confundir y asimilar el derecho puramente humano con el derecho natural, así por el contrario, la escuela *histórica* tiende á separar completamente los dos.

Con la doctrina de Sto. Tomás, se conserva lo que hay de razonable y verdadero en ambas escuelas, evitando sus exageraciones. Las leyes, como *conclusiones* de la ley natural, tienen un fondo de inmutabilidad y fijeza, que en ningun caso se puede alterar. El poder del legislador no llega á ellas, ni para anularlas, ni para decretar algo que les sea contrario; y solo alcanza á promulgarlas y robustecerlas por medio de la sancion penal. Pero cuando las leyes humanas son *determinaciones* de los principios indeterminados de la ley natural, ó cuando son derivaciones *remotas* de la misma, caen bajo el dominio del legislador, que puede establecerlas, suspenderlas, ó cambiarlas, segun lo exijan las circunstancias, y el bien general de los pueblos (1). Y así se esplica que puede haber dos leyes contrarias, siendo á pesar de ello justas las dos. Es decir, que no es necesario que toda ley humana se identifique en absoluto con la ley natural, ó que sea una prescripcion esplícita de la misma. Pero debe ser una derivacion, á lo menos negativa, de sus principios, de tal suerte, que nada contenga contrario á lo que aquella dicta; que sea justa y fundada, y en una palabra, que sea una *ordenacion de la razon*.

Véase cuán superior es esta sana doctrina á las teorías de Rousseau, y las escuelas racionalistas, segun las cuales, la ley es la espresion de la voluntad general, que marca y regula por sí misma todos los deberes de la vida social, llevando principalmente por norte la utilidad comun. Esta definicion no solo es falsa, sino subversiva de la moral y del órden social. Desde el momento

---

(1) La ley humana, añade Sto. Tomás, está sujeta á mutacion por dos causas: una por parte de la razon que se vá desenvolviendo por grados de lo imperfecto á lo perfecto; otra por parte de los hombres, porque debiendo estar en relacion con las condiciones de aquellos á quienes se impone, cuando varian ó se modifican estas condiciones, debe mudarse tambien y modificarse la ley.—1.ª 2.ª quæst. 97. art. 1.º

que la ley sea la espresion de una voluntad ó de una fuerza, se sienta la premisa para venir á parar fatalmente á los delirios de Hobbes que enseñaba, que el bien y el mal moral no existen con anterioridad á la ley humana, que todo fué lícito hasta que la ley lo prohibió, y todo seria lícito actualmente si la ley no lo prohibiera (1). Se sienta tambien la premisa para venir á parar prontamente á la degradacion de los pueblos, á su esclavitud mas humillante bajo la presion de un poder absoluto, y á todos los escesos y demasías del poder.—Desacreditada esta teoría, fué sustituida con la de la *razon general*, que no tiene mejor fundamento. Porque ¿dónde está esa razon? ¿cómo se conoce? ¿de dónde tiene fuerza de obligar? Y en último estremo, ¿no conduce al sistema de la opinion del mayor número, condenado tambien en el *Syllabus?*

En esto, como siempre, no hay doctrina mas racional que la católica. Busca en Dios el orígen de la ley, y deduce del mismo Dios su fuerza obligatoria. Sin Dios no hay ley, luego sin él no tiene fuerza ninguna ley. La ley humana, considerada en sí misma, podrá hacerse respetar y cumplir por la fuerza, pero esto no basta para imponer una obligacion y un deber. Preciso es que se remonte á la fuente eterna de justicia, á la voluntad divina, que quiere que se guarde el órden establecido, y ha delegado parte de su poder á los legisladores de la tierra: *Per me leges regnant, et legum conditores justa decernunt* (2). Y en otro lugar se dice que *no hay poder sino de Dios:* y de aquí nace precisamente la obligacion de obedecer las leyes justas, conformes á la ley divina, pues en otro caso tampoco obligan. Dios no autoriza á los legisladores humanos á decretar cosas contrarias á los principios eternos de justicia y de verdad. En la esfera de las cosas creadas, no hay una que pueda penetrar hasta el fuero interno de la conciencia para ligarla con cualquiera obligacion: esto es propio y esclusivo de Dios, de quien las leyes reciben su sancion suprema, y que es señor y dueño absoluto hasta de las intenciones y pensamientos de sus criaturas. "Las leyes humanas, dice Sto. Tomás, si "son justas, reciben la fuerza de obligar en el fuero de la conciencia, de la "ley eterna, de la cual se derivan.„—Esta doctrina es la salvaguardia mas poderosa contra cualquiera tiranía: ella ha producido los mártires, y ha asegurado la verdadera libertad.

Si se prescinde de Dios, no queda para sostener las leyes mas que el imperio de la fuerza bruta. Porque siendo todos los hombres iguales por naturaleza, ninguno puede ejercer dominio sobre otro, sino en nombre de Dios, que ha establecido la autoridad para el buen gobierno de la sociedad. ¿Quién se atreverá á defender que la fuerza es la base de la sociedad humana, y el orígen del poder y de la ley? Si no se quiere convertir á la humanidad en un rebaño de bestias, es preciso buscar mas alto el fundamento de sus deberes; y no siendo posible hallarlo en el hombre mismo, ni en un pacto, ni en la razon, ni en tantos otros sistemas á cual mas insostenibles, necesariamente se ha de buscar en el mismo Dios.

De aquí se infiere lógicamente que las leyes civiles no pueden apartarse

---

(1) Delirio refutado anticipadamente por Ciceron en estos términos enérgicos: "Quod si populorum jussis, si principum decretis, si sententiis judicum, jura "constituerentur, ¿jus esset latrocinari, jus adulterare, testamenta falso suppone-"re, si hæc suffragiis, aut scitis multitudinis probarentur?„—*De leg.* lib. I, cap. 16.

(2) Prov. VIII, 15. Ad Rom. XIII, 1.

de las leyes divinas y eclesiásticas, sino que al contrario están en el deber de ponerse de acuerdo con ellas. Si la ley divina es la base primitiva de toda ley, la ley eclesiástica es su mas genuina y autorizada interpretacion. La primera se impone por sí misma á todos con fuerza ineludible, abraza todas las acciones del hombre de cualquier género, aun las mas internas y secretas, y todo lo encamina al último fin. No hay objeto de la ley civil que pueda ponerse fuera del alcance y subordinacion inmediata de la ley eterna, que gobierna con su sábia providencia las naciones y los reinos, lo mismo que los individuos. Luego si la ley humana prescindiera de la ley divina, seria poniéndose en contradiccion con ella, y en el mero hecho, perderia su carácter de ley, convirtiéndose en una arbitrariedad y en una rebelion. La ley eclesiástica dirije á los hombres, como séres religiosos, á su fin sobrenatural, y apenas se cuida de los intereses del tiempo, que deja intactos á la disposicion del poder civil. Teniendo el hombre derecho á que se respeten sus creencias, y á que no se le ponga ningun obstáculo en el ejercicio y práctica de su religion, siendo verdadera, es claro que la ley civil debe atender á las leyes eclesiásticas para no ponerse en oposicion con ellas. No creemos necesario insistir mas sobre este punto, que ya tenemos dilucidado en varios lugares, y bajo diferentes aspectos (1).

En cuanto á la independencia de las mismas leyes divinas y eclesiásticas que se pide para las ciencias de las materias filosóficas, y de la moral, tambien hemos dicho lo bastante al refutar los errores del racionalismo, tanto absoluto, como moderado, y remitimos allí al lector (2). Recordaremos únicamente que estas soberbias pretensiones fueron condenadas formalmente por el santo Concilio Vaticano, en el cánon siguiente: "Si alguno dijere que las ciencias humanas han de ser tratadas con tal libertad, que sus afirmaciones aunque se opongan á la doctrina revelada, pueden ser tenidas por verdaderas, y que no pueden ser condenadas por la Iglesia: sea excomulgado (3).„

---

(1) En aquellos lugares donde hemos tratado de los derechos de la Iglesia y del Estado, y de sus mútuas relaciones, y especialmente en las proposiciones 39, 42, 43, 54 y 55.

(2) Proposiciones. 2, 3, 9, 10, 11 y 14.

(3) Const. I *Cánones* IV. cap. 2.—Y antes cap. IV. *de fide et ratione*. Véase pág. 152 del tomo I.

(De mi obra, *Lecciones sobre el Syllabus*, cap. XXIX y XLI.)

QUÆSTIO XCVI.

DE POTESTATE LEGIS HUMANÆ.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum humana lex debeat poni in communi.—2.° Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere.—3.° Utrum omnium virtutum actus habeat ordinare.—4.° Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientiæ.—5.° Utrum omnes homines legi humanæ subdantur.—6.° Utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis

ARTICULUS I.

Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus in v Ethicorum (cap 7), quod *legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententialia*, quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur: ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est (qu. XC, art. 1 et 2): sed humani actus in singularibus consistunt: ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (ibid.): sed *mensura debet esse certissima*, ut dicitur in x Metaphys (text. 3): cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quod necesse sit leges non in universali, sed in singularibus poni.

Sed contra est, quod Jurisperitus dicit (lib. I, tit. 3, ff. De legib. et senatuscons), quod *jura constitui oportet in his quæ sæpius accidunt; ex his autem quæ forte uno casu accidere possunt, jura non constituuntur* (1).

Respondeo dicendum, quod unumquodque quod est propter finem, necesse est quod sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune; quia, ut Isidorus dicit in lib. v Etym. (cap. 21), *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta*: unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis; et ideo oportet quod lex ad multa respiciat et secundum *personas*, et secundum *negotia*, et secundum *tempora*. Constituitur enim communitas civitatis ex mul-

(1) De his etiam infra, quæst. XCVIII, art. 6 ad 2, et 2-2, quæest CXLV II, art, 3 et 4 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Cum lex humana ad commune bonum ordinetur, in communi magis quam in particulari poni debet, et secundum personas, et negotia, et tempora.)*

Clara est, et nullam difficultatem habet. Ex hac enim universalitate legum, multa bona proveniunt; ex multitudine vero, quam confusio et contradictio sequitur, multa mala. Ideo quidam philosophus dixit optimam fore societatem quæ paucissimis bonisque legibus regeretur. Et quidem omnes leges in ungue deberent scribi, cum omnes his verbis rite intellectis includantur; *Esto bonus, justus, pius*. E contra multitudo legum ex hoc provenit, quia multa in particulari legislantur.

tis personis, et ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quod aliquo tempore modico duret, sed quod omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit (De Civ. Dei, lib. II, cap. 21, et lib. XXII, cap. 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus in V Eth. (cap. 7) ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quædam quæ simpliciter in communi ponuntur; et hæc sunt *leges communes*, et quantum ad hujusmodi dicit, quod *legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter, quando autem ponitur, differt*; puta quod *captivi statuto pretio redimantur*. Quædam vero sunt quæ sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid; et hujusmodi dicuntur *privilegia*, quasi leges privatæ, quia respiciunt singulares personas, et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia; et quantum ad hoc subdit; *Adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt*. Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiæ*, quæ pro jure habentur, et quantum ad hoc subdit; *Et sententialia*.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum. Unde in X Metaph (text. 4) Philosophus dicit, quod *omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo*. Si enim essent tot regulæ vel mensuræ, quod sunt mensurata vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ vel mensuræ quæ est ut ex uno multa possint cognosci; et ita nulla esse utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra dictum est (qu. XCIV, art. 2 et 3.)

Ad tertium dicendum, quod *non est eadem certitudo quærenda in omnibus*, ut in I Ethic. (cap. 3) dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanæ, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat ut in paucioribus.

ARTICULUS II.

Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus in lib. V Etymol. (cap. 20), quod *leges sunt factæ, ut earum metu coerceatur audacia*: non autem, sufficienter coerceretur, nisi quælibet mala cohiberentur per legem: ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

2. Præterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos: sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur: ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea, lex humana a lege naturali derivatur, ut supra dictum est (qu. XCI, art. 3, et qu. VCIII, art. 3): sed omnia vitia repugnant legi naturæ: ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est, quod dicitur (De Lib. Arb. lib. I, cap. 5): *Videtur mihi legem istam quæ populo regendo scribitur, recte ista permittere, et per divinam providentiam vindicari*: sed divina providentia non vindicat nisi vitia: ergo recte lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa (2).

---

(1) De his etiam supra quæst. XCI, art. 4 corp. fin. et quæst. XCIII, art. 3 ad 3, et infra, quæst. XCVII, art. 1 corp. et 2-2, quæst. LXIX, art. 2 ad 1, et quæst. LXXVII, art. 1 ad 4, et quæst. LXXVIII, art. 1 ad 4, et *De Malo*, quæst. III, art. 4 ad 6, et *Quodl.* II, art. 10, et ad 1, et 2, et *Job*, XI.

(2) (CONCLUSIO. *Quoniam secundum Sapientis sententiam*, qui nimium emun-

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (qu. XC, art 1. et 2) lex ponitur ut quædam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem *debet esse homogenea mensurato*, ut dicitur in x Metaphys. (text. 3 et 4); diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quod etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem: quia, ut Isidorus dicit in lib. v Etymol. (cap. 21), *lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriæ*. Potestas autem sive facultas operandi, ex interiori habitu seu dispositione procedit; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso, sicut etiam non est idem possibile puero et viro perfecto; et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis, multa enim pueris permittuntur quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in qua major pars est hominum non perfectorum virtute: et ideo lege humana non prohibentur omnia vitia, a quibus virtuosi abstinent, sed solum graviora, a quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, et præcipue quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humana homicidia, furta, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum; unde præcipue pertinet ad illa peccata quibus injuria proximis irrogatur, quæ lege humana prohibentur, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim; et ideo non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant, alioquin imperfecti hujusmodi præcepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. XXX, 33; *Qui nimis emungit, elicit sanguinem;* et Matth. IX, quod *si vinum novum*, id est, præcepta perfectæ vitæ, *mittantur in utres veteres*, id est, in homines imperfectos, *utres rumpuntur, et vinum effunditur*, id est, præcepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis; lex autem humana deficit a lege æterna. Dicit enim Augustinus in I de Lib. Arb. (cap. 5):

---

git, elicit sanguinem; *non potest humana lex, quæ promiscue ponitur multitudini, et plerosque habet imperfectos, omnia vitia cohibere; sed graviora tantum, sine quorum prohibitione societas humana servari non posset.)*

Duplex potest esse sensus hujus articuli: prior, an expediat vel conveniens sit quod lex humana prohibeat omnia vitia: posterior, an lex humana tantæ sit potestatis, ut possit se extendere ad omnia vitia prohibenda. S. Doctor priorem videtur principaliter intendere. Et hæc quæstio magnam connexionem habet cum aliis multis ætate nostra agitatis de permissione mali, quo sensu et gradu, et utrum debeant esse leges præventivæ, vel tantum repræsivæ circa quasdam materias, et speciatim circa illa quæ liberalismus, ut jura exigit et proclamat; cujusmodi sunt libertas cultus, libertas loquendi, docendi, et typis edendi, quæcumque quisque voluerit. Hoc enim quam absonum sit, populorumque paci ac tranquillitati adversum, experientia testatur. Legislator quidem ad majora vitanda mala, potest minora mala tolerare, legibusque hanc tolerantiam exprimere et regulare. Sed tamen malum *nullum omnino jus habet*. Imo quo plura mala a superiore tolerantur, indicium est imperfectioris societatis, ut facile patet. Igitur in lege est potestas cohibendi omnia vitia, sed tamen non semper expedit ut cohibeat. Hoc ad prudentiam legislatoris attinet.

Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit, quæ per divinam providentiam vindicantur; neque enim quia non omnia facit, ideo quæ facit, improbanda sunt. Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere, quæ prohibet lex naturæ.

ARTICULUS III.

Utrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi: sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est (art. præc.): ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea, actus virtutis a virtute procedit: sed virtus est finis legis, et ita quod est ex virtute sub præcepto legis cadere non potest: ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea, lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est (qu. XC, art. 2): sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum: ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 1), quod *præcipit lex et fortis opera facere, et quæ temperati et quæ mansueti: similiter autem secundum alias virtutes, et malitias, hæc quidem jubens, hæc autem prohibens* (2).

Respondeo dicendum, quod species virtutum distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet (qu. LIV, art. 1 et 2). Omnia autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personæ, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quæ sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum jus amici sui; et simile est in aliis. Lex autem, ut dictum est (qu. XC, art. 2), ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cujus actibus lex præcipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune vel *immediate*, sicut cum aliqua directe propter bonum commune fiunt; vel *mediate*, sicut cum aliqua ordinantur a legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiæ et pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundum obligationem præcepti, sicut nec præcipit omnes actus

---

(1) De his etiam supra, quæst. XCIII, art. 3, et infra, quæst. C, art. 2 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Non quoscumque virtutum actus lex humana præcipit, sed illos dumtaxat, per quos homo ad bonum commune ordinatur.)*

Ad pleniorem intelligentiam nota virtutes ratione excercitii distingui in *communes* et *heroicas*. Virtutes *communes* sunt eæ quorum exercitium vires communes non excedit, et ab omnibus possunt coli, quin extraordinarium requirant conatum.—*Heroicæ* vero illæ sunt, quorum exercitium, attentis circumstantiis, arduitatem præ se fert, et admirationem parit, magnamque promptitudinem exigit. Actus virtutum communium potest lex præcipere, quia nulla est virtus cujus aliquis actus non sit ad bonum commune ordinabilis; sed non omnes virtutum actus præcipere potest, quia lex humana debet esse possibilis et communi hominum conditioni accommodata, ut omnibus sit utilis: et ideo nec omnia omnino vitia prohibet. Si vero agatur de his hominibus, qui ad ardua, vel ex voto, vel ex officio, vel statu peculiari voluntarie sese obligarunt, ut sunt milites, nautæ, medici, monachi, etc.; hos certe lex peculiaris obligare potest ad actus heroicos, cum ad perfectiora teneantur, et tales virtutes profiteri spoponderint.

virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulerum vitiorum, sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum, quod aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter; uno modo ex eo quod homo operatur virtuosa (sicut actus virtutis justitiæ est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia), et sic lex præcipit aliquos actus virtutum; alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa, eo modo quo virtuosus operatur; et talis actus semper procedit a virtute, nec cadit sub præcepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum, quod non est aliqua virtus cujus actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est (in corp.), vel mediate, vel immediate.

ARTICULUS IV.

Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ (I).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientiæ. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis: sed potestas humana, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam: ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad judicium divinum, quod est judicium conscientiæ.

2. Præterea, judicium conscientiæ maxime dependet ex divinis mandatis: sed quandoque divina mandata evacuantur per leges humanas, secundum illud Matth. xv, 6; *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*: ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

(1) De his etiam 2-2, quæst. LX, art. 5 ad 1.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, secundum illud Isai, x, 1; *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et vim facerent causæ humilium populi mei.* Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare: ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed contra est, quod dicitur I. Petri, II, 19; *Hæc est gratia, si propter conscientiam sustineat quis tristitias patiens injuste* (1).

Respondeo dicendum, quod leges positæ humanitus vel sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ a lege æterna, a qua derivantur, secundum illud, Proverb. VIII, 15: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Dicuntur autem leges justæ, et ex *fine*, quando scilicet ordinantur ad bonum commune, et ex *auctore*, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis, et ex *forma*, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars, id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes, justæ

(1) (CONCLUSIO. *Justæ leges humanæ obligant homines in foro conscientiæ, ratione legis æternæ a qua derivantur.)*

Nota doctrinam hujus articuli, quomodo leges possunt esse justæ aut injustæ. Quæstio est de legibus justis, nam injustæ non sunt veræ leges.

Omnis lex, tam civilis quam ecclesiastica, obligat in foro conscientiæ. Est de fide, saltem quoad leges ecclesiasticas, definita in Concilio Constantiensi, sess. VIII, contra Wicleffum et Joannem Hus, et in Bulla Leonis X, contra Lutherum,

sunt, et obligant in foro conscientiæ, et sunt leges legales. Injustæ autem sunt leges dupliciter: uno modo per contrarietatem ad bonum humanum e contrario prædictis; vel ex fine, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex forma, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quam leges, quia, sicut Augustinus dicit in I de Lib. Arb. (cap. 5), *lex esse non videtur, quæ justa non fuerit.* Unde tales leges non obligant in foro conscientiæ, nisi forte propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud Matth. V, 41: *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstuterit tibi tunicam, dæi et pallium.* Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam, et tales leges nullo modo licet observare, quia, sicut dicitur Act. IV, *obedire oportet Deo magis quam hominibus.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. XIII, 1, *omnis potestas* (humana) *a Deo est*; et ideo *qui potestati resistit* (in his quæ ad potestatis ordinem pertinent), *Dei ordinationi resistit*; et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum;

---

et in Concilio Tridentino, sess. VII, can. 8, his verbis: *Si quis dixerit baptizatos iberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ lræceptis, quæ vel scripta vel tradita sunt, ita ut ad ea observare non teneantur, nisi sese sponte illis submittere voluerint,* anathema sit. Quod probatur ex pluribus locis Sacræ Scripturæ, nam Matth. XVI, 19, Christus dixit Petro: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis.* Et postea cap. XVIII: *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus,* id est, ab Ecclesia præcisus et excommunicatus, et publicus peccator. Quoad leges civiles, patet ex celebri loco Apostoli Rom. XIII: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit, non est enim potestas nisi a Deo,... Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit; qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Quæ adeo aperta sunt, ut nulli hæreticorum effugio locus pateat. Probatur ratione multiplici.—1. Lex humana tam civilis quam Ecclesiastica, derivatur ab æterna, a qua habet suam vim et vigorem, juxta illud Prov. 8: *Per me Reges regnant, et legum conditores justa decernunt:* atqui lex æterna obligat in conscientia: ergo.—2. Lex naturalis, et lex divina non omnia, que

---

sunt utilia, aut etiam necessaria ad recte vivendum, attenta præsenti hominum conditione, determinant, sed multa pro diversis locorum, temporum personarum, atque rerum circumstantiis determinanda relinquunt: ergo oportet esse quamdam humanam potestatem, quæ ea determinet, et cui homines sicut æternæ legi, quam determinat, obtemperent.—3. Lex naturalis atque recta ratio jubet, ut justis legitimorum Superiorum mandatis, propter bonum commune latis, obtemperemus: ergo tenemur in conscientia illis obedire. Quæ doctrina luculenter nostris temporibus confirmata est a Gregorio XVI, in Encyclica, *Mirari vos,* et a Pio IX in Encyclica, *Qui pluribus,* qui episcopos hortantur ut debitam erga principes et potestates obedientiam et subjectionem populo christiano inculcare satagant, nam *præceptum potestati ipsi obediendi,* ait Pius IX, *a nemine umquam citra piaculum potest violari, nisi forte aliquid imperetur, quod Dei et Ecclesiæ legibus adversetur.* Idem Pontifex in *Syllabo* hanc propositionem proscripsit, quæ est LXIII: *Legitimis Principibus obedientiam detrectare, imo et rebellare licet.*

et ad hoc ordo potestatis non se extendit; unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen injustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

ARTICULUS V.

Utrum omnes subjiciantur legi.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes legi subjiciantur. Illi enim soli subjiciuntur legi, quibus lex ponitur: sed Apostolus dicit I Timoth. I, 9, quod *justo non est lex posita*: ergo justi non subjiciuntur legi humanæ.

2. Præterea, Urbanus II Papa dicit (et habetur in Decretis, caus. 19, quæst. 2): *Qui lege privata ducitur, nulla ratio exigit, ut publica constringatur*. Lege autem privata Spiritus Sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud Rom. VIII, 14: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*: ergo non omnes homines legi humanæ subjiciuntur.

3. Præterea, Jurisperitus (Ulpianus) dicit (lib. I, ff. tit. 3 de Legibus et senatusc.), quod *princeps legibus solutus est*. Qui autem est solutus a lege, non subditur legi: ergo non omnes subjecti sunt legi.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. XIII, 1; *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*: sed non videtur esse subditus potestati qui non subjiciuntur legi quam fert potestas: ergo omnes homines debent esse legi subjecti (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (qu. XC, art. 1), lex de sui ratione duo habet; primo quidem quod est regula humanorum actuum; secundo quod habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse leji subjectus: uno modo sicut regulatum regulæ, et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas. Quod autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter: uno modo, quia est simpliciter absolutus ab ejus subjectione; unde illi qui sunt de una civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec ejus dominio; alio modo secundum quod regitur superiori lege, puta si aliquis subjectus sit proconsuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab imperatore; quantum enim ad illa non adstringitur mandato inferioris cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quod aliquis simpliciter subjectus legi, secundum aliqua legi non adstringitur, secundum quæ regitur superiori lege.

---

(1) (Conclusio. *Quicumque potestatati subjecti sunt, legi etiam subjiciuntur: non tamen omnes aliquo pœnæ timore legibus subditi sunt, sed soli mali.)*

Lex illos omnes obligat, qui auctoritati legislatoris sunt subjecti. Est contra Beguardos et Beguinas qui sæculo XII dixerunt eos qui perfecti sunt in justitia, non amplius esse humanæ obedientiæ subjectos, neque ad aliqua Ecclesiæ præcepta obligari: qui error damnatus fuit in Concilio Viennensi. Illum postea renovarunt Lutherani et Anabaptistæ dicentes, legem nullam sive ab hominibus sive ab angelis, ullo jure christianis imponi posse, nisi inquantum ipsi velint. Sensus autem hujus articuli est, omnes et solos subditos, rationis usum habentes, subdi legibus humanis. Occasione hujus, theologi varias quæstiones movent, inter quas, an clerici legibus civilibus obligentur. Non est dubium clericos obligari legibus civilibus, salva tamen eorum immunitate. Nam omnes partes communitatis politicæ obligantur legibus politicis; atqui clerici sunt partes communitatis politicæ, de quibus, sicut et de aliis, dicit Apostolus; *omnis anima potestatibus su-*

Alio vero modo dicitur aliquis subjectus legi, sicut coactum cogenti; et hoc modo homines virtuosi et justi non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati, voluntas autem bonorum consonat legi, a qua malorum voluntas discordat; et ideo secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de subjectione quæ est per modum coactionis. Sic enim *justis non est lex posita*, quia *ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, sicut Apostolus dicit, (Rom. II, 15): unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in injustos.

Ad secundum dicendum, quod lex Spiritus Sancti est superior omni lege humanitus posita; et ideo viri spirituales secundum hoc quod lege Spiritus Sancti ducuntur, non subduntur legi, quantum ad ea quæ repugnant ductioni Spiritus Sancti; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus Sancti quod homines spirituales legibus humanis subdantur, secundum illud I. Petr. II, 13: *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum.*

Ad tertium dicendum, quod princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis; nullus enim proprie cogitur a seipso, lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psal. L: *Tibi soli peccavi*, etc., dicit Gloss. quod *rex non habet hominem qui sua facta dijudicet.* Sed quantum ad vim directivam legis princeps subditur legi propria voluntate, secundum quod dicitur, extra De Constitutionibus, cap. *Cum omnes: Quod quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet.* Et Sapientis dicit auctoritas (Catonis in Rudim): *Patere legem quam ipse tuleris.* Et in Codice, (lib. IV, C. De legib. et const.), Theodosius et Valentinianus Impp. Volusiano præfecto scribunt: *Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri; adeo de auctoritate juris nostra pendet auctoritas. Et revera majus imperio est subjicere legibus principatum.* Improperatur etiam his a Domino *qui dicunt, et non faciunt, et* qui *aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere*, ut dicitur (Matth. XXIII). Unde, quantum ad Dei judicium, princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam ejus, sed debet voluntarius, non coactus legem implere.—Est etiam princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in ea dispensare pro loco et tempore.

---

blimioribus subdita sit. Quem locum interpretans, Theodoretus ait: et *sacerdos, et antistes et monasticam vitam professus, iis debent parere, quibus demandati sunt principibus.* Huc pertinet quod Nicolaus Papa in epistola ad Michaelem Imperatorem ait, Christum ita divisisse officia Pontificiæ et Imperialis dignitatis, *ut et christiani Imperatores pro æterna vita Pontificibus indigerent, et Pontifices pro cursu temporalium tantummodo rerum imperialibus legibus uterentur.*--Sed hæc clericorum subjectio legibus civilibus intelligenda est, *salva eorum immunitate*, quæ juris est divini, ut habetur in cap. *Quamquam*, 4 de *censibus*, in VI: *Cum igitur Ecclesiæ, ecclesiasticæque personæ, ac res ipsarum, non solum jure humano, quinimo et divino a sæcularium personarum exactionibus sint immunes.* etc. Et ut ait Concilium Tridentinum, sess. XXV, cap. 20; *Dei ordinatione et canonicis sanctionibus constituta est,* et quæ præcipue consistit in immunitate a vectigalibus et tributis, a servitio militari, et in foro ecclesiastico pro temporalibus eorum causis: nisi per Concordata aliter ordinetur. Merito igitur *Syllabus* hanc propositionem damnavit, quæ est XXX: *Ecclesiæ et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit.* Vide nostrum opus. *Lecciones sobre el Syllabus*, tom. I, cap. 22.

ARTICULUS VI.

Utrum ei qui subditur legi, liceat præter verba legis agere (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Augustinus in lib. de Vera Religione, (cap. 31): *In temporalibus legibus quamvis homines judicent de his, cum eas instituunt, tamen quando sunt institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis judicare, sed secundùm ipsas*: sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur judicare de lege: ergo non licet ei qui subditur legi, prætermittere verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cujus est condere leges: sed omnium subditorum legi non est leges condere: ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debent.

3. Præterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare: sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes, dicit enim Sapientia (Prov. VIII, 15); *per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt*: ergo de intentione legislatoris non est judicandum nisi per verba legis.

Sed contra est, quod Hilarius dicit (De Trinit. lib. IV): *Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subjectus*: ergo magis est attendendum ad causam quæ movit legislatorem quam ad ipsa verba legis (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut

---

(1) De his etiam infra, quæst. XCVII, art. 3 ad 1, et 2-2, quæst. LX, art. 5 ad 2 et 3, et quæst. CXLXII, art. 4 corp. et *Sent.* III, dist. 33, quæst. III, art. 4, quæst. V corp. et ad 5, et dist. 37, art. 5 corp. fin et IV, dist. 15, quæst. III, art. 2, quæst. I, et 4 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Semper ei qui legi subditur, verba legis servanda sunt, nisi adsit periculum publici boni, quod si subitum, si non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, præter verba legis agere licet.)*

Quæstio est de privato quolibet qui legi subditus est, nam de principe seu legislatori agit S. Doctor in sequenti quæstione art. 4.—Nota, ait Cajetanus, quod quadrupliciter occurrere potest casus agendi contra legis verba, pro servanda ejus intentione. Primo ambiguus, et impatiens moræ, et tunc servanda sunt verba legis, ut dicitur in responsione ad secundum. Secundo ambiguus, et sustinens moram, et tunc consulendus est superior, qui propter hujusmodi casus, habet auctoritatem interpretandi legem, et hoc intendit littera in corpore articuli. Tertio manifestus, et impatiens moræ, et tunc constat, quod debet non servare verba legis, sed intentionem. Quartus manifestus, sed sustinens moram, et tunc duce gnome, et epicheja sine superioris consultatione prætermittuntur verba legis, et servatur intentio ejus: quia in manifestis non est opus interpretatione, quæ spectat ad superiorem, sed executione, ut in 2-2, qu. de epicheja auctor dicit. Quod ergo in littera dicitur, quod extra subitum periculum non pertinet ad quemlibet interpretari, in casu dubio est sermo. Interpretatione enim non est opus in manifestis.„

Et quidem ad æquitatem pertinet ut legislator conseatur relaxare de sua lege, speciali casu interveniente: porro ad hoc ordinatur *epikeja* quæ idem sonat ac *æquitas*. Id autem locum habet si observatio legis fiat:—1. *Peccaminosa*; hinc juste denegas domino suum gladium apud te depositum, si illo uti velit ad occisionem patrandam.—2. *Damnosa reipublicæ*; hinc possunt cives arma capere contra hostes extemplo civitatem invadentes, licet generatim sit prohibitum arma gestare.—3. *Onerosa nimis ac dura*, sic ab auditione Missæ de præcepto dispensamur, si absque valetudinis detrimento audiri nequeat.

supra dictum est (qu. XC, art. 2), omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et intantum obtinet vim et rationem legis; secundum vero quod ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Jurisperitus dicit (lib. I, ff. tit. 3 De legib. et senatuscons.), quod *nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur, ut quæ salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem.* Contingit autem multoties quod aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda; sicut si in civitate obsessa statuatur lex quod portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti in pluribus; si tamen contingat casus quod hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur; et ideo in tali casu essent portæ aperiendæ, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit. Sed tamen hoc est considerandum, quod si observatio legis secundum verba non habet subitum periculum, cui oporteat statim occurri, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile, et quid inutile civitati; sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter hujusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si vero sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non judicat de ipsa lege, sed judicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum, quod ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti (1) legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad tertium dicendum, quod nullius hominis sapientia tanta est, ut possit omnes singulares casus excogitare; et ideo non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam, sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt.

APPENDIX XXVIII.

(In 1-2æ AD QUÆST. XCVI, ART. 6.)

DE INTERPRETATIONE LEGUM HUMANARUM.

Duplex est legis interpretatio: *prima* dicitur *simplex: secunda* dicitur *per epikeiam* seu æquitatem. Interpretatio *simplex* est terminorum legis quæ obscuritatem, aut ambiguitatem quamdam patiuntur, simplex expositio. Interpretatio *per epikeiam* est benigna et rationabilis declaratio, qua decernitur casum aliquem particularem, ob suas circumstantias, non com-

(1) Al., *documenti*.

prehendi lege, quamvis per verba generalia lata. Interpretatio simplex, *triplex* est, nimirum: *authentica*, *usualis* et *doctrinalis*. *Interpretatio authentica*, seu cum auctoritate prolata, est ea quæ fit ab ipso legislatore, vel ejus superiore aut succesore, habetque vim legis, si debite promulgetur.

Dubitatur vero an hujusmodi interpretationes indigeant promulgatione ut obligent, et respondetur: si interpretatio est *pure talis*, seu mera declaratio, non requiritur interpretatio ut obliget, cum talis declaratio non sit nova lex, sed statim obligat omnes qui illam noverint; si interpretatio non est *pure talis*, promulgatione indiget, sicut omnes aliæ leges, cum sit nova lex. S. Ligor. (1), Suarez, Salmant., etc. (2).

Interpretatio usualis est ea quæ petitur ex consuetudine, quæ est *optima legum interpres* (3). *Interpretatio doctrinalis* est ea quæ fit per explicationem Doctorum ac Jurisperitorum; hæc non habet vim legis, cum non procedat ab habente jurisdictionem; tamen imprudenter et contra rectam rationem rejiceretur, si in eam omnes Doctores consentiant; quod si inter se dissentiant, tenemur sequi opinionem rationi magis consentaneam. Certum autem est nullam esse legem, in quam non cadat simplex interpretatio, quia nulla est lex cujus termini aliquando non sint ambigui, et cujus sensus expositione non indigeat, ut diximus supra (4). Sed.

QUÆRES. *Quænam sint regulæ aptæ ad faciendam interpretationem doctrinalem?* RESP. Sunt *quinque*. *Prima*. In legis interpretatione sequenda est naturalis verborum proprietas, nisi, sic accepta, sensus fiat absurdus, aut lex inutilis reddatur; ratio est, quia cum lex clara esse debeat, præsumendum est legislatorem eo loqui sensu, quo verba communiter accipiuntur. *Secunda*. Lex generaliter et indefinite loquens, omnia significata propria comprehendit, quia *ubi lex non distinguit, neque nos distinguamus* (5), id est, distinguere debemus. *Tertia*. Si verba legis sint æquivoca, eorum significatio spectanda est ex antecedentibus et consequentibus, sed præsertim ex fine legis, ut dicitur cap. *de Verb. signif.* *Quarta*. Lex positiva, ob paritatem rationis, non debet extendi ad casus in ea non comprehensos, nisi in correlativis, æquiparatis, connexis, ut judiciis; quia ubi de lege positiva agitur, non ratio legislatoris, sed ejus voluntas subditis intimata obligat et habet rationem legis; potest autem legislator de uno disponere, non de alio.

Dixi 1.° *nisi in correlativis*; quia jure sancitur, ut *dispositum in uno correlativo censeatur esse dispositum in alio* (6); sic lex quæ eximit virum ab obligatione reddendi debitum uxori adulteræ, censetur eximere uxorem ab obligatione illud reddendi viro adultero, quia vir et uxor sunt correlativa.

---

(1) Lib. I, num. 200.

(2) Interpretatio seu declaratio *pure talis* dicitur, cum per illam explicatur aliquis sensus qui ab initio erat imbibitus in lege; v. gr. si dubitetur an sub verbo *filii* intelligatur solus legitimus, aut etiam spurius, et legislator declaret intelligi etiam spurium.—Declaratio non *pure talis*, seu mera interpretatio, est illa cujus sensus non est imbibitus in lege, sed circa illud variæ sunt opiniones, v. gr. si dubitetur quod sub verbo *patris* intelligatur etiam avus, vel quod sub nomine *mortis*, intelligatur etiam mors civilis.

(3) Cap. 8 *de Consuet.*

(4) *De leg. naturali*, cap. 2, quæst. 3, concl. 2.

(5) Leg. 8 *de publica in rem actione.*

(6) Leg. ult. Cod. *de Indicta viduit.*

Dixi 2.° *nisi in æquiparatis;* unde, quia electio, postulatio, præsentatio æquiparantur in jure, lex quæ aliquid circa unam statuit, censetur idem statuere circa aliam, in his in quibus æquiparantur. Dixi 3.° *nisi in connexis*; unde, illi quibus lex permittit testamentum facere, iisdem permittit ut codicillum faciant. Dixi 4.° *nisi in judiciis*; quia prudentia dictat, ut cum pro aliquo casu decidendo lex non est certa, decisio illius petatur a similis casus decisione, ut expresse statuitur Leg. 2, ff. *de Legibus.*

Quinta. In legis interpretatione attendendum est hoc juris axioma: *Odia restringi, favores convenit ampliari.* Unde, in odiosis verba legis restringuntur ad eos qui exprimuntur, non ad alios; hinc, si exprimatur filius, filia non comprehenditur; e contra, in favorabilibus verba legis extenduntur ad omnem suam proprietatem, non solum naturalem, sed etiam civilem, seu juridicam; sic, cum loquitur in favorem filiorum, adoptivi et filiæ etiam venire solent; et lex favens legitimis, legitimatos etiam comprehendit, nisi aliquid obstet. Ita communiter. Vid. S. Ligor. (1). Porro, in jure beneficium est favorabile, cum ita uni prodest, ut alteri non noceat; odiosum vero, cum uni non prodest. nisi alios gravando, ut dictum est. (Albrand.)

QUÆSTIO XCVII.

DE MUTATIONE LEGUM.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de mutatione legum.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum lex humana sit mutabilis. —2.° Utrum semper debeat mutari quando aliquid melius occurrerit.—3.° Utrum per consuetudinem aboleatur, et utrum consuetudo obtineat vim legis.—4.° Utrum usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS I.

Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur a lege naturali, ut supra dictum est (qu. XCV, art. 2): sed lex naturalis immobilis permanet: ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 5), *mensura maxime debet esse permanens*: sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est (qu. XC, art. 1 et 2): ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea, de ratione legis est quod sit justa et recta, ut supra dictum est (qu. XCV, art. 3): sed illud quod semel est rectum, semper est rectum: ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in I de Lib. Arb. (cap. 6,): *Lex temporalis, quamvis justa sit, commutari tamen per tempora juste potest* (1).

---

(1) Lib. I, num. 200.

(2) De his etiam supra, quæst. XCVI, art. 5 ad 3, et art. 6, per tot., et infra, quæst. CIV, art. 3 ad 2.

(1) (CONCLUSIO. *Cum lex humana sit rationis dictamen, quo humani diriguntur actus, contingit legem mutari, dum imperfectis perfectionis aliquid superadditur,*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XCI, art. 3), lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus, et secundum hoc duplex causa potest esse quod lex humana juste mutetur; una quidem ex parte rationis; alia vero ex parte hominum, quorum actus lege regulantur. Ex parte quidem rationis, quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis, quod qui primo philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte. Ita etiam et in operabilibus; nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex seipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt a communi utilitate. Ex parte vero hominum, quorum actus lege regulantur, lex recte mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt; sicut Augustinus ponit exemplum (loc. cit.), quod *si populus sit bene moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, recte lex fertur, qua tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro, si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleraisque committat, recte adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum redit arbitrium.*

Ad primum ergo dicendum, quod naturalis lex est participatio quædam legis æternæ, ut supra dictum est (quæst. XCIII, art. 3), et ideo immobilis perseverat; quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta; et ideo ejus lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quædam universalia præcepta, quæ semper manent; lex vero posita ab homine continet præcepta quædam particularia secundum diversos casus qui emergunt.

Ad secundum dicendum, quod mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omnino immutabiliter permanens; et ideo lex humana non potest esse omnino immutabilis.

Ad tertium dicendum, quod rectum in rebus corporalibus dicitur absolute; et ideo semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est (in corp.), et ideo talis rectitudo mutatur.

---

pro hominum, ac temporum variis conditionibus.)

Præter optimas rationes in textu adductas probatur, quia res humanæ circa quas versatur lex sunt mutationibus expositæ; oportet igitur quod rebus illis mutatis, etiam lex ipsa mutetur. Lex mutatur ab *intrinseco*, quando propter mutationem materiæ aut circumstantiarum, fit inutilis bono communi: et quando cessat respectu totius communitatis, causa adæquata, propter quam lex fuit lata: nam lex non obligat, nisi juxta voluntatem legislatoris; atqui cessante respectu totius communitatis tota et integra causa propter quam legem tulit, non perseverat moraliter voluntas obligandi; ergo, cessante tota et integra illa ratione, lex amplius non obligat. Ex. gr. si præcipiatur jejunium ad obtinendam Principis sanitatem. mortuo Principe, aut ad sanitatem restituto, cessat obligatio jejunii. Mutatur autem ab *extrinseco*, per derogationem abrogationem, et irritationem; per dispensationem, per interpretationem, per privilegium, et per consuetudinem. Si nihil horum intervenerit, lex semper durat, quia perpetuitas est de natura legis.

ARTICULUS II.

Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanæ sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes: sed aliis in artibus mutatur id quod prius tenebatur, si aliquid melius occurrat: ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea, ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris: sed nisi leges humanæ mutatæ fuissent, supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eo quod leges antiquæ inveniuntur multas ruditates continere: ergo videtur quod leges sint mutandæ, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum.

3. Præterea, leges humanæ circa actus singulares hominum statuuntur: in singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quæ tempore indiget, ut dicitur in II Ethic. (in princ.): ergo videtur quod per succesionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est, quod dicitur in Decretis (dist. 12, cap. 5): *Ridiculum est et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus a Patribus suscepimus, infringi patiamur* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), lex humana intantum recte mutatur, inquantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis, quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo; intantum quod ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, inquantum tollitur consuetudo. Et ideo numquam debet mutari lex humana, nisi ex alia parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex ista parte derogatur. Quod quidem contingit vel ex hoc quod aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit, vel ex eo quod est maxima necessitas, vel ex eo quod lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimum nociva. Unde dicitur a Jurisperito, (Ulpiano, lib. I, ff. tit. 4, de Constit. princip.), quod *in rebus novis contituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diu æquum visum est.*

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt artis, habent efficaciam ex sola ratione; et ideo ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod

---

(1) (Conclusio. *Quoniam mutatio legis communi saluti detrimentum adferre solet, non semper lex mutanda est, quando aliquid melius occurrit, nisi adsit evidens necessitas, aut maxima reipublicæ utilitas.)*

Præcipuas causas mutationis legum assignat. Generatim loquendo, leges mutandæ non sunt: ut enim ait Sanctus Augustinus in Epistola 188: *ipsa mutatio consuetudinis, etiam quæ adjuvat utilitate, novitate perturbat.* Accedit, quod ex mutatione legum facile oriuntur obloquia, murmurationes, dissensiones, et inobedientiæ. dum hi qui prioribus sunt assueti, difficulter posteriores observant, easque facile transgrediuntur, et legislatorem levitatis ac instabilitatis accusant. Hinc Philosophus, lib. II, Ethic, cap. 10, monet errata quædam. et legumlatorum et magistratuum esse toleranda, potius quam leges propter aliquam pravam boni accessionem mutentur, pro ratione ita subjungens: *non enim tantum proderit qui corrigere perget, quantum nocebit assuefactio superioribus non parendi.*

prius tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit in II Polit. (cap. 6), et ideo non sunt de facili mutandæ.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa concludit quod leges sunt mutandæ; non tamen pro quacumque melioratione, sed pro magna utilitate vel necessitate, ut dictum est (in corp.).

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum consuetudo possit obtinere vim legis (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur a lege naturæ, et a lege divina, ut ex supra dictis patet (qu. XCIII. art. 3, et XCV, art. 2): sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturæ, nec legem divinam: ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum: sed ille qui incipit primo contra legem agere, male facit: ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum cum sit regula humanorum actuum: ergo per consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo legis vim obtineat.

3. Præterea, ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communitatem, unde privatæ personæ legem facere non possunt: sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum: ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

(1) De his etiam 2-2, quæst. LXXIX, art. 2 ad 2. et quæst. C, art. 2 corp. et *Quodl.* II, art. 8 corp. princ. et *Quodl.* IX, art. 15.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in epistola ad Casulanum: *Mos populi Dei, et instituta majorum pro lege sunt tenenda; et sicut prævaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt* (1).

Respondeo dicendum, quod omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate, lex autem humana a voluntate hominis, ratione regulata. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto; hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem, quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, inquantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanæ; unde etiam et per actus maxime multiplicatos, qui consuetudi-

(1) (CONCLUSIO. *Cum unusquisque hoc eligere videatur ut bonum, quod opere implet, certum est non per verba tantummodo, sed etiam per opera seu actus, maxime multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, legem causari, ut recte consuetudo vim legis habere dicatur.*)

Hunc articulum sic explicat Sylvius. —Sanctus Thomas hic tria consuetudini tribuit: primo habere vim legis; secundo legem abolere; tertio legem interpretari. Itaque.—I. Nulla consuetudo potest vim legis obtinere contra legem divinam aut naturalem, uti nec potest eam mutare: quia sicut lex naturalis, ita etiam lex divina positiva procedit a voluntate et authoritate divina; contra voluntatem autem et authoritatem divinam nihil potest humana consuetudo, quemadmodum nec humana lex aut potestas.—II. Consuetudo hominis privati non potest vel interpretari, vel abolere, vel constituere ullam legem communem ac publicam, quoniam legem abolere, vel statuere, pertinet ad authoritatem publicam, et similiter legem interpretari, sic ut interpretatio vim habeat.—III. Consuetudo communis seu totius communitatis, potest legem sive Ecclesiasticam sive civilem inter-

nem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat; inquantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissime declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis judicio provenire: et secundum hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis et divina procedit a voluntate divina, ut dictum est (in corp.), unde non potest mutari per consuetudinem procedentem a voluntate hominis, sed solum per auctoritatem divinam mutari posset; et inde est, quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus in Synonym. lib. II, (cap. 16); *Usus auctoritati cedat; pravum usum lex et ratio vincat.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XCVI, art. 6), leges humanæ in aliquibus casibus deficiunt. Unde possibile est quandoque præter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex, et tamen actus non erit malus; et cum tales casus multiplicantur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius non est utilis; sicut etiam manifestaretur si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit; nisi forte propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundum consuetudinem patriæ; quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim

---

pretari, scil., ut si dubitetur de sensu verborum legis, aut de intentione legislatoris, ex communi consuetudine legem observantium desumenda sit ejus interpretatio; quia consuetudo est optima legum interpres, cap. *Cum Dilectus*, tit. de *Consuetudine*.—IV. Consuetudo potest facere ut lex etiam promulgata, non obliget, si videlicet major pars communitatis eam licet promulgatam, nunquam usu et observatione recepit: quamvis enim contingat eos qui a principio legem non servant, per hoc peccare; post eum tamen temporis lapsum quo cernitur legislator illos non punire, cum puniendi potestas et opportunitas ipsi non desit, sine peccati periculo potest non servari, quoniam tunc præsumi potest legislatorem aliquo respectu legem deserere, saltem usque ad aliam eamque exactiorem ejus promulgationem.—V. Consuetudine communi fieri potest quod aliqua lex recipiatur in aliqua sui parte, et non in alia; vel recipiatur secundum principalem suam dispositionem, et non quoad pœnam ei adjunctam: vel quoad unam partem pœnæ, et non quoad aliam, apud. Nav. *Ench.* c. 23., n. 62; quia nihil vetat legem sic ab initio ferri; consuetudinis autem et legis eadem est ratio. —VI. Consuetudo communis potest abolere seu abrogare legem, sive Ecclesiasticam sive civilem; veluti si vel passim vel a majori parte fiat contra legem, et superior hoc non ignorans, neque curat, ut tales puniantur, neque ut lex in vigorem redeat: idque tanto tempore, ut prudentis judicio lex quæ prius obligaverat, censeatur desiisse habere vim legis.—VII. Consuetudo communis potest obtinere vim legis, qua singuli de communitate obligantur, non minus quam lege scripta. Ut autem hoc fiat requiritur.—1.° Ex parte populi, ut communter seu a majori parte observetur. 2.° Ex parte Principis, ut saltem tacite consentiat in consuetudinem. 3.° Ut consuetudo sit rationabilis, ut scilicet bono communi sit utilis, et nulli legi naturali vel divinæ repugnet. 4.° Ut consuetudo sit præscripta. Quodnam vero tempus ad hoc sufficit, incertum est: quidam exigunt decem annos ad præscribendum contra jus civile, et quadraginta contra jus canonicum. Sed melius dicendum, quod quando consuetudo sic invaluit, ut plerique, etiam boni viri eam sequantur, securi sunt in conscientia qui legem non servant.

est consuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum, quod multitudo, in qua consuetudo introducitur, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas Principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi inquantum gerit personam multitudinis; unde licet singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si vero multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem vel legem a superiori potestate positam removendi; tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, inquantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit.

ARTICULUS IV.

Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit in lib. v Etym. (cap. 21): sed commune bonum non debet intermitti pro privato commodo alicujus personæ; quia, ut dicit Philosophus in I Ethic. (cap. 2), *bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis*: ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Præterea, illis qui super alios constituuntur præcipitur Deuter. I, 17; *Ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei judicium est*: sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum: ergo hujusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinæ, aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinæ; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit in lib. v Etym. (cap. 3): sed in lege naturali et divina nullus homo potest dispensare: ergo nec etiam in lege humana.

Sed contra est, quod dicit Apostolus I. Cor. IX, 17: *Dispensatio mihi credita est* (1).

---

(1) De his etiam supra quæst. XCVI, art. 6, et infra, quæst. C. art. 8 corp. et 2-2, quæst. LXXXVIII, art. 10 corp. et ad 2, et quæst. LXXXIX, art. 9, et quæst. CXLVII, art. 4 corp. et ad 1, et *Sent.* III, dist 37, art. 4, et IV, dist. 15, quæst. III, art 2, quæst. I, et dist. 27, quæst. III, art. 3 ad 4 et *Cont. Gent.* lib III, cap. 125 fin.

(1) (CONCLUSIO. *Ad multitudinis rectores legum dispensatio spectat, dummodo prudenter, et non sine causa fiat.*)

Hunc articulum sic explicat Sylvius. Dispensare est aliquem eximere ab obligatione servandi legem, ejus ratione et materia manente invariata. Dispensatio debet fieri á legitima auctoritate et cum justa causa. Itaque:—I. Legislator humanus potest in omnibus suis legibus dispensare, ac etiam in legibus suorum prædecessorum cum quibus habet parem potestatem, et insuper in legibus eorum qui sunt ipso inferiores in jurisdictione —II. Inferiores non possunt ordinarie dispensare in lege sui superioris; sed tantum in quibusdam casibus, illis nimirum qui per Superiorem vel ei æqualem ipsi conceduntur, sive in jure sive aliter.—III. In legibus Concilii provincialis possunt Episcopi singula pro sua diœcesi dispensare, ac similiter etiam Archiepiscopus pro sua; idque ex usu seu consuetudine, ac insuper ex voluntate quæ verisimiliter præsumitur fuisse ipsius Concilii, non autem ex eo quod illæ sint suæ leges, cum eas

Respondeo dicendum, quod dispensatio proprie importat commensurationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur dispensator, inquantum unicuique de familia cum pondere et mensura distribuit et operationes, et necessaria vitæ. Sic igitur et in quacumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit a singulis adimplendum. Contingit autem quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitudinis, ut in pluribus, non est conveniens huic personæ vel in hoc casu; quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquod malum, sicut ex supra dictis patet (qu. XCVI, art. 6). Periculosum autem esset ut hoc judicio cujuslibet committeretur, nisi forte propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est (ibid.): et ideo ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens; infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune, imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret; propter quod Dominus dicit Luc. XII, 42: *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam?*

Ad primum ergo dicendum, quod quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis; sed ea intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum, quod non est acceptio personarum, si non serventur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicujus personæ requirit rationabiliter, ut in ea aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis gratia fit.

Ad tertium dicendum, quod lex naturalis, inquantum continet præcepta communia, quæ nunquam fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis vero præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur; puta quod mutuum non reddatur proditori patriæ, vel aliquid hujusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo, sicut persona privata ad legem publicam, cui subjicitur. Unde sicut in lege humana publica non potest dispensare nisi ille a quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit; ita in præceptis juris divini, quæ sunt a Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret. (1)

---

non condiderint particulariter singuli, sed simul Conciliariter congregati; unde nec aliquis Episcopus, nec ipse Archiepiscopus posset eas absque Synodi conventu abrogare, id tamen quod posset, si essent ipsius leges propriæ.—IV. Principes sive Ecclesiastici sive sæculares qui possunt cum aliis dispensare in suis vel aliorum legibus, possunt etiam secum dispensare: non enim debent esse deterioris conditionis quam sui subditi. Et hæc est B. Thom. sententia 2-2. q. 185 art. 8. sive interim hæc sit dispensatio proprie dicta, sive solum improprie et generaliter. Dispensatio autem nequit fieri sine justa et rationabili causa: hæc autem triplex est, videlicet, *pietas*, *necessitas*, tam communis quam privata, et etiam *utilitas* publica aut particularis.

(1) Summus Pontifex potest dispensare in omnibus quæ sunt juris mere canonici; in decretis suorum prædecessorum, et Conciliorum etiam generalium, sed non in iis quæ Christus ipse instituit, aut mediantibus apostoli promulgavit; ut sacramentorum numerus, materia, forma.

QUÆSTIO XCVIII.

DE LEGE VETERI.—(In sex articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de lege veteri; et primo de ipsa lege; secundo de præceptis ejus.

Circa primum quæruntur sex: 1.° Utrum lex vetus sit bona.—2.° Utrum sit a Deo.—3.° Utrum sit a Deo mediantibus angelis.—4.° Utrum data sit omnibus.—5.° Utrum omnes obliget.—6.° Utrum congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS I.

Utrum lex vetus fuerit bona (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim Ezech. XX, 25: *Dedi eis præcepta non bona, et judicia in quibus non vivent*: sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet: ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit in lib. V Etym. (cap. 3): sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva; dicit enim Apostolus Rom. VII, 8; *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum;* et Rom. V, 20: *Lex subintravit, ut abundaret delictum*: ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea, ad bonitatem legis pertinet, quod sit possibilis ad observandum, et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem: sed hoc non habuit lex vetus; dicit enim Petrus Act. XV, 10; *Quid tentatis imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?:* ergo videtur quod lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. VII, 12; *Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum, et justum, et bonum* (1).

Respondeo dicendum, quod absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quod consonat rationi, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quod consonat rationi creatæ. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato; *Non concupisces rem proximi tui*, quod ponitur Exod. XX, 17; ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem: unde manifestum est quod bona erat. Et hæc est ratio Apostoli Rom. VII, 22: *Con-*

(1) De his etiam infra, art. 2 ad 1 et 2, et *Rom.* VII, lect. 2 et 3, et *Gal.* III, lect. 7 et 8.

(1) (CONCLUSIO. *Lex vetus, cum fuerit secundum rectam rationem tradita, et ea homines a concupiscentiis et peccatis abstinerent, bona fuit, quamquam non secundum perfectam bonitatis rationem, quia nihil ad perfectum abduxit lex.)*

De fide est, legem veterem esse bonam, ut in Scriptura et Patribus aperte habetur contra Simonem Magum, Manichæos, et alios quosdam hæreticos hoc negantes.—Nomine veteris legis non intelligit sola præcepta Decalogi tabulis lapideis scripta, et per Moysen ad populum Israeliticum delata, sed totam eam doctrinam, seu dispositionem quæ illi populo data fuit, juxta illud Deuteron. XXXIII: *Legem præcepit nobis Moyses.* Dicitur autem vetus, partim quia promissiones habebat temporales quibus vetus homo reficitur, partim quia tempore priori data est.

delector, inquit, *legi Dei secundum interiorem hominem*, et iterum ibid. XVI; *Consentio legi, quoniam bona est.*

Sed notandum est, quod bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit cap. 4 de Divin. Nomin. Est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quod perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat; sicut medicina perfecte bona est quæ hominem sanat, imperfecta autem est quæ hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum, quod est alius finis legis humanæ, et alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ, ut scilicet peccata prohibeat, et pœnam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ; sed oportet quod hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ, quod quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritus Sancti, per quam *diffunditur charitas in cordibus nostris*, quæ legem adimplet. *Gratia enim Dei vita æterna*, ut dicitur Rom. VI, 23). Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit; reservabatur enim hoc Christo, quia ut dicitur Joan. I, 17: *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et inde est quod lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud Hebr. VII, 19: *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines a peccato mundarentur; cum tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur; *Et judicia in quibus non vivent*, id est, per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur; *Et pollui eos in muneribus suis*, id est, pollutos ostendi, *cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.*

Ad secundum dicendum, quod lex dicitur occidisse, non quidem effective, sed occasionaliter ex sua imperfectione, inquantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat: et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit.* Ex hac etiam ratione dicitur quod *lex subintravit, ut abundaret delictum*; ut ly *ut* teneatur consecutive, non causaliter, inquantum scilicet homines accipientes occasionem a lege, abundantius peccaverunt; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitiomem; tum etiam quia concupiscentia crevit; magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur (1).

Ad tertium dicendum, quod jugum legis servari non poterat sine gratia adjuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim Rom. IX, 16: *Non est volentis neque currentis*, scilicet velle et currere in præceptis Dei, *sed miserentis Dei.* Unde in Psalm. CLXIII, 32, dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*, scilicet per donum gratiæ et charitatis.

---

(1) Juxta vulgatum illud poetæ; *Nitimur in vetitum, concupimusque negata:* propter ipsam nempe concupiscentiæ inordinationem, quam Apostolus *legem peccati* appellat.

ARTICULUS II.

Utrum lex vetus fuerit a Deo (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit a Deo. Dicitur enim Deut XXXII, 4: *Dei perfecta sunt opera*: sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est (art. præc.): ergo lex vetus non fuit a Deo.

2. Præterea, Eccles. III, 14, dicitur: *Didici quod omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum*: sed lex vetus non perseverat in æternum; dicit enim Apostolus, Heb. VII, 18: *Reprobatio fit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem*: ergo lex vetus non fuit a Deo.

3. Præterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum: sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est (art. præc.): ergo ad Deum, *cui nullus est similis in legislatoribus*, ut dicitur Job XXXVI, 22, non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea, I ad Timoth. II, 4, dicitur, quod *Deus vult omnes homines salvos fieri*: sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est (art. præc.): ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare: lex ergo vetus non est a Deo.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. XV, 6, loquens Judæis, quibus erat lex vetus data; *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*, et paulo ante præmittitur; *Honora patrem tuum et matrem tuam*, quod manifeste in lege veteri continetur: ergo lex vetus est a Deo (2).

Respondeo dicendum, quod lex vetus a bono Deo data est, qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter; uno quidem modo testimonium Christo perhibendo, unde ipse dicit Luc. ult. 44: *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et in Psalmis, et in prophetis de me*; et Joan. V, 46: *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit*. Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines a cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit Gal. III, 23: *Priusquam venerit fides, sub lege custodiebamur conclusi in eam fidem quæ revelanda erat*. Manifestum est autem, quod ejusdem est disponere ad finem, et ad finem perducere: et dico *ejusdem* per se, vel per suos subditos, non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat ejiciendus, secundum illud Matth. XII, 26; *Si Satanas Satanam ejicit, divisum est regnum ejus*. Et ideo ab eodem Deo a quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundum tempus, sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem; ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta

---

(1) De his etiam infra, quæst. CVI, art. 2 ad 3, et art. 4 ad 3, et quæst. CVII, art. 1 corp. fin. et part. III. quæst. XLII, art. 4 ad 2.

(2) (CONCLUSIO. *Lex vetus quoniam hominem ad Christum adducebat, per quem diabolus ejiciendus erat, non a diabolo, sed a Deo data est).*

Manichæi, aliique veteres hæretici dogmatizaverunt, legem veterem fuisse a malo principio, seu a diabolo, et non a Deo. Sed hoc in Scripturis reprobatur, ubi lex dicitur *mandatum Dei, lex Domini, verba et sermones Dei, etc.* Unde in Concilio Toletano I. definitum fuit: *Si quis dixerit, vel crediderit, alterum Deum esse priscæ legis, alterum evangeliorum*, anathema sit. Et in Concilio Tridentino, sess. IV, expressis verbis dicitur, quod utriusque testamenti unus Deus sit auctor.

secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter; et talia fuerunt præcepta legis. Unde Apostolus dicit Galat. III, 24: *Lex pædagogus noster fuit in Christo.*

Ad secundum dicendum, quod opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent, et hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tanquam mala, sed tanquam infirma et inutilis pro isto tempore, quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex.* Unde Galat. III, 25, dicit Apostolus: *Ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LXXIX, art. 4), Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur; ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent, ut sic, dum homines præsumentes de se, peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum, quod quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines, tamen aderat aliud auxilium a Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur; et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

ARTICULUS III.

Utrum lex vetus data fuerit per angelos (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non fuerit data per angelos, sed immediate a Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur, et sic nomen angeli ministerium importat, non dominium, secundum illud Psal. CII, 20; *Benedicite Domino, omnes angeli ejus .., ministri ejus*: sed vetus lex a Domino tradita esse perhibetur; dicitur enim Exod. XX, 1; *Locutusque est Dominus sermones hos*, et postea subditur; *Ego enim sum Dominus Deus tuus.* Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis: ergo lex est immediate data a Deo.

2. Præterea, sicut dicitur Joan. I, 17, *lex per Moysen data est:* sed Moyses immediate accepit a Deo; dicitur enim (Exod. XXXIII, 2); *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet amicus ad amicum suum:* ergo lex vetus immediate data est a Deo.

3. Præterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est (qu. XC, art. 3): sed solus Deus est princeps salutis animarum, angeli vero sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur Hebr. I, 14: ergo lex vetus per angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est, quod dicit Apostolus, Galat III, 19; *Lex data est per angelos in manu Mediatoris*; et Act. VII, 53 dicit Stephanus: *Accepistis legem in dispositione angelorum* (1).

Respondeo dicendum, quod lex data est a Deo per Angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionysius assignat (De cœlest. hierar cap. 4), quod *divina debent deferri ad homines mediantibus angelis*, specialis ratio est, quare legem veterem per angelos da-

(1) De his etiam infra, art. 6, arg. *Sed cont.*, et *Isa.* VI, com. 3, et *Gal.* III, lect. 7, et *Coloss.* II, lect. 4, et *Hebr.* I, cap. 1, et cap. 2 fin. et cap. 5.

(1) (Conclusio. *Sicut conveniens fuit novam legem tanquam perfectiorem veteri, dari hominibus immediate a Deo; ita decuit veterem angelico ministerio hominibus revelari).*

Opinio S. Thomæ, legem datam esse a Deo per Angelos, communiter recepta est: plures tamen id negant. Sunt aliqui, qui per Angelum intelligunt Verbum Dei.

ri oportuit. Dictum est enim (art. 1), quod lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quod ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea vero quæ disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per seipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes. Et ideo conveniens fuit, ut lex perfecta novi Testamenti daretur immediate per ipsum Deum hominem factum, lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus, Hebr. I, 5, probat eminentiam novæ legis ad veterem, quia in novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo*, in veteri autem Testamento *est sermo factus per angelos*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Gregorius dicit in principio Moralium (c. 1), *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modo angelus, modo Dominus memoratur; angelus videlicet propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius præsidens loquendi efficaciam ministrabat;* et inde est etiam quod quasi ex persona Domini angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, XII super Gen. ad litt. (cap. 27), in Exodo dicitur; *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem*, et paulo post subditur: *Ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat desiderabat.* Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediate ab eo instruebatur. Quod ergo dicitur, quod *loquebatur ei facie ad faciem*, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen *ore ad os loqui* cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est, per angelum et nubem, ei loqueretur et appareret; vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio et familiaris, infra essentiæ divinæ visionem.

Ad tertium dicendum, quod solius principis est sua auctoritate legem instituere, sed quandoque legem institutam per alios promulgat; et ita Deus sua auctoritate instituit legem, sed per angelos promulgavit.

ARTICULUS IV.

Utrum lex vetus dari debuerit soli populo judæorum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuit dari soli populo Judæorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ futura erat per Christum, ut dictum est (art. præc.): sed salus illa non erat futura solum in Judæis, sed in omnibus gentibus, secundum illud Isa. XLIX, 6; *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et fæces Israel convertendas; dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ*: ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantum.

2. Præterea, sicut dicitur Act. X, 14, *non est personarum acceptor Deus; sed in omni gente qui timet Deum, et facit justitiam, acceptus est illi*: non ergo magis uni populo quam aliis viam salutis debuit aperire.

3. Præterea, lex data est per angelos, sicut jam dictum est (art. præc.): sed ministeria angelorum Deus non solum Judæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit; dicitur enim Eccl. XVII, 14: *In unamquamque gentem præposuit rectorem.* Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minus sunt curæ Deo quam spiritualia bona: ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

---

(1) De his etiam infra, art. 5 corp. et *Sent.* III, dist. 25, quæst. XLII, art. 2, quæst. II ad 3.

Sed contra est, quod dicitur Rom. III, 1; *Quid ergo amplius Judæo est?... Multum quidem per omnem modum. Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei*; et dicitur Psal. CXLVII, 20: *Non fecit totaliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis* (1).

Respondeo dicendum, quod posset una ratio assignari, quare potius populo Judæorum data sit lex quam aliis populis, quia aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Judæorum in cultu unius Dei remansit; et ideo alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur. Sed ista ratio conveniens non videtur, quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. XXXII, et Amos V, 25: *Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel, et portastis tabernaculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quæ fecistis vobis?* Expresse etiam dicitur Deut. IX, 6: *Scito, quod non propter justitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cum durissimæ cervicis sis populus.* Sed ratio ibi præmittitur: *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub juramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac et Jacob.* Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus Gal. III, 16, dicens: *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit, seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus.* Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem patribus eorum factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur Lev. XIX, 2: *Sancti eritis, quia ego sanctus sum* Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuita Dei electione et vocatione. Unde dicitur Isa XLI: *Quis suscitavit ab Oriente justum, vocavit eum, ut sequeretur se?* Sic ergo patet quod ex sola gratuita electione Patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud Deut. IV, 36: *Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post illos.* Si autem rursus quæratur quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, et non alium, conveniet responsio Augustini, qua dicit super Joan. (tract. 26): *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis salus futura per Christum esset omnibus gentibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, secundum illud Rom. IX, 4: *Quorum*, scilicet Judæorum, *est adoptio filiorum, et testamentum, et legislatio, quorum patres, et ex quibus Christus est secundum carnem.*

Ad secundum dicendum, quod acceptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur; in his vero quæ ex gratuita voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet (1). Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret æqualiter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex sua gratia;

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam promissiones de Christo Judæorum patribus factæ sunt, et decebat eum populum ex quo Christus nasciturus erat, quadam speciali præ reliquis nationibus sanctitate pollere, soli Judæorum populo lex vetus dari debuit.*)

(1) Conf. ea de re quæ dicta sunt part. I, quæst. XXIII, art. 5 ad 3, et quæ dicentur in 2-2, quæst. LXIII, art. 1.

unde non est personarum acceptor, si quibusdam præ aliis conferat. Unde Augustinus dicit in lib. de Prædest. Sanctorum, (cap. 8): *Omnes quos Deus docet, misericordia docet; quos autem non docet, judicio non docet:* hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum, quod beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur; inter quæ sunt ministeria angelorum, quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quæ non solum hominibus, sed etiam jumentis Deus administrat, secundum illud Psal. XXXV, 6: *Homines et jumenta salvabis, Domine.*

ARTICULUS V.

Utrum omnes homines obligarentur servare legem veterem (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes homines obligabantur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quod subdatur legi ipsius: sed vetus lex est data a Deo, qui est Rex omnis terræ, ut in Ps. XLVI dicitur: ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea, Judæi salvari non poterant, nisi legem veterem observarent, dicitur enim Deut. XXVII: *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus, nec eos opere perficit:* si igitur alii homines sine observantia legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Judæorum quam aliorum hominum.

3. Præterea, gentiles ad ritum Judaicum et ad observantias legis admittebantur, dicitur enim Exod. XII, 48: *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus, et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divina, si absque legalibus observantiis salvari potuissent: ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed contra est, quod Dionysius dicit (De Cœlest. Hierarch. cap. 9), quod *multi gentilium per angelos sunt reducti in Deum*: sed constat quod gentiles legem non observabant: ergo absque observantia legis potuerunt aliqui salvari (1).

Respondeo dicendum quod lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, et superaddebat quædam propria præcepta. Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ; sed quantum ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judæorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est (art. præc.), data est populo Judæorum, ut quamdam prærogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur; similiter et religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex sua professione, ad quæ sæculares non obligantur;

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. LXXXV, art. 4 ad 1, et *Sent.* III, dist. 25, quæst. II, art. 2 ad 3, et *Rom.* VI, lect. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam lex vetus ad legem naturæ, quædam Judæis propria superaddebat, populus Judaicus ad omnia legis veteris præcepta, reliquæ autem nationes ad ea tantummodo quæ naturæ legem concernebant, obligabantur.*)

et similiter ad quædam specialia obligabatur populus ille, ad quæ alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut. XVIII, 13: *Perfectus eris et absque macula coram Domino Deo tuo.* Et propter hoc etiam quadam professione utebantur, ut patet Deuteron. XXVI, 3: *Profiteor hodie coram Domino Deo tuo*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem ejus observandam, quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda a suis familiaribus ministris, ad hæc cæteri non obligantur.

Ad secundum dicendum, quod homo quanto Deo magis conjungitur, tanto efficitur melioris conditionis; et ideo quanto populus Judæorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, tanto dignior aliis populis erat; unde dicitur Deuter. IV, 8; *Quæ est alia gens sic inclita, ut habeat cæremonias, justaque judicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quam laici, et religiosi quam sæculares.

Ad tertium dicendum, quod gentiles perfectius et securius salutem consequebantur sub observantiis legis quam sub sola lege naturali, et ideo ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et sæculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICULUS VI.

Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi (1)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ erat futura per Christum, sicut dictum est (art. 2): sed statim homo post peccatum indiguit hujusmodi salutis remedio: ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Præterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat: sed Abrahæ incepit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Gen. XIII: ergo statim tempore Abrahæ debuit lex dari.

3. Præterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendentibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio, ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahæ, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud II. Reg. XXIII, 1; *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob*: ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Gal. III, 19, quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per angelos in manu Mediatoris*, id est, ordinabiliter data, ut Glossa ordin. dicit: ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur (1).

Respondeo dicendum, quod convenientissime lex vetus data fuit tempore Moysi. Cujus ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur; imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt.

Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientia et de potentia. De scientia quidem, quasi ratio naturalis ei posset suffice-

---

(1) De his etiam part. III, quæst. LXX, art. 2 ad 2, et *Sent.* IV, dist 1, quæst. I, art. 2, quæst. IV corp. et *Gal.* III, lect. 7.

(1) (CONCLUSIO. *Decuit tempore Moysi legem veterem hominibus dari, qua homines infirmitatem suam agnoscerent, et perfectius ad divinam gratiam suscipiendam præpararentur.)*

re ad salutem; et ideo, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suæ rationis absque adminiculo legis scriptæ; et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et turpissima vitia circa tempora Abrahæ sunt prolapsi. Et ideo post hæc tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanæ ignorantiæ, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. VII.

Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideo, sicut Apostolus concludit (Rom. VIII, 3): *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum.... ut justificatio legis impleretur in nobis.* Ex parte vero bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc maxime populo necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur: et ideo inter legem naturæ et legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

Ad primum ergo dicendum, quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari, tum quia nondum homo recognoscebat se ea indigere, de sua ratione confisus; tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad secundum dicendum, quod lex non debet dari nisi populo; est enim præceptum commune, ut dictum est (qu. CX, art. 2 et 3, et XCVI, art. 1 et 2). Et ideo tempore Abrahæ data sunt quædam familiaria præcepta, et quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis ejus posteris, intantum quod populus esset, et liberatis eis a servitute, lex convenienter potuit dari. Nam *servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit,* ut Philosophus dicit in III Polit. (cap. 3).

Ad tertium dicendum, quod quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ, et ab eo creditæ, ut dicit Apostolus Rom. IV. Et ideo etiam ante David oportuit legem dari tali populo jam collecto.

QUÆSTIO XCIX.

DE PRÆCEPTIS VETERIS LEGIS.—(In sex articulos divisa).

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis; et primo de distinctione ipsorum; secundo de singulis generibus distinctis.

Circa primum quæruntur sex: 1.° Utrum legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantum.—2.° Utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia.—3.° Utrum præter moralia contineat cæremonialia.—4.° Utrum contineat præter hæc judicialia.—5.° Utrum præter ista tria contineat aliqua alia.—6.° De modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

ARTICULUS I.

Utrum in lege veteri contineatur solum unum præceptum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum. Lex enim nihil aliud est quam præceptum, ut supra habitum est (qu. XC, art. 2 et

3): sed lex vetus est una: ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea, Apostolus dicit, Rom. XIII, 9; *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: Diliges proximum tuum sicut teipsum*: sed istud mandatum est unum: ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea Matth. VII, 12, dicitur: *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis; hæc est enim lex et prophetæ*: sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis: ergo lex vetus non habet nisi unum præceptum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Ephes. II. 15: *Legem mandatorum decretis evacuans;* et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam Ambrosii ibidem: ergo lex vetus continet in se multa mandata (1).

Respondeo dicendum, quod præceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis: unde manifestum est, quod de ratione præcepti est quod importet ordinem ad finem, inquantum scilicet illud præcipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit autem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia; et secundum hoc possunt de diversis rebus dari diversa præcepta, inquantum ordinantur ad unum finem. Unde dicendum est, quod omnia præcepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem; sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum, et tamen continet diversa præcepta secundum distinctionem eorum quæ ordinantur ad finem; sicut etiam ars ædificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus; tamen continet diversa præcepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit I Timoth. I, *finis præcepti charitas est*; ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideo tota lex impletur in hoc uno mandato: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum præceptum posuit pro duobus, quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus, Math. XXII, 40: *In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetæ.*

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicitur in IX Ethic. (cap. 8), *amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt homini ad seipsum*, dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideo in hoc quod dicitur: *Omnia quæcumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicite continetur in hoc quod dicitur, Matth. XIX, 19: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*; unde est quædam explicatio istius mandati.

(1) [CONCLUSIO. *Unum tantum præceptum est veteris legis relatione ad unum legis finem, qui est charitas Dei et proximi: plura vero secundum diversitatem eorum quæ ad finem ordinantur).*

ARTICULUS II.

Utrum lex vetus contineat præcepta moralia (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus distinguitur á lege naturæ, ut supra ha-

(1) De his etiam supra, quæst. XCVIII, art. 5 corp. et infra, præst. quæst. art. 3 ad 2, et art. 4 corp. et *Psal.* XVIII, com. 7, 8, 9.

bitum est (qu. XCI. art. 4 et XCVIII, art. 5): sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ: ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana; sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem: sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur: ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea, lex vetus dicitur *littera occidens*, ut patet I. Corinth. III: sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundum illud Psalm. CXVIII, 93; *In æternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me*: ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra est, quod dicitur Eccli. XVII, 9: *Addidit illis legis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit eos*: disciplina autem pertinet ad mores, dicit enim Glossa ordin. super illud, Heb. XII, *Omnis disciplina*, etc.: *Disciplina est eruditio morum per difficilia*: ergo lex á Deo data, præcepta moralia continebat (1).

Respondeo dicendum, quod lex vetus continebat præcepta quædam moralia, ut patet Exod. XX: *Non occides*: *Non furtum facies*. Et hoc rationabiliter, nam sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinæ legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. XIII, 19; *Omne animal diligit simile sibi*, impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantnr boni. Unde dicitur, Levit. XIX, 2; *Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum*. Bonitas autem hominis est virtus, *quæ facit bonum habentem*. Et ideo oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari; et hæc sunt moralia legis præcepta.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus distinguitur á lege naturæ, non tanquan ab ea omnino aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quod lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum, quod legi divinæ conveniens erat, ut non solum provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia vero præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ; sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quæ ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum), sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest (ut Deum esse unum), ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus probat in lib. de Spiritu et littera, (cap. 14), etiam littera legis quantum ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, inquantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

---

(1) (CONCLUSIO. *Oportuit in veteri lege ad populi sanctificationem, dari de virtutum actibus præcepta, et hæc sunt præcepta moralia).*

Fundamentali ratione conclusionem probat, ex relatione hominis ad Deum. Amicitia autem hominis ad Deum, et hominis inter se, optime componuntur: et pariter finis legis divinæ ac legis humanæ.

ARTICULUS III.

Utrum lex vetus contineat præcepta cæremonialia præter moralia (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta cæremonialia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum: actus autem humani morales dicuntur, ut supra dictum est (qu. I, art. 3): ergo videtur quod in lege veteri hominibus data non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea, præcepta quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere: sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut Tullius dicit in sua Rhet. (De invent. lib. II), *divinæ naturæ cultum cæremoniamque affert*. Cum igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est (art. præc.), videtur quod præcepta cæremonialia non sint distinguenda a moralibus.

3. Præterea, præcepta cæremonialia esse videntur quæ figurative aliquid significant: sed, sicut Augustinus dicit in II de Doctr. Christ. (cap. 3 et 14,) *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi*: ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est, quod dicitur Deuter. IV. 13: *Decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis, mihique mandavit in illo tempore ut docerem vos cæremonias, et judicia, quæ facere deberetis*: sed decem præcepta legis sunt moralia: ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta cæremonialia (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideo leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum; et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quod videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina e converso homines ad invicem ordinavit, secundum quod conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur; et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere: qui quidem cultus cæremonia vocatur, quasi munia, id est dona *Cereris*, quæ dicebatur Dea frugum, eo quod primo (2) ex frugibus oblationes Deo offerebantur; sive, ut Maximus Valerius refert (lib. I, cap. 1, num. 10), nomen cæremoniæ introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, a quodam oppido juxta Romam, quod *Cære* vocabatur, eo quod Roma capta a Gallis, illic sacra Romanorum oblata sunt et reverentissime habita. Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter *cæremonialia* dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod humani actus se extendunt etiam ad

---

(1) De his etiam infra, art. 4, et 5 corp. et quæst. CI, art. 1, 2 et 4 corp. et quæst. CIII, art. 3 corp. et ad 3, et quæst. CIV, art. 4, et 2-2, quæst. XXII, art. 1 ad 2, et *Quodl.* II, art. 3 corp. et *Quodl.* IV, art. 13 corp.

(1) (Conclusio. *Cum per veterem legem ordinaretur homo in Deum, quod fit non solum interioribus sed et exterioribus actibus necessarium fuit in eo dari præter moralia, alia cæremonialia præcepta, quibus Deo debitus exhiberetur cultus.)*

(2) Al., *prima;* item, *primæ*.

cultum divinum; et ideo etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XCIV, art. 4), præcepta legis naturæ communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturæ, sed de jure positivo; ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ, quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur a præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale; sed determinatio hujus præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta cæremonialia; et ideo præcepta cæremonialia distinguuntur a præceptis moralibus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (de Cœl. Hier. cap. 4), *divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus*. Ipsæ autem similitudines magis movent animum, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideo divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæremonalia.

ARTICULUS IV.

Utrum præter præcepta moralia et cæremonialia, sint etiam præcepta judicialia (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præter præcepta moralia et cæremonialia, non sint aliqua præcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum (lib. VI, cap. 2), quod *in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, et præcepta vitæ significandæ*. Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia, præcepta autem vitæ significandæ sunt cæremonialia: ergo præter hæc duo genera præceptorum, non sunt ponenda in lege alia præcepta judicialia.

2. Præterea, super illud Psalm. CXVIII: A *judiciis tuis non declinavi*, dicit Glossa ord. (Cassiod.): *Id est, ab his quæ constituisti regulam vivendi*: sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia: ergo præcepta judicialia non sunt distinguenda a moralibus.

3. Præterea, judicium videtur esse actus justitiæ, secundum illud Psalm. XCIII, 15: *Quoadusque justitia convertatur in judicium:* sed actus justitiæ, sicut et actus cæterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia: ergo præcepta moralia includunt in se judicialia; et sic non debent ab eis distingui.

Sed contra est, quod dicitur Deut. VI, 1: *Hæc sunt præcepta, et cæremoniæ, atquæ judicia*. Præcepta autem antonomastice dicuntur moralia: ergo præter præcepta moralia et cæremonialia, sunt etiam judicialia (1).

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 2 et 3), ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta; sed oportet quod determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia

---

(1) De his etiam infra, art. 5 corp. et quæst. CI, art. 1 corp. et quæst. CIII, art. 1 corp. et quæst. CIV, art. 1, et 2-2, quæst. LXXVII, art. 1 corp. et quæst. CXXII, art. 1 ad 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 128, et *Quodl.* II, art. 8 corp. et *Quodl.* IV, art. 1 corp.

(1) (CONCLUSIO. *Præter moralia et cæremonialia legis præcepta, superaddita sunt judicialia, veluti quædam justitiæ inter homines servandæ determinationes.)*

principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quam in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia, sic et determinatio communis præcepti de justitia observanda inter homines determinatur per præcepta judicialia. Et secundum hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere; scilicet *moralia*, quæ sunt de dictamine legis naturæ; *cæremonialia*, quæ sunt determinationes cultus divini; et *judicialia*, quæ sunt determinationes justitiæ inter homines observandæ. Unde cum Apostolus Rom. VII dixisset quod *lex est sancta*, subjungit quod *mandatum est justum, et bonum, et sanctum*: *justum* quidem quantum ad judicialia; *sanctum* quantum ad cæremonialia (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); *bonum*, id est, honestum, quantum ad moralia.

Ad primum ergo dicendum, quod tam præcepta moralia, quam etiam judicialia, pertinent ad directionem vitæ humanæ; et ideo utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vitæ agendæ.

Ad secundum dicendum, quod *judicium* significat executionem justitiæ; quæ quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinate. Unde præcepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, inquantum scilicet a ratione derivantur; et in aliquo cum cæremonialibus, inquantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideo quandoque sub judiciis comprehenduntur præcepta judicialia et moralia, sicut dicitur Deuter. V, 1: *Audi, Israel, cæremonias atque judicia*; quandoque vero judicialia et cæremonialia, sicut dicitur Lev. XVIII, 4: *Facietis judicia mea, et præcepta mea servabitis:* ubi *præcepta* ad moralia referuntur, *judicia* vero ad judicialia et cæremonialia.

Ad tertium dicendum quod actus justitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad præcepta judicialia.

ARTICULUS V.

Utrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia, et cæremonialia. Judicialia enim præcepta pertinent ad actum justitiæ, quæ est hominis ad hominem; cæremonialia vero pertinent ad actum religionis, qua Deus colitur: sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitás et aliæ plures, ut supra dictum est (qu. LX, art. 5): ergo præter prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea, Deut. XI, 1, dicitur: *Ama Dominum Deum tuum, et observa ejus præcepta, et cæremonias, et judicia atque mandata*: sed *præcepta* pertinent ad *moralia*, ut dictum est (art. præc.): ergo præter moralia, judicialia et cæremonialia, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur *mandata*.

3. Præterea, Deut VI, 17, dicitur: *Custodi præcepta Domini Dei tui, et testimonia, et cæremonias quas tibi præcepit*: ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Præterea, Psalm. CXVIII, 93, dicitur; *In æternum non obliviscar justificationes tuas*: Glossa interl.: *Id est, legem*: ergo præcepta legis veteris non solum sunt moralia, cæremonialia et judicialia, sed etiam *justificationes*.

Sed contra est, quod dicitur Deut. VI, 1; *Hæc sunt præcepta, cæremoniæ,*

(1) De his etiam supra, art. 4 corp. et *Quodl.* II, art. 8 corp. et *Gal.* V, lect. 3, *Hebr.* VII, lect. 2.

atque judicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis; et hæe ponuntur in principio legis: ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur (1).

Respondeo dicendum, quod in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta, aliqua vero tanquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda; ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis, et ex utilitate impletionis; quæ quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honesti, aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illud Deuteron. VI, 4: *Audi Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est*; et illud Genes. I, 1: *In principio creavit Deus cœlum et terram:* et hujusmodi dicuntur *testimonia*. Oportuit etiam quod in lege proponerentur quædam præmia observantibus legem, et pœnæ transgredientibus, ut patet Deut. XXVIII, 1: *Si audieris vocem Domini Dei tui.... faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, etc.: et hujusmodi dicuntur *justificationes*, secundum quod Deus aliquos juste punit vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt, nisi inquantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum; unum quidem secundum regulam rationis; aliud autem secundum regulam legis determinantis: sicut Philosophus in V Ethic. (cap. 7) distinguit duplex *justum*, scilicet morale et legale. Debitum autem morale est duplex: dictat enim ratio aliquid faciendum vel tamquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tamquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur; et secundum hoc quædam moralium præcise præcipiuntur vel prohibentur in lege, sicut: *Non occides: Non furtum facies*, et hæc proprie dicuntur *præcepta*. Quædam vero præcipiuntur vel prohibentur, non quasi præcise debita, sed propter melius; et ista possunt dici *mandata*, quia quamdam inductionem habent et persuassionem, sicut illud Exod. XXII, 26; *Si pignus acceperis vestimentum a proximo tuo, ante solis occasum reddas ei*, et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit (procem. in Marc.) quod *in præceptis est justitia, in mandatis vero charitas*. Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem divinis ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici possint *testimonia*, inquantum sunt protestationes quædam divinæ justitiæ. Omnia vero præcepta legis possunt dici *justificationes*, inquantum sunt quædam executiones legalis justitiæ: possunt etiam aliter mandata a præceptis distingui, ut *præcepta* dicantur quæ Deus per seipsum jussit, *mandata* autem quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur (1). Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis præcepta continentur sub moralibus, cæremonialibus et judicialibus; alia vero non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est (hic supra).

Ad primum ergo dicendum, quod sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti; et ideo moralia

(1) (CONCLUSIO. *Quævis legis præcepta vel moralia, vel cæremonialia, vel judicialia sunt: si qua vero alia in ea reperiantur, ad hæc reducuntur, vel ad præceptorum observationem spectant.)*

(1) Observandum tamen est, ait Sylvius, quod sicut lex variis vocibus appellata invenitur, ita non raro voces jam dictæ confundantur, et una pro alteris ponatur: quinimo in Ps. CXVIII, decem sunt diversa vocabula, quorum unum in singulis versibus (si 122 excipias) requiritur, quæ omnia legem significant vel præceptum: hæc nimirum, *lex, mandata, testimonia, justificationes, viæ, sententiæ, judicia, sermones, eloquia, verba*.

intantum sunt lege determinabilia, inquantum pertinent ad justitiam, cujus etiam quædam pars est religio, ut Tullius dicit (ubi supra). Unde justum legale non potest esse aliquod præter cæremonialia et judicialia præcepta.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt (in corp.)

ARTICULUS VI.

Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinæ est, ut homines Deo subdat per timorem et amorem; unde dicitur Deut. x, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum?*: sed cupiditas rerum temporalium abducit a Deo; dicit enim Augustinus in lib, LXXXIII Quæst. (qu. 36) quod *venenum charitatis est cupiditas*: ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris; quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum in II Polit. (cap. 7).

2. Præterea, lex divina est excellentior quam lex humana; videmus autem in scientiis, quod quanto aliqua est altior, tanto per altiora media procedit: ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Præterea, id non potest esse præmium justitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter evenit et bonis et malis: sed sicut dicitur Eccle. IX, 2: *Universa æque eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti*: ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ vel præmia mandatorum legis divinæ.

Sed contra est, quod dicitur Isa I, 19: *Si volueritis, et audieritis me, bona terræ comedetis: quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per pœnas et præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quod media proponuntur auditori secundum ejus conditionem. Unde sicut oportet ordinate in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat, ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in ejus affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis. Dictum est autem supra (qu. XCVIII, art. 1, 2 et 3), quod lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum; et ideo populus ille comparatur puero sub pædagogo existenti, ut patet Galat. III. Perfectio autem hominis est, ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit Philip. III, 13: *Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea quæ priora sunt me exten-*

(1) De his etiam supra, quæst. XCI, art. 5 corp. et infra, quæst. CVII, art. 1 ad 2, et *Sent.* III, dist. 4, art. 2 corp. et art. 4; et *Rom.* VIII, lect. 3, et cap. 10, et II *Cor.* XI, lect. 6.

(1) (CONCLUSIO. *Congruit veteri legi, ut per temporales promissiones et comminationes manu duceret homines ad Deum, qui temporalibus et terrenis affecti erant.*)

do..... Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus. Imperfectorum autem est quod temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum: perversorum autem est quod in temporalibus bonis finem constituant. Unde legi veteri conveniebat, ut per temporalia quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditas qua homo constituit finem in temporalibus bonis, est charitatis venenum; sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud Psalm. XLVIII, 19: *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.*

Ad secundum dicendum, quod lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis; lex vero divina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum; et in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum, quod, sicut patet historias veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiu legem observabant; et statim declinantes a præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares, etiam justitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu temporalium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur; aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, et a Deo elongatum, secundum quod dicitur (Isai. XXIX, 13): *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longe est a me.*

QUÆSTIO C.

DE PRÆCEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS.—(In duodecim articulos divisa.)

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis, et primo de præceptis moralibus; secundo de cæremonialibus; tertio de judicialibus.

Circa primum quæruntur duodecim: 1.° Utrum omnia præcepta veteris legis sint de lege naturæ.—2.° Utrum præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum.—3.° Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi.—4.° De distinctione præceptorum Decalogi.—5.° De numero eorum.—6.° De ordine.—7.° De modo tradendi ipsa. - 8.° Utrum sint dispensabilia.—9.° Utrum modus observandi virtutem cadat sub præcepto.—10.° Utrum modus charitatis cadat sub præcepto.—11.° De distinctione aliorum præceptorum moralium.—12.° Utrum præcepta moralia veteris legis justificent.

ARTICULUS I.

Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccli. XVII, 9: *Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos*: sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eo quod lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur: ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea, lex divina perfectior est quam lex humana: sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege na-

(1) De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 3 ad 2, et art. 4 corp. et infra, quæst. CIV, art. 2 corp. et *Marc.* XIII, com. 2.

turæ, quod patet ex hoc quod lex naturæ est eadem apud omnes, hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos: ergo multo fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides; unde etiam dicitur Gal. v, 6, quod *fides per dilectionem operatur*: sed fides non continetur sub lege naturæ, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem: ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. II, 14, quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*; quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores: ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ (1).

Respondeo dicendum, quod præcepta moralia a cæremonialibus et judicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt, mali autem qui a ratione discordant. Sicut autem omne judicium rationis speculativæ procedit a naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne judicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est (qu. XCIV, art. 2 et 4), ex quibus diversimode procedi potest ad judicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeo explicita, quod statim cum modica consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quædam vero sunt ad quorum judicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quædam vero sunt ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda. Sic igitur patet quod cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ judicium aliqualiter a naturali ratione derivatur, necesse est, quod omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimode. Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda, sicut; *Honora patrem tuum, et matrem*, et: *Non occides; non furtum facies*: et hujusmodi sunt absolute de lege naturæ. Quædam vero sunt quæ subtiliori consideratione rationis a sapientibus judicantur esse observanda; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplina, qua minores a sapientibus instruantur, sicut illud: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et alia hujusmodi. Quædam vero sunt ad quæ judicanda ratio humana indiget instructione divina, per quam erudimur de divinis (1), sicut est illud: *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem; non assumes nomen Dei tui in vanum.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

---

(1) (CONCLUSIO. *Præcepta moralia, cum de his sint quæ, quatenus ad bonos mores pertinent, humanæ rationi conveniunt, cujus judicium a ratione naturali aliquo modo derivatur, necesse est illa omnia ad legem naturæ aliquo modo pertinere.*)

(1) Ea pertinent tamen ad legem naturæ, quatenus omne id dicitur juris naturæ, quod secundum se est rectæ rationi consentaneum, etiamsi fortase non per lumen naturale innotescere possit. (Drioux).

ARTICULUS II.

Utrum præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis *justificatio* nominatur, secundum illud Psalm CXVIII, 8; *Justificationes tuas custodiam*: sed justificatio est executio justitiæ: ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus justitiæ.

2. Præterea, id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti: sed ratio debiti non pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam justitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum: ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solum de actibus justitiæ.

3. Præterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus in lib. v Etymolog. (cap. 21): sed inter virtutes sola justitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 1 et 2): ergo præcepta moralia sunt solum de actibus justitiæ.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. de Parad. (cap. 8), quod *peccatum est transgressio legis divinæ, et cœlestium inobedientia mandatorum*: sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum: ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum (2).

Respondeo dicendum, quod, cum præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est (qu. XC, art. 2), necesse est quod præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum. Unde Philosophus in III Polit. (cap. 9), docet quod alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur a rege, et alias in ea quæ regitur per populum, vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ, quæ est proprie directiva communitatis humanæ. Et ideo lex humana non proponit præcepta, nisi de actibus justitiæ; et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi inquantum assumunt rationem justitiæ, ut patet per Philosophum in v Ethic. (cap. 1). Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in præsenti, vel in futura vita. Et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines bene ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in qua est Dei imago; et ideo lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis bene ordinata est. Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant bene actus rationis in seipsis, virtutes autem morales ordinant bene actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideo manifestum est, quod lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quod quædam sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti; quædam vero quæ perti-

---

(1) De his etiam supra, quæst. XLIX, art. 3 ad 2, et art. 4 corp. et infra, quæst. CIV, art. 1 corp. et *Math.* XXIII, corp. 2.

(2) (CONCLUSIO. *Moralia præcepta, cum ordinent rationem humanam ad Deum, cumque per omnium virtutum actus id contingat, sunt de omnium virtutum actibus; licet quædam sine quibus ordo virtutis potest observari, sub consilii admonitione tantummodo cadant.)*

nent ad bene esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum, quod adimpletio mandatorum legis, etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, inquantum justum est ut homo obediat Deo, vel etiam inquantum justum est quod omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur.

Ad secundum dicendum, quod justitia proprie dicta attendit debitum unius hominis ad alium: sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem; et secundum rationem hujus debiti Philosophus assignat in V Ethic. (cap. ult.) quamdam justitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

ARTICULUS III.

Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia præcepta moralia veteris legis reducantur ad decem præcepta Decalogi. Prima enim et principalia legis præcepta sunt: *Diliges Dominum Deum tuum, et diliges proximum tuum*, ut habetur Matth. XXII, 37: sed ista duo non continentur in præceptis Decalogi: ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis Decalogi.

2. Præterea, præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, sed potius e converso: sed inter præcepta Decalogi est unum cæremoniale, scilicet; *Memento ut diem sabbati sanctifices*: ergo præcepta moralia non reducuntur ad omnia præcepta Decalogi.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum: sed inter præcepta Decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus justitiæ, ut patet discurrenti per singula: ergo præcepta Decalogi non continent omnia præcepta moralia.

Sed contra est, quod super illud, Matth. V: *Beati estis, cum maledixerint*, etc., dicit Glossa ordin., quod *Moyses decem præcepta proponens, postea per partes explicat*: ergo omnia præcepta legis sunt quædam partes præceptorum Decalogi (1).

Respondeo dicendum, quod præcepta Decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc quod præcepta Decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia vero præcepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo præcepta ad Decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum a Deo. Hujusmodi vero sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modica consideratione; et iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusa innotescunt. Inter præcepta ergo Decalogi non computantur duo genera præceptorum: illa scilicet quæ sunt prima et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quod sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quod homo nulli debet malefacere, et alia hujusmodi; et iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire; hæc enim proveniunt a Deo ad populum, mediante disciplina sapientum. Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis Decalogi, sed diversimode: nam illa quæ sunt prima et communia, continentur in eis sicut principia in con-

(1) De his etiam infra, art. 2, et 2-2, quæst. CXXII, art. 6, et 9 ad 2, et *Sent.* III, dist. 37, art. 2, quæst. I corp. et IV. per tot. et, *De Malo*, quæst. XIV, art. 2 ad 14, et *Quodl*, VII, art. 17 ad 8.

(1) (CONCLUSIO. *Omnia moralia legis præcepta ad decem Decalogi aliqua ratione reduci possunt).*

clusionibus proximis; illa vero quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis e converso sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa duo præcepta sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel per fidem; et ideo omnia præcepta Decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum, quod præceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, inquantum scilicet per hoc præcipitur quod homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud Psalm. XLV, 11: *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus*; et secundum hoc inter præcepta Decalogi computatur, non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est cæremoniale.

Ad tertium dicendum, quod ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quam in justitia; et ideo præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus justitiæ; et propter hoc actus justitiæ specialiter cadunt sub præceptis Decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

ARTICULUS IV.

Utrum præcepta Decalogi convenienter distinguantur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter præcepta Decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus a fide: sed præcepta dantur de actibus virtutum, et hoc quod dicitur in principio Decalogi: *Non habebis deos alienos coram me*, pertinet ad fidem; quod autem subditur: *Non facies sculptile*, etc., pertinet ad latriam: ergo duo sunt præcepta, et non unum, sicut Augustinus dicit. (quæst. LXXI in Exod.).

2. Præterea, præcepta affirmativa in lege distinguuntur a negativis, sicut: *Honora patrem et matrem*, et: *Non occides*: sed hoc quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus*, est affirmativum, quod autem subditur: *Non habebis deos alienos coram me*, est negativum: ergo sunt duo præcepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit (loc. cit.).

3. Præterea, Apostolus Rom. VII, 7, dicit: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces*; et sic videtur quod hoc præceptum: *Non concupisces*, sit unum præceptum: non ergo debuit distingui in duo.

Sed contra est auctoritas Augustini in Glossa super Exod. (loc. cit.), ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum (1).

Respondeo dicendum, quod præcepta Decalogi diversimode a diversis distiguuntur; Hesychius enim (Levit. XXVI, lib. 7 Comm. cap. 26), super illud: *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis, quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, ut primum sit: *Ego sum Dominus Deus tuus*: secundum sit: *Non habebis deos alienos coram me*; et sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus (Oseæ X), super illud: *Propter duas iniquitates tuas*. Tertium vero præceptum esse dicit: *Non facies tibi sculptile;* quartum vero: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Pertinentia vero ad proximum dicit esse sex; ut primum sit: *Honora patrem et matrem tuam*; secundum: *Non occides*; tertium: *Non mœchaberis*; quartum: *Non furtum facies*; quintum: *Non falsum testimonium*

(1) De his etiam infra, art. 5, et *Sent.* III, dist. 17, in exp. litt. princ.

(1) (CONCLUSIO. *Præceptorum Decalogi tria hominem ad Deum ordinant, septem vero reliqua ad proximum.*)

dices; sextum: *Non concupisces*. Sed primo hoc videtur inconveniens quod præceptum de observatione sabbati præceptis Decalogi interponatur, si nullomodo ad Decalogum pertineat. Secundo, quia cum scriptum sit. (Math. VI. 24): *Nemo potest duobus dominis servire*, ejusdem rationis esse videtur, et sub eodem præcepto cadere: *Ego sum Dominus Deus tuus*, et: *Non habebis deos alienos*. Unde Origenes (hom. VIII in Exod.), distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum ponit ista duo pro uno præcepto; secundum vero ponit: *Non facies sculptile*; tertium vero: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; quartum: *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Alia vero sex ponit, sicut Hesychius. Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. XXV), convenientius Augustinus (loc. sup. cit.) ponit sub uno præcepto: *Non habebis deos alienos*; et: *Non facies sculptile*. Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis*. Concupiscentia autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum*. Unde etiam Augustinus (ibid.) ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam et uxorem alienam; et sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum; et hoc melius est.

Ad primum ergo dicendum, quod latria non est nisi quædam protestatio fidei: unde non sunt alia præcepta danda de latria, et alia de fide. Potius tamen sunt aliqua præcepta danda de latria quam de fide, quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta Decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent; ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut dicitur ad Hebr. XI, 6: et ideo non indiget alia promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad secundum dicendum, quod præcepta affirmativa distinguuntur a negativis, quando unum non comprehenditur in alio; sicut in honoratione parentum non includitur quod nullus homo occidatur, nec e converso; et propter hoc dantur diversa præcepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel e converso, non dantur super hoc diversa præcepta; sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est, *Non furtum facies*, et de hoc quod est; *conservare rem alienam*, vel *restituere eam*, et eadem ratione non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, et de hoc quod non credatur in alienos deos.

Ad tertium dicendum, quod omnis concupiscentia convenit in una communi ratione; et ideo Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideo Augustinus (loc. cit.) distinguit diversa præcepta de non concupiscendo; differunt enim specie concupiscentiæ secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit in X Ethic. (cap. 5).

ARTICULUS V.

Utrum præcepta Decalogi convenienter enumerentur (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter præcepta Decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit in lib. de Parad.

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 37, art. 2, quæst. II, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 120 fin. et 142.

(cap. 8), est *transgressio legis divinæ et cœlestium inobedientia* mandatorum: sed peccata distinguuntur per hoc quod homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum: cum igitur in præceptis Decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum, videtur quod insufficiens sit enumeratio præceptorum Decalogi.

2. Præterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitatum, et immolatio sacrificiorum: sed inter præcepta Decalogi est unum pertinens ad observantiam sabbati: ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea, sicut contra Deum peccare contingit perjurando, ita etiam blasphemando, vel alias contra doctrinam divinam mentiendo: sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cum dicitur; *Non assumes nomen Dei tui in vanum*: ergo peccatum blasphemiæ et falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto Decalogi prohiberi.

4. Præterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios; mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur: sed præcepta Decalogi ordinantur ad charitatem, secundum illud I. Timoth. I, 5; *Finis præcepti charitas est*: ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios, et alios proximos.

5. Præterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere: sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cum dicitur: *Non mœchaberis: Non furtum facies*; et seorsum peccatum cordis, cum dicitur: *Non concupisces rem proximi tui*, et: *Non concupisces uxorem proximi tui*: ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Præterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis: sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cum dicitur; *Non concupisces:* ergo etiam aliqua præcepta in Decalogo debuerunt poni per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis: non ergo videtur quod convenienter decem præcepta Decalogi enumerentur.

Sed contra est, quod dicitur Deuteron. IV, 14: *Ostendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretis, et decem verba quæ scripsit in duabus tabulis lapideis* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 2), sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam, ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliqua communitate bene commoretur, duo requiruntur: quorum primum est, ut bene se habeat ad eum qui præest communitati; aliud autem est, ut homo bene se habeat ad alios communitatis consocios et compartícipes. Oportet igitur quod in lege divina primo ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo. Principi autem communitatis tria debet homo; primo fidelitatem, secundo reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit, ut honorem principatus ad alium non deferat, et quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cum dicitur; *Non habebis*

---

(1) (Conclusio. *Convenienti quodam numero tradita sunt hominibus in veteri lege decem præcepta, quibus in Deum, et proximum disponerentur.)*

deos alienos. Reverentia autem ad dominum requirit, ut nihil injuriosum in eum committatur, et quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est: *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum*. Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi; et ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum. Ad proximos autem aliquis bene se habet et specialiter, et generaliter: specialiter quidem quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat, et quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum: generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem infertur nocumentum proximo; quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personæ, et hoc prohibetur per hoc quod dicitur; *Non occides:* quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem prolis, et hoc prohibetur,cum dicitur; *Non mœchaberis:* quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque, et quantum ad hoc dicitur; *Non furtum facies*. Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur; *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*. Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur; *Non concupisces*. Et secundum hanc etiam differentiam possent distingui tria præcepta ordinantia in Deum: quorum primum pertinet ad opus, unde ibi dicitur: *Non facies sculptile*. Secundum ad os, unde dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*. Tertium pertinet ad cor, quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum. Vel secundum Augustinum (conc. 1 in Psalm. XXXII), per primum præceptum reveremur unitatem primi principii, per secundum veritatem divinam, per tertium ejus bonitatem, qua sanctificamur, et in qua quiescimus sicut in fine (1).

Ad primum ergo potest responderi dupliciter. Primo quidem, quia præcepta Decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum; non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigebat, vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi; in hoc enim homo vere se diligit quod se ordinat in Deum. Et ideo in præceptis Decalogi ponuntur solum præcepta pertinentia ad proximum et ad Deum.— Aliter potest dici quod præcepta Decalogi sunt illa quæ immediate populus recipit a Deo; unde dicitur Deuter. x, 4; *Scripsit in tabulis juxta id quod prius scripserat, verba decem, quæ locutus est ad vos Dominus*. Unde oportet præcepta Decalogi talia esse quæ statim in mentem populi cadere possint. Præceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, et præcipue fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quæ pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quæ ad ipsum pertinent. Et ideo præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad ipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum: unde non pertinent ad Decalogum.

---

(1) Hæc tria præcepta sic tribus personis divinis appropriantur. Nam in Deo Patre primo apparet unitas quæ primo præcepto commendatur; Filius est veritas quam nobis commendat secundum præceptum, prohibens juramenti falsitatem; Spiritus est sanctificatio quam imperat tertium præceptum.

Ad secundum dicendum, quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem alicujus divini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati; et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda, primum et præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde Exod. xx, 11, pro ratione hujus præcepti ponitur: *Sex enim diebus fecit Deus cœlum et terram*, etc. Inter omnia autem futura beneficia quæ erant præfiguranda, præcipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in præsenti per gratiam vel in futurp per gloriam, quæ etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur Isa. LVIII, 13: *Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum.* Hæc enim beneficia primo et principaliter sunt in mente hominum, maxime fidelium. Aliæ vero solemnitates celebrantur propter aliqua particularia beneficia temporaliter transeuntia; sicut celebratio Phase propter beneficium præteritæ liberationis ex Ægypto, et propter futuram passionem Christi, quæ temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideo, prætermissis omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter præcepta Decalogi.

Ad tertium dicendum, quod sicut Apostolus dicit ad Hebr. VI, 16: *Homines per majorem se jurant; et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem est juramentum.* Et ideo quia juramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum specialiter præcepto Decalogi prohibetur (1). Peccatum vero falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos; unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta Decalogi; quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur; *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, prohiberetur falsitas doctrinæ; una enim Glossa exponit: *Non dices Christum esse creaturam.*

Ad quartum dicendum, quod statim ratio naturalis homini dictat quod nulli injuriam faciat; et ideo præcepta Decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quod aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeo est manifestum, quod nulla tergiversatione potest negari, eo quod pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinæ; et ideo non ponitur sub præcepto Decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus; parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius e converso; filius etiam est aliquid patris, et patres amant filios *ut aliquid ipsorum*, sicut dicit Philosophus in VIII Ethic. (cap. 12). Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta Decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad quintum dicendum, quod delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter seipsa appetibilia, inquantum habent rationem boni delectabilis vel utilis; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum seipsa horribilia, (quia proximus et veritas naturaliter amantur), et non de-

---

(1) Ita cum theologis et Nicolai edit. Patav. an. 1712. Cod. Alcan. aliique edit. Rom. et Patav. an. 1698: *Propter hoc prohibitio inordinationis circa juramentum specialiter præcepto Decalogi prohibetur?*—Madalena legendum conjectat, *perhibetur*, pro, *prohibetur*.

siderantur nisi propter aliud; et ideo non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XXIII, art. 1), omnes pasiones irascibilis derivantur a passionibus concupiscibilis; et ideo in præceptis Decalogi, quæ sunt quasi prima elementa legis, non erat mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter ordinentur decem præcepta Decalogi (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ordinentur decem præcepta Decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse prævia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus, secundum illud I Joan. IV, 20: *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?*: sed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei, septem vero alia ad dilectionem proximi: ergo inconvenienter præcepta Decalogi ordinantur.

2. Præterea, per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum; per præcepta vero negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundum Boetium, in commento Prædicamentorum, *prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes*: ergo inter præcepta pertinentia ad proximum, primo ponenda fuerunt præcepta negativa quam affirmativa.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus hominum: sed prior est actus cordis quam oris, vel exterioris operis: ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiscendo, quæ pertinent ad cor, ultimo ponuntur.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. XIII, 1: *Quæ a Deo sunt, ordinata sunt*: sed præcepta Decalogi sunt immediate data a Deo, ut dictum est (art. 3): ergo convenientem ordinem habent (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (ibid.), præcepta Decalogi dantur de his quæ statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem, quod tanto aliquid magis a ratione suscipitur, quanto contrarium est gravius et magis repugnans rationi. Manifestum est autem, quod cum rationis ordo a fine incipiat, maxime est contra rationem ut homo inordinate habeat se circa finem. Finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus: et ideo primo oportuit per præcepta Decalogi hominem ordinare ad Deum, cum ejus contrarium sit gravissimum; sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quod miles subdatur duci, et hujus contrarium est gravissimum; secundum vero ut aliis coordinetur.—Inter ipsa autem per quæ ordinamur in Deum, primum occurrit quod homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est, quod ei reverentiam exhibeat; tertium autem est, quod etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci; et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.—In præceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est, quod magis repugnant rationi et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor: et ideo inter præcepta ordinantia ad proximum primo ponitur præ-

(1) De his etiam infra *Sent.* III, dist. 37, art. 2, quæst. III.

(1) (CONCLUSIO. *Debito et convenienti ordine decem Decalogi præcepta disposita sunt).*

ceptum pertinens ad parentes. Inter alia vero præcepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum; gravius est enim et magis rationi repugnans peccare opere quam ore, et ore quam corde; et inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quam adulterium per quod impeditur certitudo prolis nascituræ; et adulterium gravius est quam furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis secundum viam sensus proximus sit magis notus quam Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit (2-2, qu. XXV, art. 1, et XXVI, art. 2): et ideo præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio; et ideo convenienter post præcepta pertinentia ad Deum ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam. Etsi enim in executione operis prius extirpanda sint vitia quam inserendæ virtutes, secundum illud Ps. XXXIII, 15; *Declina a malo, et fac bonum*; et Isai. I, 16; *Quiescite agere perverse, discite bene facere;* tamen in cognitione prior est virtus quam peccatum, quia *per rectum cognoscitur obliquum*, ut dicitur in I de Anima, (text. 85). Per legem autem cognitio peccati habetur, ut Rom. V dicitur; et secundum hoc præceptum affirmativum debuisset primo poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quæ supra posita est (in corp.); quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ sunt *primæ tabulæ*, ultimo ponitur præceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum, quod etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posterius cadit in ratione.

ARTICULUS VII.

Utrum præcepta Decalogi convenienter tradantur (1).

Ad septimum sic proceditur.1. Videtur quod præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum; præcepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum: sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia: ergo in qualibet materia, de qua ordinat præceptum Decalogi, debuit poni præceptum affirmativum et negativum; inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa, et quædam negativa.

2. Præterea, Isidorus dicit in lib. II Etymol. (cap. 10), quod *omnis lex ratione constat*: sed omnia præcepta Decalogi pertinent ad legem divinam: ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio præcepto.

3. Præterea, per observantiam præceptorum meretur aliquis præmia a Deo: sed divinæ promissiones sunt de præmiis præceptorum: ergo promissio debuit poni in omnibus præceptis, et non solum in primo et quarto.

4. Præterea, lex vetus dicitur *lex timoris*, inquantum per comminationes pœnarum inducebat ad observationes præceptorum: sed omnia præcepta Decalogi pertinent ad legem veterem: ergo in omnibus debuit poni comminatio pœnæ, et non solum in primo et secundo.

5. Præterea, omnia præcepta Dei sunt in memoria retinenda; dicitur enim Proverb. III, 3: *Describe ea in tabulis cordis tui*: inconvenienter ergo in solo tertio præcepto fit mentio de

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 27, art. 2, quæst. I.

memoria; et ita videntur præcepta Decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est, quod dicitur Sap. XI, 21, quod *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensura:* multo magis ergo in præceptis suæ legis congruum modum tradendi servavit (1).

Respondeo dicendum, quod in præceptis divinæ legis maxima sapientia continetur; unde dicitur Deut. IV, 6: *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis.* Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere: et ideo manifestum esse debet quod præcepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum, quod semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi, non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim; *Si est album, non est nigrum*; non autem sequitur, *si non est nigrum, ergo est album*; quia ad plura sese extendit negatio quam affirmatio. Et inde est etiam quod *non esse faciendam injuriam,* quod pertinet ad præcepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quam *esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur.* Inest autem primo dictamen rationis, quod homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis a quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in VIII Ethic. (cap. ult.): et ideo sola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum, quod illa præcepta quæ sunt pure moralia, habent manifestam rationem; unde non oportuit quod in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur cæremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto: *Non facies sculptile*; et in tertio præcepto determinatur dies sabbati; et ideo utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum, quod homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant; et ideo in illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia vero parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas; et ideo præcepto de honore parentum additur promissio; similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ; quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas quam homines credunt se posse consequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad quartum dicendum, quod pœnæ præcipue necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in X Ethic. (cap. ult.); et ideo illis solis præceptis legis additur comminatio pœnarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; et similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti; et ideo primis duobus præceptis adjungitur comminatio.

Ad quintum dicendum, quod præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti; et ideo specialiter in eo fit mentio de memoria. Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adjunctam, quæ non est de lege naturæ; et ideo hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

---

(1) (Conclusio. *Convenientissime tradita sunt decem legis præcepta, cum ex divina processerint sapientia).*

Hi articuli directe inserviunt ad ostendendam excellentiam Decalogi: nam, etsi supponeretur non esse datum a Deo, talem sapientiam, ordinatamque dispositionem exhibet, ut omnes humanas legislationes excedat.

ARTICULUS VIII.

Utrum præcepta Decalogi sint dispensabilia (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta Decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim Decalogi sunt de jure naturali: sed jus naturale in aliquibus deficit et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit in v Ethic. (cap. 7): defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est (qu. XCVI, art. 6, et XCVII, art. 4): ergo in præceptis Decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus: sed homo potest dispensare in præceptis legis quam homo statuit: ergo cum præcepta Decalogi sint instituta a Deo, videtur quod Deus in eis possit dispensare: sed prælati vice Dei funguntur in terris; dicit enim Apostolus, II ad Cor. II, 10: *Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in persona Christi*: ergo etiam prælati possunt in præceptis Decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta Decalogi continetur prohibitio homicidii: sed in isto præcepto videtur dispensari per homines; puta cum secundum præceptum legis humanæ homines licite occiduntur, puta malefactores, vel hostes: ergo præcepta Decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta Decalogi: sed in hoc præcepto fuit dispensatum; dicitur enim I Machab. II, 41: *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello, die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* ergo præcepta Decalogi sunt dispensabilia.

Sed contra est, quod Isa. XXIV, 5 quidam reprehenduntur de hoc quod *mutaverunt jus, dissipaverunt fœdus sempiternum;* quod maxime videtur intelligendum de præceptis Decalogi: ergo præcepta Decalogi mutari per dispensationem non possunt (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XCVI, art. 6, et XCVII, art. 4), tunc in præceptis debet fieri dispensatio quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primo quidem et principaliter ad bonum commune; secundo autem ad ordinem justitiæ et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur quæ contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem justitiæ et virtutis, hujusmodi præcepta continent intentionem legislatoris, et ideo indispensabilia sunt; puta si poneretur hoc præceptum in aliqua communitate, quod nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quod nullus faceret aliquid injuste vel male, hujusmodi præcepta essent indispensabilia: sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus præceptis dispensatio posset fieri, inquantum per omissionem hujusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret

(1) De his etiam supra, quæst. XCIX, art. 5 corp. et 2-2, quæst. CIV, art. 4 ad 2, et *Sent.* I, dist. 47, art. 4 corp. et III, dist. 37, art. 4, et IV, dist. 17, quæst. III, art. 1, quæst. V et *De Malo*, quæst. III, art. 1 ad 7, et quæst. XV, art. 4 ad 8.

(1) (CONCLUSIO. *Cum decem præcepta disponant homines ad bonum simpliciter et ad proximum in hoc eodem ordine, indispensalia simpliciter sunt.)*

Vide quæ supra notata sunt qu. XCIV. art. 5. Sententia divi Thomæ, formaliter et proprie loquendo, vera est. Quia

præjudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legislatoris, puta si ad conservationem reipublicæ statueretur in aliqua civitate quod de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majorem utilitatem.—Præcepta autem Decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei Nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est: præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem justitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum: secundum hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta Decalogi. Et ideo præcepta Decalogi sunt omnino indispensabilia

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non loquitur de justo naturali, quod continet ipsum ordinem justitiæ, hoc enim nunquam deficit, scilicet justitiam esse servandam; sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis justitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Apostolus dicit, II ad Timoth. II, 13: *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest:* negaret autem seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret, cum ipse sit sua justitia: et ideo in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinate se habere ad Deum vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his secundum quæ homines ad invicem ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod occisio hominis prohibetur in Decalogo, secundum quod habet rationem indebiti: sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quod licite homo indebite occidatur: sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum: unde hoc non contrarietur præcepto Decalogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto Decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit in I de Libero Arbit. (cap. 4). Et similiter cum alicui auferatur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quæ præcepto Decalogi prohibentur: et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententia Dei. Similier et Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ et mortis; ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiæ si homo sit executor aucto-

---

vero negare non possumus Deum aliquando efficere ut actus illi materiales liceant, qui alias, non interveniente Deo ipso et ejus potestate, licite fieri non possint, ideo ut intelligatur hoc quomodo fiat, et cur illa non sit nec appelletur dispensatio, oportet distinguere in Deo varias rationes. Est enim supremus legislator: unde habet ut possit nova et varia præcepta imponere. Est etiam supremus Dominus qui potest dominia mutare vel concedere: Est item supremus judex qui potest punire vel unicuique reddere quod ei debetur. Dispensatio ergo proprie pertinet ad Deum sub prima consideratione, quia ejusdem potestatis est tollere et condere legem: itaque ut intelligatur Deus dispensare, oportet ut utendo sola illa jurisdictione, et non adjungendo potestatem dominativam per quam res ipsas immutet, licere faciat quod antea non licebat: nam si per dominium suum mutet humanum, hoc non erit dispensare, sed tollere materiam legis, ut ex superioribus constat. Quoties ergo Deus facit licitum actum, qui jure naturæ videbatur prohibitus, nunquam id facit ut purus legislator, sed utendo alia potestate, et ideo non dispensat. (Suarez).

ritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est mœchatus nec fornicatus; quia accesit ad eam quæ sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa Decalogi, quantum ad rationem justitiæ quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non), hoc quidem est mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quæ a solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis hujusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quæ sunt commissa hominum jurisdictioni; quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum, quod illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat Matth. XII.

ARTICULUS IX.

Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis juste operetur justa, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus: sed Deuteron XV, 20, præcipitur: *Juste quod justum est exequeris* (1): ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2 Præterea, illud maxime cadit sub præcepto, quod est de intentione legislatoris: sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter, ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in II Ethic. (cap. 1); virtuosi autem est virtuose agere: ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea, modus virtutis proprie esse videtur ut aliquis voluntarie et delectabiliter operetur: sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ, dicitur enim Psalm. XCIX, 1; *Servite Domino in lætitia;* et II. ad Corinth. IX, 7; *Non ex tristitia, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus*; ubi Glossa dicit: *Quidquid boni facis, cum hilaritate fac; et tunc bene facis; si autem cum tristitia facis, fit de te, non tu facis*: ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum in II Ethic. (cap. 4): quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam: sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem: non ergo modus virtutis cadit sub præcepto (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 3), præceptum legis habet vim coactivam; illud ergo directe cadit sub præcepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum pœnæ, ut dicitur in X Ethic. (cap. ult.): nam illud pro-

---

(1) De his etiam supra. quæst. XCVI, art. 3 ad 2, et 2-2, quæst. XLIV, art. 4 ad 1, et art. 8 corp. et *Sent.* II, dist. 28, art. 3 corp. et IV, dist, 15, quæst. III, art. 4, quæst. I ad 3, et *De Malo*, quæst. 2, art. 4 ad 7.

(1) Vulgata, *persequeris.*

(2) (Conclusio. *Modus virtutis respiciens intellectum et voluntatem hominis, sub legis divinæ præceptis cadit, non autem modus respiciens habitum).*

Sensus, est, an lex præcipiens actum

prie cadit sub præcepto legis, pro quo pœna legis infligitur. Ad instituendam autem pœnam aliter se habet lex divina, et aliter lex humana: non enim pœna legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare, quia ex judicio lex punit. Homo autem, qui est legis lator humanæ, non habet judicare nisi de exterioribus actibus, quia *homines vident ea quæ parent*, ut dicitur I. Reg. XVI, 7: sed solius Dei, qui est lator legis divinæ, est judicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud Psalm. VII, 11; *Scrutans corda et renes Deus*.

Secundum hoc igitur dicendum est, quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur a lege humana et divina; quantum ad aliquid autem a lege divina, sed non a lege humana; quantum ad aliquid vero nec a lege humana, nec a lege divina. Modus autem virtutis in tribus consistit, secundum Philosophum in II Ethic. (cap. 4). Quorum primum est, *si aliquis operetur sciens*. Hoc autem dijudicatur et a lege divina, et a lege humana; quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua dijudicantur ad pœnam vel ad veniam, tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam. Secundum autem est *ut aliquis*

---

virtutis, etiam præcipiat modum illius, ita ut, subditi non solum teneantur facere opus virtutis quoad substantiam, sed etiam debeant facere illud eo modo qui ad virtutem pertinet. Tres autem modos virtutis S. Doctor in textu assignat. Modus legis, ut quis agat scienter et voluntarie, cadit sub præcepto: nam quod per legem præcipitur, non potest impleri nisi per actum humanum; atqui actus non est humanus, nisi fiat scienter et deliberate; ergo. Hinc præcepto audiendi Missam non satisfacit, qui ebrius aut dormiens illam audit. Non est autem sensus quod requiratur scientia legis aut præcepti, sed quod necessaria sit scientia operis, alioquin homo non ageret libere, siquidem nullam inesset in eo cognitio.

An modus legis, ut quis agat cum intentione implendæ legis, cadat sub præcepto, sic respondendum est. Vel lex est negativa, vel affirmativa: si sit negativa, talis modus non cadit sub præcepto, fatentibus omnibus, quia per legem negativam prohibetur unice ne quis sciens aut volens faciat id quod est prohibitum, v. gr. ne quis furetur; atqui sine intentione legis implendæ, potest quis non facere sciens et volens id quod per legem prohibetur: ergo, etc. Sic, qui non furatur, quia non cogitat de furto, tam implet præceptum non furandi, quam qui non furatur, quia cogitat furtum esse prohibitum.—Si vero lex sit affirmativa, quidam requirunt intentionem, saltem interpretativam, ex axiomate: *Actus hominis ultra intentionem ejus non operantur;* ergo, inquiunt, ut quis legis satisfaciat, necesse est ut agat ex intentione legis implendæ; talis enim actus debet esse actus obedientiæ. Ita Charmes cum Medina, Ledesma, etc.—Sed verius dicendum est, ad legem implendam non requiri intentionem satisfaciendi: ratio est, quia præceptum non obligat ad obedientiam formalem, id est, ut res fiat quia præcipitur, sed solum ad materialem, hoc est, ut fiat quod præcipitur. Imo nec obstat intentio contraria non satisfaciendi, modo actus ponatur modo humano ac libero, ut sapienter docent Antoine, Tournely, Croix, Lessius et alii communissime. Ratio est, quia præceptum solum jubet rem faciendam, qua semel ergo posita, jam non est in potestate operantis, ut lex non dicatur impleta. Peccabit tamen iste, non quia frangit præceptum positivum humanum, sed quia operatur contra præceptum naturale, prohibens habere animum non adimplendi præceptum, nisi habuerit intentionem aliter satisfaciendi, ut non incurrat censuras, si quæ sint latæ contra transgressores legis.—Ad adversariorum rationem, respondetur illam procedere solum in iis quæ pendent a voluntate operantis; ut sunt vota, juramenta, ut mox dicemus, etc.; non vero in iis quæ pendent a voluntate legislatoris.

operetur volens vel eligens et propter hoc eligens, in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est (qu. VIII et XII). Et ista duo non dijudicat lex humana, sed solum divina; lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit; punit autem eum lex divina, secundum illud Matth: V, 22: *Qui irascitur fratri suo, reus erit judicio.* Tertium autem *ut firmiter et immobiliter habeat et operetur;* et ista firmitas proprie pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ, neque legis humanæ; neque enim ab homine, neque a Deo punitur tanquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum, quod modus faciendi actum justitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem juris, non autem quod fiat ex habitu justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod intentio legislatoris est de duobus: de uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere, et hoc est virtus; aliud autem est de quo intendit præceptum ferre, et hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, et id de quo præceptum datur; sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod operari sine tristitia opus virtutis, cadit sub præcepto legis divinæ; quia quicumque cum tristitia operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitia vel hilaritate, quodammodo cadit sub præcepto; scilicet secundum quod sequitur delectatio ex dilectione Dei et proximi, quæ cadit sub præcepto, cum amor sit causa delectationis, et quodammodo non, secundum quod delectatio consequitur habitum. *Delectatio enim operis est signum habitus generati*, ut dicitur in II Ethic. (cap. 2). Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitus.

ARTICULUS X.

Utrum modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis. Dicitur enim Matth. XIX, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata;* ex quo videtur quod observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam: sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex charitate fiant; dicitur enim, I Cor. XIII, 3; *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest:* ergo modus charitatis est in præcepto.

2. Præterea, ad modum charitatis proprie pertinet ut omnia fiant propter Deum: sed istud cadit sub præcepto; dicit enim Apostolus I. Cor. X, 31; *Omnia in gloriam Dei facite*: ergo modus charitatis cadit sub præcepto.

3. Præterea, si modus charitatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens charitatem: sed quod potest fieri sine charitate, potest fieri sine gratia, quæ semper adjuncta est charitati: ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratia: hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum in lib. de Hæresibus, (hæresi 88): ergo modus charitatis est in præcepto.

Sed contra est, quia quicumque non

(1) De his etiam 2-2, quæst. XLIV, art. 1 ad 1, et *Sent.* III, dist. 27, quæst. III, art. 4, et dist. 37, art. 6, et *De Verit.* quæst. XXV, art. 7 ad 8, et quæst. XXIV, art. 12 ad 16, et *De Malo*, quæst. II, art. 5 ad 7, et *Opusc.* XVII, cap. 6.

servat præceptum, peccat mortaliter; si igitur modus charitatis cadat sub præcepto, sequitur quod quicumque operatur aliquid, et non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate: ergo sequitur quod quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum; quod est inconveniens (1).

Respondeo dicendum, quod circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt absolute modum charitatis esse sub præcepto. Nec est impossibile observare hoc præceptum charitatem non habenti; quia potest se disponere ad hoc quod charitas ei infundatur a Deo. Nec quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter, quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet charitatem. Alii vero dixerunt quod omnino modus charitatis non cadit sub præcepto. Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt.

Actus enim charitatis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod est quidam actus per se, et hoc modo cadit sub præcepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet: *Diliges Dominum Deum tuum*, et: *Diliges proximum tuum*. Et quantum ad hoc primi verum dixerunt; non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu charitatis, quia homo potest se disponere ad charitatem habendam, et quando habuerit eam, potest ea uti. Alio modo potest considerari actus charitatis, secundum quod est modus actuum aliarum virtutum, hoc est, secundum quod actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ *est finis præcepti*, ut dicitur I. Tim. I. Dictum est enim supra (qu. XII, art. 4), quod intentio finis est quidam modus formalis actus ordinati in finem: et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quod modus charitatis non cadit sub præcepto: hoc est dictum, quod in hoc præcepto: *Honora patrem*, non includitur quod honoretur pater ex charitate, sed solum quod honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti, etsi sit transgressor præcepti, quod est de actu charitatis; propter quam transgressionem meretur pœnam.

Ad primum ergo dicendum, quod

---

(1) (Conclusio. *Modus charitatis cadit sub illo divinæ legis præcepto, quod specialiter de dilectione Dei et proximi datur, non autem sub cæteris præceptis; unde hoc præcepto, honora patrem, non præcipitur ut honoretur pater ex charitate, sed solum, ut honoretur pater.)*

Dupliciter hæc quæstio intelligi potest. Uno modo, sitne aliquod præceptum divinæ legis, quod certum quemdam modum charitatis præscribat. Et hoc sensu affirmative respondendum est, ut patet ex præcepto; *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et proximum tuum sicut te ipsum*, ubi manifestum est a nobis exigi certum modum diligendi Deum, nempe *ex toto corde*, et diligendi proximum, nempe sicut *te ipsum*. Alius sensus est, an præcepta divinæ legis, quæ dantur de quibuscumque aliis virtutum actibus, nos obligent ut eos faciamus ex charitate. Juxta hunc sensum negative respondendum est, alioquin qui non operaretur ex charitate, peccaret mortaliter, ac consequenter omnia opera hominis peccatoris totidem essent peccata, quod absonum est. Inter alios errores Lutheri includebatur, quod modus charitatis caderet sub præcepto, et opera, quæ non fiunt ex charitate, esse mala: qui error damnatus fuit a Concilio Tridentino, sess. VI, can. 7. his verbis: *Si quis dixerit, opera omnia, quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vere esse peccata, vel odium Dei mereri, aut quanto vehementius quis nititur se disponere ad gratiam, tanto eum gravius peccare*, anathema sit.

Dominus non dixit: *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum*, sed, *Serva omnia mandata;* inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad secundum dicendum, quod sub præcepto charitatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde, ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum: et ideo præceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti, quod est: *Honora parentes*, sed ex vi hujus præcepti: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo.* Et cum ista sint duo præcepta affirmativa non obligantia ad *semper*, possunt pro diversis temporibus obligare; et ita potest contingere quod aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum de omissione (1) modi charitatis.

Ad tertium dicendum, quod observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præceptum charitatis, quod non fit sine gratia: et ideo impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratia.

ARTICULUS XI.

Utrum convenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum (2).

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum. Quia, ut Dominus dicit, Matth. XXII, 40: *In duobus præceptis charitatis pendet omnis lex et prophetæ*: sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta Decalogi: ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

2. Præterea, præcepta moralia a judicialibus et cæremonialibus distinguuntur, ut dictum est (qu. præc. art. 3, 4 et 5): sed determiniationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia et cæremonialia præcepta; communia autem præcepta moralia sub Decalogo continentur, vel etiam Decalogo præsupponuntur, ut dictum est (art. 3): ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter Decalogum.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est (art. 2): sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter Decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem, ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia hujusmodi; quod tamen non invenitur: non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia præter Decalogum.

Sed contra est, quod Psalm. XVIII, 8 dicitur: *Lex Domini immaculata, convertens animas:* sed per alia etiam moralia, quæ Decalogo superadduntur, homo conservatur absque macula peccati, et anima ejus ad Deum convertitur: ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet (qu. præc. art. 3 et 4), præcepta judicialia et cæremonialia ex sola institutione vim habent, quia antequam instituerentur non videbatur referre utrum sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam ha-

---

(1) Ita cum Mss. editi omnes quos vidimus.—Theologi; *de observatione.*

(2) De his etiam supra. art. 3, et locis ibidem annotatis.

(1) (CONCLUSIO. *Cum ad bonos mores quædam pertineant, quorum ratio non statim cuilibet populari, sed solum sapientibus est manifesta, convenienter illa ad Decalogum, ad quem secundum aliquam rationem reducuntur, superaddita sunt.*)

bent, etiamsi nunquam in lege statuantur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima, et adeo manifesta, quod editione non indigent, sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia hujusmodi, ut supra dictum est (art. 1 et 3), quæ sunt quasi fines præceptorum; unde in eis nullus potest errare secundum judicium rationis. Quædam vero sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent; et hæc sunt præcepta Decalogi. Quædam vero sunt, quorum ratio non est adeo cuilibet manifesta, sed solum sapientibus; et ista sunt præcepta moralia superaddita Decalogo, tradita a Deo populo per Moysen et Aaron.

Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum (1) quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita Decalogo reducuntur ad præcepta Decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto Decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deuter XVIII, 10: *Non inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem..... nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat a mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemiæ, (Lev. XIV), et prohibitio falsæ doctrinæ, (Deut. XIII.) Tertio vero præcepto superadduntur omnia cæremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum; secundum illud Lev. XIX, 32: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio, odii et cujuslibet molitionis (1) contra proximum, sicut illud Lev. XIX, 16: *Non stabis contra sanguinem proximi tui*, et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Lev. XIX, 17: *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deuter. XXIII, 17: *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel*; et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Lev. XVIII, 22: *Cum masculo non commisceberis; cum omni pecore non coibis.* Septimo autem præcepto de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud Deut. XXIII, 19: *Non fœneraberis fratri tuo ad usuram*; et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. XXV, 13: *Non habebis in sacculo diversa pondera*; et universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumniæ et rapinæ pertinent. Octavo vero præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi judicii, secundum illud Exod. XXIII, 2: *Nec in judicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut a veritate devies*; prohibitio mendacii, sicut ibi subditur: *Mendacium fugies*: et prohibitio detractionis, secundum illud Lev. XIX, 16: *Non eris criminator et susurro in populis.* Aliis autem duobus præceptis nulla alia adjunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quædam præcepta Decalogi secundum manifestam rationem debiti;

(1) Ita edit. Patav. et Rom.—Nicolai, *ea.*

(1) Ita codex quo utebatur Nicolai. —Editi, *violationis.*

alia vero secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum, quod præcepta cæremonialia et judicialia sunt determinativa præceptorum Decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est (qu. XC, art. 2). Et quia virtutes ordinantes ad alium directe pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis, inquantum actus generationis deservit bono communi speciei, ideo de istis virtutibus directe dantur præcepta Decalogi, et superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deut xx, 3, ubi mandatur sacerdoti ut ad populum dicat, appropinquante jam prælio: *Nolite metuere, nolite cedere.* Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ, quia contrariatur bono domestico; unde dicitur Deut. XXI, 20, ex persona parentum: *Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ, atque conviviis.*

ARTICULUS XII.

Utrum præcepta moralia veteris legis justificarent (1).

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta moralia veteris legis justificarent. Dicit enim Apostolus Rom. II, 13: *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur*: sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis: ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

2. Præterea Levit. XVIII, 5, dicitur: *Custodite leges meas atque judicia, quæ faciens homo vivet in eis:* sed vita spiritualis hominis est per justitiam: ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

3. Præterea, lex divina efficacior est quam lex humana: sed lex humana justificat, est enim quædam justitia in hoc quod præcepta legis adimplentur: ergo præcepta legis justificabant.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, II Cor. III, 6: *Littera occidit*, quod, secundum Augustinum in libro de Spiritu et littera, (cap. 14), intelligitur etiam de præceptis moralibus: ergo præcepta moralia non justificabant (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut *sanum* proprie et primo dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem; ita *justificatio* primo et proprie dicitur ipsa factio justitiæ, secundario vero et quasi improprie potest dici *justificatio* significatio justitiæ, vel dispositio ad justitiam. Quibus duobus modis manifestum est, quod præcepta legis justificabant, inquantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant; quia, sicut dicit Augustinus contra Faustum, (lib. XXII, cap. 24), *etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa.* Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, sic considerandum est, quod justitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu; et secundum hoc *justificatio* dupliciter dicitur: uno quidem modo, secundum quod homo fit justus adipiscens habitum justitiæ; alio vero modo, secundum quod opera justitiæ operatur, ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quam justitiæ executio.

---

(1) De his etiam supra, quæst. XCVIII, art. 1, et infra, quæst. CIII, art. 2, et *Sent.* III, dist. 40, quæst. I, art. 3.

(1) (Conclusio. *Præcepta legis moralia, proprie non justificabant, efficiendo videlicet justitiam, qua ex injusto quispiam fit justus apud Deum; sed improprie, eam videlicet significando, et ad eam disponendo.)*

Justitia autem, sicut et aliæ virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet (qu. LXIII, art. 4). Acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam; et hæc est vera justitia, de qua nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundum illud (Rom. IV, 2): *Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* (1). Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando; sicut nec judicialia, quæ quodammodo cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines invicem exercendis, poterant justificare, justitiam causando, propter eamdem rationem. Sed nec præcepta cæremonialia, quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo justificare: illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur causaliter. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, inquantum continebant illud quod est secundum se justum; aliter tamen, et aliter. Nam præcepta cæremonialia continebant quidem justitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur in cultum Dei; in speciali vero non continebant secundum se justitiam, nisi ex sola determinatione legis divinæ; et ideo (1) de hujusmodi præceptis dicitur, quod *non justificabant nisi ex devotione et obedientia facientium.* Præcepta vero moralia et judicialia continebant id quod erat secundum se justum vel in generali (2), vel etiam in speciali; sed moralia præcepta continebant id quod est secundum se justum secundum justitiam generalem, quæ est *omnis virtus*, ut dicitur in V Ethic. (cap. 1.) Præcepta vero judicialia pertinebant ad justitiam specialem, quæ consistit circa contractus humanæ vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

---

(1) Quæ sequuntur usque ab verba, *aliter tamen et aliter*, primus ita compegit Nicolai, cum omnium Mss. editorumque librorum perturbata esset lectio. Nicolai secuti sunt editores Patavini. Theologi ex variis codicibus et exemplis sic: "Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et (deest *et* in cod. Alcan.) secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando (in cod. cit. statim sequitur: Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ). Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant: aliter, etc.„ Cod. Venetus SS. Joannis et Pauli: "Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et similiter præcepta mobilia *(lege* moralia) justificare non poterant, justitiam causando. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic præcepta moralia justificabant, inquantum continebant id quod est secundum se justum, Sed sacramenta illa veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificar edicuntur. Si vero accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, aliter tamen et aliter.„ Alii codices eamdem præter propter lectionem exhibent. Edit. Rom.: "Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant justitiam causando, etc.„ ut in cod. Venet.

(1) Ita codd. passim et editi. Cod Alcan., *et solum.*

(2) Ita cod. Venet. cum aliis nonnullis, et edit. Rom.—Al., deest, *vel in generali.*—Nicolai, *secundum se justum etiam in speciali.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus accipit ibi justificationem pro executione justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex transgressoribus infligebat; in quo sensu inducit hoc Apostolus Gal III.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis humanæ justificant justitia acquisita, de qua non quæritur ad præsens, sed solum de justitia quæ est apud Deum.

QUÆSTIO CI.

DE PRÆCEPTIS CÆREMONIALIBUS SECUNDUM SE.—
(In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de præceptis cæremonialibus; et primo de ipsis secundum se; secundo de causa eorum; tertio de duratione ipsorum.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Quæ sit ratio præceptorum cæremonialium.—2.° Utrum sint figuralia. —3.° Utrum debuerint esse multa.— 4.° De distinctione ipsorum.

ARTICULUS I.

Utrum ratio præceptorum cæremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei (1)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio præceptorum cæremonialium non in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quædam præcepta de abstinentia ciborum, ut patet Levit. XI, et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundum illud Levit. XIX, 19: *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris*, et iterum quod præcipitur Num. XV, 38: *Ut faciant sibi fimbrias per angulos palliorum*: sed hujusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in nova lege; nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines; ergo sunt cæremonialia: sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei: ergo non est cæremonialium præceptorum ratio quod pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea, dicunt quidam quod præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur a *cereis*, qui in solemnitatibus accenduntur: sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates: ergo videtur quod legis præcepta cæremonialia non ea ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea, secundum quosdam præcepta cæremonialia dicuntur quasi normæ, id est, regulæ salutis; nam χαῖρε in græco idem est quod *salve*: sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, et non solum illa quæ pertinent ad Dei cultum: ergo non solum illa præcepta dicuntur cæremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea, rabbi Moyses (1) dicit (lib. *Dux errant.* cap. 27 et 28,) quod *præcepta cæremonialia dicuntur, quorum ratio non est manifesta*: sed multa pertinentia ad cultum Dei ha-

(1) De his etiam supra, quæst. XCIX, art. 2 et infra, quæst. CIV, art. 1, et quæst. CVIII, art. 2 corp. et 2-2, quæst. CXXII, art. 1 ad 2, et *Quodl.* II, art. 8 corp. et *Quodl.* IV, art. 13.

(1) Moyses Maimonides qui Cordubæ natus est anno 1139, et obiit anno 1209.

bent rationem manifestam, sicut sabbati observatio, et celebratio Phase, Scenopegiæ, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege: ergo cæremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est, quod dicitur Exod. XVIII, 19: *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent... ostendasque populo cæremonias et ritum colendi* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XCIX, art. 4), cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum; et ideo cæremonialia proprie dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent. Ratio autem hujus nominis posita est supra (qu. XCIX, art. 3), ubi præcepta cæremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum, quod ad cultum Dei pertinent non solum sacrificia et alia hujusmodi, quæ immediate ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius; sicut etiam in aliis, quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientia quæ est de fine. Hujusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum et aliis hujusmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio regis: unde etiam sub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum, quod illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens; præsertim cum non multum inveniatur in lege quod in solemnitatibus cerei accenderentur, sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet Lev. XXIV. Nihilominus tamen potest dici quod in solemnitatibus omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur; et secundum hoc in observatione solemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum, quod nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens; nomen enim cæremoniæ non est græcum, sed latinum. Potest dici tamen quod cum salus hominis sit a Deo, præcipue illa præcepta videntur esse salutis regulæ, quæ hominem ordinant ad Deum; et sic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum, quod illa ratio cæremonialium est quodammodo probabilis, non quia ex eo dicantur cæremonialia, quia eorum ratio non est manifesta, sed hoc est quoddam consequens; quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportét esse figuralia, ut infra dicetur (art. seq.), inde est quod eorum ratio non est adeo manifesta.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta cæremonialia sint figuralia (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta cæremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuslibet doctoris, ut sic pronuntiet, ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit in IV de Doctr. Christ. (cap. 4 et 10); et hoc maxime videtur esse necessarium in legis latione, quia præcepta legis populo proponuntur; unde *lex debet esse manifesta*, ut Isidorus dicit in lib. V Etym.

(1) (CONCLUSIO. *Quum cæremonialibus præceptis proprium sit ut moralia præcepta in ordine ad Deum determinent, certum est ea proprie cæremonialia dici oportere, quæ ad Dei cultum pertinent).*

(1) De his etiam infra, quæst. CIII, art. 1 corp. et quæst. CIV, art. 2, et locis ibi citatis.

(cap. 21): si igitur præcepta cæremonialia data sint in alicujus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse hujusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea, ea quæ in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere: sed facere aliqua facta ad aliqua repræsentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum; in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta: ergo videtur quod hujusmodi non debeant fieri ad cultum Dei: sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est (art. præc.): ergo cæremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap 3), quod *Deus maxime colitur fide, spe et charitate*: sed præcepta quæ dantur de fide, spe et charitate, non sunt figuralia: ergo præcepta cæremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea, Dominus dicit Joan. IV, 24; *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*: sed figura non est ipsa veritas, imo contra se invicem dividuntur: ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Coloss. II, 16: *Nemo judicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), præcepta cæremonialia dicuntur, quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum, ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori: unde dicitur Psal. LXXXIII, 3; *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quod anima conjungatur Deo per intellectum et affectum: et ideo secundum quod diversimode intellectus et affectus colentis Deum, Deo recte conjungitur, secundum hoc diversimode exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur. In statu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in seipsa intuebitur: et ideo exterior cultus non consistet in aliqua figura, sed solum in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione et affectione, secundum illud Isa LI, 3; *Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis*. In statu autem præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in seipsa intueri; sed oportet quod *radius divinæ veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris*, sicut Dionysius dicit I cap. Cœlest. Hierarch.: diversimode tamen secundum diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit Hebr. IX. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem. Sed in statu novæ legis hæc via jam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis: sed solum oportet præfigurari futuram veritatem glóriæ nondum revelatam; et hoc est quod Apostolus dicit (Hebr.

(1) (CONCLUSIO. *Quum tradenda hominibus non sint divina mysteria, nisi secundum eorum capacitatem, ne contemnant quod capere non possunt, recte cæremonialia veteris legis præcepta sub sensibilium figurarum velamine rudi illi populo tradita sunt.)*

x, 1): *Umbram habet lex futurorum bonorum non ipsam imaginem rerum.* Umbra enim minus est quam imago, tanquam imago pertineat ad novam legem, umbra vero ad veterem.

Ad primum ergo dicendum, quod divina non sunt revelanda hominibus, nisi secundum eorum capacitatem; alioquin daretur eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent. Et ideo utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur; ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum, quod, sicut poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfecte capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideo utrobique opus est repræsentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est (in corp.).

Et similiter dicendum est ad quartum, quia per Christum homines plenius ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

ARTICULUS III.

Utrum debuerint esse multa cæremonialia præcepta (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerint esse multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata: sed cæremonialia præcepta, sicut dictum est (art. 1 et 2), ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi; est autem *unus Deus, a quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia*, ut dicitur I. Corinth. VIII, 6: ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea, multitudo cæremonialium præceptorum transgressionis erat occasio, secundum illud quod dicit Petrus Act. XV, 10: *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?*: sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti: cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit in lib. V Etymolog. (cap. 3), videtur quod non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

3. Præterea, præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est (art. præc.): sed hujusmodi cultum corporalem lex debebat diminuere, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu et veritate*, ut habetur Joan. IV: non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

Sed contra est, quod dicitur Oseæ VIII, 12: *Scribam ei multiplices leges meas*; *et* Job. XI, 6: *Ut ostenderet tibi secreta sapientiæ, quod multiplex sit lex ejus* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 2 et 3, et quæst. XCVI, art. 1), omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur: quidam proni ad malum, qui sunt per præcepta legis coercendi, ut supra dictum est (qu. XCV, art. 1); quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 1, quæst. I, art. 5, et quæst. II, ad 2, et *Rom.* V, lect. 6.

(1) (Conclusio. *Ut et in malis idololatriæ servitus, ad quam proclives omnino erant, reprimeretur, et in bonis Dei amor incrementa susciperet, dum mens eorum frequentius in Deum referretur, multa in veteri lege cæremonialia esse præcepta, congruum erat).*

gratia, et tales sunt per legis præceptum instruendi, et in melius promovendi.

Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideo necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat e contrario multa institui ad singula reprimenda; et iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte vero eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum; tum quia per hoc diversimode mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue; tum etiam qui mysterium Christi, quod per hujusmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; et multa circa ipsum consideranda erant, quæ oportuit per diversa cæremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum, quod, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina sufficit, si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectionem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari; sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Cæremoniæ autem veteris legis invalidæ et imperfectæ erant ad repræsentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subjugandum mentes hominum Deo, unde Apostolus dicit Heb. VII, 18; *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem, et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex:* et ideo oportuit hujusmodi cæremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum, quod sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut majores caveantur. Et ideo, ut caveretur transgressio idololatriæ et superbiæ, quæ in Judæorum cordibus nasceretur, si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum, quod vetus lex in multis diminuit corporalem cultum; propter quod statuit quod non in omni loco sacrificia offerrentur, neque a quibuslibet; et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultus, sicut etiam rabbi Moyses Ægyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

ARTICULUS IV.

Utrum cæremoniæ veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra, et observantias (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in *sacrificia, sacramenta, sacra, et observantias.* Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Christum: sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium quo Christus *se obtulit oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur Ephes. V, 2: ergo sola sacrificia erant cæremonialia.

2. Præterea, vetus lex ordinabatur ad novam: sed in nova lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris: ergo in veteri lege non debuerunt distingui sacramenta contra sacrificia.

3. Præterea, *sacrum* dicitur quod

(1) De his etiam *Coloss.* II, lect. 4, princ.

est Deo dicatum; secundum quem modum tabernaculum et vasa ejus sanctificari dicebantur: sed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est (art. 1): ergo cæremonialia omnia *sacra* erant: non ergo una pars cæremonialium debet *sacra* nominari.

4. Præterea, *observantiæ* ab observando dicuntur: sed omnia præcepta legis observari debebant, dicitur enim Deut VIII, 11: *Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus, atque judicia, et cæremonias*: non ergo *observantiæ* debent poni una pars cæremonialium.

5. Præterea, solemnitates inter cæremonialia computantur, cum sint in umbra futuri, ut patet Coloss. II; similiter etiam oblationes et munera, ut patet per Apostolum Hebr. IX, quæ tamen sub nullo horum contineri videntur: ergo inconveniens est prædicta distinctio cæremonialium.

Sed contra est, quod in veteri lege singula prædicta *cæremoniæ* vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur cæremoniæ, Num. XV, 24: *Offerat vitulum et sacrificium ejus, ac libamenta, ut cæremoniæ postulant.* De *sacramento* etiam ordinis dicitur Lev. VII, 35: *Hæc est unctio Aaron et filiorum ejus in cæremoniis.* De *sacris* etiam dicitur Exod. XXXVIII, 21: *Hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii in cæremoniis Levitarum.* De *observantiis* etiam dicitur III. Reg. IX, 6: *Si aversi fueritis non sequentes me, nec observantes cæremonias, quas proposui vobis* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1 et 2), cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis*, quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra*, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia hujusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari: scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum, et ad hoc pertinent *sacramenta;* et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt, et ad hoc pertinent *observantiæ*, puta in cibis, et vestimentis, et aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis et per aliquos homines, et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus, ita etiam per *sacramenta et sacra* illorum figurabantur sacramenta et sacra novæ legis; et per eorum *observantias* figurabatur conversatio populi novæ legis: quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum, quod sacrificium novæ legis, id est, Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor. *Sanctificavit* enim *per suum sanguinem populum*, ut dicitur (Hebr. ult. 12): et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia (1) veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant, et ideo non dicuntur *sacramenta*. Sed ad hoc designandum seorsum erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjungerentur.

Ad tertium dicendum, quod etiam

---

(1) (Conclusio. *Cæremoniæ veteris legis sunt, aut sacrificia, in quibus Dei cultus specialiter consistit: aut sacra, quæ ad divini cultus instrumenta pertinent: aut sacramenta, quæ ad populi vel sacerdotum sanctificationem spectant: vel denique observantiæ, quibus distinguuntur colentes Deum a non colentibus).*

(1) Al., *sacramenta*.

sacrificia et sacramenta erant sacra (1); sed quædam erant quæ erant sacra, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamem erant sacrificia nec sacramenta; et ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum*.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *observantiarum*, inquantum a præmissis deficiebant: non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa ejus, sed per quamdam consequentiam erant cæremonialia, inquantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum, quod sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus: unde etiam solemnitates inter sacra computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur: unde Apostolus dicit Hebr. v, 1: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis.*

QUÆSTIO CII.

DE CÆREMONIALIUM PRÆCEPTORUM CAUSIS.—(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis cæremonialium præceptorum.

Et circa hoc quæruntur sex: 1.° Utrum præcepta cæremonialia habeant causam.—2.° Utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem.—3.° De causis sacrificiorum.—4.° De causis sacrorum.—5.° De causis sacramentorum.—6.° De causis observantiarum.

ARTICULUS I.

Utrum cæremonialia præcepta habeant causam (2).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremonialia præcepta non habeant causam. Quia super illud Ephes. II: *Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit Glossa interl.: *Id est, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, id est, præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt*: sed si observantiæ veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis: non ergo cæremoniales observantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

2. Præterea, vetus lex successit legi naturæ: sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit, VIII super Gen. ad litt. (cap. 6 et 13) de prohibitione ligni vitæ: ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea, opera hominis dicuntur moralia, secundum quod sunt a ratione: si igitur cæremonialium præceptorum sit aliqua ratio, non differrent a moralibus præceptis: videtur ergo quod cæremonialia præcepta non

(1) Ita cod. Alcan., cui concinit Tarrac., ex quo Garcia et edit. Pat. an. 1712, ubi tantum, *sed quædam erant sacra*. Edit. Rom.: *Quod sacra aut sacrificia, et sacramenta erant*. Nicolai: *Quod etiam sacrificia et sacramenta erant; sed quædam erant sacra*. Edit. Patav. an. 1698: *Quod sacrificia et sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra*, etc.

(2) De his etiam *Rom.* IV, lect. 1.

habeant aliquam causam, ratio enim præcepti ex aliqua causa sumitur.

Sed contra est, quod dicitur Psalm. XVIII, 9: *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos*: sed cæremonialia sunt præcepta Dei: ergo sunt lucida; quod non esset, nisi haberent rationabilem causam (1).

Respondeo dicendum, quod cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum in I Metaph. (cap. 2), ea quæ ex divina sapientia procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit Rom. XIII. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur; primo quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis; ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non serio fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata. Secundo oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini, et ex hoc sequitur quod ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis serræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur in II Phys. text. 88. Manifestum est autem, quod præcepta cæremonialia, sicut et omnia alia præcepta legis, sunt ex divina sapientia instituta; unde dicitur Deut. IV, 6: *Hæc est sapientia vestra, et intellectus coram populis*: unde necesse est dicere, quod præcepta cæremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possint.

Ad primum ergo dicendum, quod observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione, quantum ad hoc quod ipsa facta in sui natura rationem non habebant, puta quod vestis non conficeretur ex lana et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipue consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsa natura actus rationabilia sunt.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio ligni scientiæ boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum; sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, inquantum scilicet per hoc aliquid figurabatur; et sic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut: *Non occides; non furtum facies.* Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS II.

Utrum præcepta cæremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumcisio et immolatio agni paschalis: sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum; dicitur enim Gen. XVII, 11: *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fœderis inter me et vos*; et de celebratione Phase dicitur Exod. XIII, 9: *Erit quasi signum in manu tua, et quasi monumentum ante oculos tuos*: ergo multo magis alia cæremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea, effectus proportionatur suæ causæ: sed omnia cæremonia-

(1) (CONCLUSIO. *Quoniam Apostolo teste, quæ a Deo sunt, ordinata sunt, necesse est cæremonialia præcepta ad aliquem finem ordinari, ex quo rationabiles eorum causæ assignari possint.)*

(1) De his etiam *Rom.* IV, lect. 2.

lia sunt figuralia, ut supra dictum est (qu. præc. art. 2): ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea, illud quod de se est indifferens utrum sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam: sed quædam sunt in præceptis cæremonialibus quæ non videntur differre utrum sic vel sic fiant; sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis hujusmodi particularibus circumstantiis: ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra, sicut præcepta cæremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ veteris Testamenti; dicitur enim I. Cor. x, 11, quod *omnia in figura contingebant illis:* sed in historiis veteris Testamenti, præter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis: ergo etiam præcepta cæremonialia præter causas figurales, habebant etiam causas litterales (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quod a fine sumatur. Finis autem præceptorum cæremonialium est duplex; ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee (sup. illud cap. 1: *Abiit et accepit*). Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt: uno modo ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus; et rationes illæ sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum Christum; et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesia, quod pertinet ad *allegoriam*; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad *moralitatem*; sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent; ita etiam significationes cæremoniarum legis, quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei, propter quæ institutæ sunt, vel aliorum hujusmodi, quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet quod assignetur causa celebrationis Phase, quod est signum liberationis ex Ægypto, et circumcisionis, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham; quod pertinet ad causam litteralem.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si cæremonialia præcepta essent data solum ad figurandum futurum, non autem ad præsentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in legibus humanis dictum est (qu. XCVI, art. 3), quod in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi vero habent etiam causam litteralem.

---

(1) (Conclusio. *Cum ex fine rationem eorum quæ sunt ad finem desumere oporteat, cæremoniarum veteris legis, ut ad cultum Dei spectant, litteralis ratio suspicienda est: ut vero Christum figurant, mystica ratio requirenda est.)*

Plura exempla hujus in sequentibus articulis videbimus, ubi Stus. Doctor sensum litteralem et mysticum multarum ceremoniarum exponit.

ARTICULUS III.

Utrum possit assignari conveniens ratio cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quædam, et panes quidam: sed Deus tali sustentamento non indiget, secundum illud Psalm. XLIX, 13; *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?*: ergo inconvenienter hujusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium et caprarum; et de avibus communiter quidem turtur et columba, specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus; multa autem animalia alia sunt his nobiliora: cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quod non solum de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea, sicut homo a Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium: inconvenienter igitur pisces a divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea, indifferenter offerri mandabantur turtures et columbæ: sicut igitur mandabantur offerri pulli columbarum, ita et pulli turturum.

5. Præterea, Deus est auctor vitæ non solum hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur Gen. I; mors autem opponitur vitæ: non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia; præcipue quia etiam Apostolus monet Rom. XII, 1, *ut exhibeamus corpora nostra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Præterea, si animaliaDeo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia, qualiter occidantur: inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipue in avibus, ut patet Lev. I, ubi *retorto ad collum capite interfici jubentur.*

7. Præterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem: si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconveniens fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, puta claudi, aut cæsi, aut aliter maculosi, (Levit. XXII.)

8. Præterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli I. Corinth. X, 18: *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, pectusculum et armus dexter. (Lev. III)

9. Præterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ, et hostiæ pro peccato: sed nullum animal feminini sexus offerebatur Deo in holocaustum, fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quam de avibus: ergo inconvenienter in hostiis pacificis et pro peccato offerebantur animalia feminini sexus, et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Præterea, omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur: non ergo debuit poni esta differentia, quod quorumdam pacificorum carnes non possent vesci in crastino, quorumdam autem possent, ut mandatur Lev. VII.

11. Præterea, omnia peccata in hoc conveniunt quod a Deo avertunt: ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præterea, omnia animalia quæ offerebantur in sacrificium, uno modo

(1) De his etiam *Isai* I, lect. 4 fin. et *Psal.* XXVI, com. 2, et *Hebr.* X, lect. 1.

offerebantur, scilicet occisa: non videtur ergo conveniens quod de terræ nascentibus diversimode fiebat oblatio: nunc enim offerebantur spicæ, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, quandoque in craticula. (Levit. II et VII.)

13. Præterea, omnia quæ in usum nostrum veniunt, a Deo recognoscere debemus: inconvenienter ergo præter animalia, solum hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Præterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo: sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repræsentat mel, quam de mordacitate, quam repræsentat sal; dicitur enim Eccli. XXIV, 27; *Spiritus meus super mel dulcis:* ergo inconvenienter prohibebatur Levit. II, in sacrificio apponi mel et fermentum, quod etiam facit panem sapidum; et præcipiebatur ibi apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum: videtur ergo quod ea quæ pertinent ad cæremonias sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est, quod dicitur Lev. I, 9: *Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino:* sed, sicut dicitur Sap. VII, 28, *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientia inhabitat,* ex quo potest accipi quod quidquid est Deo acceptum, est cum sapientia: ergo illæ cæremoniæ sacrificiorum cum sapientia erant, velut habentes rationabiles causas (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.), cæremoniæ veteris legis duplicem causam habebant; unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam vero figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utraque parte potest convenienter assignari causa cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet, quod omnia quæ homo habet, recognoscat a Deo tanquam a primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem: et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis, quasi in recognitionem quod haberet ea a Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David I. Paralip. XXIX, 14. *Tua sunt omnia, et quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi.* Et ideo in oblatione sacrificiorum protestabatur homo, quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis ad quem essent omnia referenda.

Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat alium primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat, propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Ex. XXII, 29: *Qui immolat diis, occidetur* (1); *præterquam Domino soli.* Et ideo de causa cæremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc quod per hujusmodi homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Unde etiam

(1) (Conclusio. *Omnium sacrificiorum, ut ad cultum Dei ordinantur, causa suscipitur, vel ut his mens hominis ordinaretur ad Deum, vel ut ab idololatria removeretur; ut vero Christum figurabant, causa fuit figuratio voluntariæ passionis et immolationis Christi).*

(1) Seu significantius græce apud LXX, V, 2, ἐξολοθρευθήσεται, quod editio Sextina reddit *morte eradicabitur*, et reddi potest, ex integro peribit.

præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem, quasi hujusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus hujusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Jer. VII, 22: *Non sum locutus cum patribus vestris, et non præcepi eis in die qua eduxi eos de terra Ægypti, de verbo holocaustomatum et victimarum.* Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quod dedit Filium suum, unde dicitur Joan III, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam.* Et ideo potissimum sacrificium est, quo ipse Christus *seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis*, ut dicitur Ephes. v, 2; et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit Heb. x, 11, quod *sacerdos veteris legis easdem sæpe offerebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata; Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideo rationes sacrificiorum figuralium veteris legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non volebat hujusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi eis indigeret; unde dicitur Isai. I, 11: *Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum et hircorum et agnorum nolui:* sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est (art. præc.), tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ per Christum.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad omnia prædicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primo quidem ad excludendum idololatriam, quia omnia alia animalia offerebant idololatræ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur, ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum, unde ea non offerebant in sacrificium diis suis: unde dicitur, Exod. VIII, 26: *Abominationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo nostro?* Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figura dæmones apparebant; bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundo, hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum, et hoc dupliciter; primo quidem, quia hujusmodi animalia maxime sunt per quæ sustentatur humana vita; et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum; alia vero animalia vel sunt silvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata; vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Hujusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copia in terra promissionis. Secundo quia per immolationem hujusmodi animalium puritas mentis designatur; quia, ut dicitur in Glossa (Levit. I) *vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irrationales motus corrigimus; hædum, cum lasciviam superamus; columbam, cum simplices sumus; turturem, cum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur.* In columba vero manifestum est, quod significatur castitas et simplicitas mentis. Tertio vero conveniens fuit hæc animalia offerri in figuram Christi, quia, ut in eadem Glossa dicitur, *Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter in-*

nocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati; in turture et columba, duarum naturarum conjunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columba charitas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur.

Ad tertium dicendum, quod pisces, qui in aqua vivunt, magis sunt alieni ab homine quam cætera animalia, quæ vivunt in aere, sicut et homo; et iterum pisces ex aqua extracti statim moriuntur, unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum, quod in turturibus meliores sunt majores quam pulli, in columbis autem e converso; et ideo, ut Rabbi Moyses dicit (lib. III *Dux errant.*, cap. 47): *Mandantur offerri turtures et pulli columbarum*, quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum, quod animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quod a Deo dantur homini ad esum; et ideo etiam igne cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quod homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum, quod specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatræ animalia idolis immolabant, vel etiam, ut Rabbi Moyses dicit (loc cit.), lex elegit genus occisionis quo animalia minus affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum, quod, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideo prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur; propter quod etiam prohibitum erat, ne *mercedem prostibuli, aut pretium canis* in domum Dei offerrent, Deut. XXIII, 18. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plene consistentia propter teneritudinem.

Ad octavum dicendum, quod triplex erat sacrificiorum genus: quoddam erat quod totum comburebatur, et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi *totum incensum* (1). Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus, et conveniebat perfeccionis statui in impletione consiliorum; et ideo totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursum ascendebat, ita etiam significaretur totum hominem et omnia quæ ipsius sunt, Dei dominio esse subjecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati, et conveniebat statui pœnitentium in satisfactione peccatorum; quod dividebatur in duas partes; nam una pars ejus comburebatur, altera vero cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quod expiatio peccatorum fit a Deo per ministerium sacerdotum, nisi quando offerebatur sacrificium pro peccato totius populi, vel specialiter pro peccato sacerdotis; tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret, et quia hoc non esset satisfactio pro peccato: si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse

(1) Juxta significatum græcæ vocis ex ὅλον, id est, *totum* et καυστὸν, id est, *combustum* vel *incensum*.

videretur ac si non offerretur. Tertium vero sacrificium vocabatur *hostia pacificata*, quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti, et convenit statui proficientium in impletione mandatorum. Et ista dividebatur in tres patres; nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia vero pars in usum offerentium, ad significandum quod salus hominis procedit a Deo dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quod sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps vero adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipes, secundum illud Deut. XXXII, 38: *De quorum victimis comedebant adipes, et bibebant vinum libaminum.* Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ; prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quod horrerent humani sanguinis effusionem; unde dicitur Genes. IX, 4: *Carnem cum sanguine non comedetis; sanguinem enim animarum vestrarum requiram.* Esus vero adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam; unde dicitur Ezech. XXXIV, 3: *Quod crassum erat occidebatis.* Tertia vero ratio est propter reverentiam divinam, quia sanguis est maxime necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine, adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat; et ideo, ut ostenderetur quod a Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi, et pinguedo charitatis ejus per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat *pectusculum et armus dexter* ad excludendum quamdam divinationis speciem, quæ vocatur *spatulamantia*, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris, et ideo ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur quod sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quæ significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum, quod quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideo non offerebatur in holocaustum nisi masculus; nam femina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant; et quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogebatur nisi spontaneus, ideo hujusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam hujusmodi propter altitudinem volatus congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum, quod inter omnia sacrificia *holocaustum* erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum vero locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solum in atrio a sacerdotibus in ipsa die sacrificii. Tertium vero gradum tenebant *hostiæ pacificæ pro gratiarum actione*, quæ comedebantur ipso die, sed ubique in Hierusalem. Quartum vero locum tenebant *hostiæ pacificæ ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis, quia maxime obligatur homo Deo propter

ejus majestatem, secundo propter offensam commissam, tertio propter beneficia jam suscepta, quarto propter beneficia sperata.

Ad undecimum dicendum, quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est (qu. LXXIII, art. 10), et ideo alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum, ut Rabbi Moyses dicit (*Dux errantium*, lib. III, cap. 47.) quod *quanto gravius erat peccatum, tanto vilior species animalis offerebatur pro eo*. Unde capra, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatria, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia vero sacerdotis offerebatur vitulus; pro negligentia autem principis hircus.

Ad duodecimum dicendum, quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium, ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem; quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinas vel spicas. Causa vero figuralis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus*, ut dicitur Joan. VI; qui quidem erat velut in spica pro statu legis naturæ in fide Patrum; erat autem sicut simila in doctrina legis et prophetarum; erat autem sicut panis formatus post humanitatem assumptam, coctus igne, id est, formatus Spiritu Sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit coctus in sartagine, per labores quos in mundo sustinebat; in cruce vero, quasi *in craticula* adustus, ut dicit Glossa ex Hesychio.

Ad decimum tertium dicendum, quod ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum, et de his offerebatur panis; vel sunt in potum, et de his offerebatur vinum: vel sunt in condimentum, et de his offerebatur oleum et sal; vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur thus, quod est aromaticum et consolidativum. Per panem autem figuratur caro Christi; per vinum autem sanguis ejus, per quem redempti sumus; oleum figurat gratiam Christi; sal scientiam, thus orationem.

Ad decimum quartum dicendum, quod mel non offerebatur in sacrificiis Dei, tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum, tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. Fermentum vero non offerebatur ad excludendam corruptionem; et forte etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. Sal autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis, sacrificia autem Dei debent esse incorrupta; et etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. Thus autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus, et etiam ad designandum odorem bonæ famæ; nam thus est pingue et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspicione, ideo in eo non offerebatur thus.

ARTICULUS IV.

Utrum assignari possit certa ratio cæremoniarum quæ ad sacra pertinent.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniarum veteris legis, quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus Act. XVII, 24: *Deus qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cœli et terræ cum sit dominus, non in manufactis templis habitat:* inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum: sed tabernaculum designabat statum veteris legis: non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

3. Præterea, divina lex præcipue debet homines inducere ad divinum cultum: sed ad augmentum divini cultus pertinet quod fiant multa altaria et multa templa, sicut patet in nova lege: ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea, tabernaculum seu templum ad cultum Dei ordinabatur: sed in Deo præcipue oportet venerari unitatem et simplicitatem: non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea, virtus primi moventis, quæ est Deus, primo apparet in parte Orientis, a qua parte incipit primus motus: sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem: ergo debebat esse dispositum magis versus Orientem quam versus Occidentem.

6. Præterea Exod. xx, 4, Dominus præcepit, ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem*: inconvenienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptæ imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causa ibi fuisse videntur.

7. Præterea, Dominus præcepit Exod. xx, 24: *Altare de terra facietis mihi*; et iterum: *Non ascendes ad altare meum per gradus*. Inconvenienter igitur mandatur postmodum altare fieri de lignis auro vel ære contextis, et tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod. xxvii, 1: *Facies altare de lignis Sethim quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine, et operies illud ære*; et Exod. xxx, 1 dicitur: *Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Sethim, vestiesque illud auro purissimo.*

8. Præterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur: sed uni tabernaculo vel domui sufficit unum operimentum: inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet *cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubricatæ, et pelles hyacinthinæ.*

9. Præterea, consecratio exterior interiorem sanctitatem significat, cujus subjectum est anima: inconvenienter igitur tabernaculum et ejus vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea Psal. xxxiii, 1, dicitur: *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo*: sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum: non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod cæremoniæ sacrorum convenientes causas non haberent.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, Hebr. viii, 4, quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbræ deserviunt cœlestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum; Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est*: sed valde rationabile est quod imaginem cœlestium repræsentat: ergo cæremoniæ sacrorum rationabilem causam habebant (1).

Respondeo dicendum, quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur ut homines Deum in reverentia habeant. Habet autem hoc humanus affectus, ut ea quæ communia sunt, et non distincta ab aliis, minus revereatur; ea vero quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos

(1) (Conclusio. *Cum totus exterior Dei cultus ad hoc præcipue ordinetur, ut Deum homines revereantur, specialia quædam tempora, speciale tabernaculum, specialia vasa et speciales ministros, ad cultum Dei ordinari oportuit).*

oportet in reverentia haberi a subditis, et pretiosioribus vestibus ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri, ad cultum Dei ordinarentur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est (art. 1 et 2), institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repræsentet; et ideo oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum, quod cultus Dei duo respicit; scilicet Deum qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus qui colitur, nullo corporali loco clauditur; unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt, et propter eos oportuit speciale tabernaculum vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo: primo quidem, ut ad hujusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentia accederent: secundo, ut per dispositionem talis templi vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam Divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit, III Reg. VIII, 27: *Si cœlum et cœli cœlorum te capere non possunt, quanto magis domus hæc, quam ædificavi tibi?* et postea subdit: *Sint oculi tui aperti super domum hanc, de qua dixisti: Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem servi tui, et populi tui Israel.* Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem, sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi, id est, ut noticia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant vel dicebantur; et quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum, quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quæ facta est solum per Christum, est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primo populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodum autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimo autem, tempore David regis et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primo ædificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divina demonstratione ad immolandum. Dicitur enim Genes. XXII, 2, quod Dominus mandavit Abrahæ ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium quem monstravero tibi*; et postea dicit, quod *appellavit nomen illius loci; Dominus videt*, quasi secundum Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum. Propter quod dicitur Deut. XII, 5; *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras.* Locus autem ille designari non debuit pro ædificatione templi ante tempus predictum, propter tres rationes quas Rabbi Moyses assignat: prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum: secunda est, ne gentes ipsum destruerent: tertia vero ratio est, ne quælibet tribus vellet habere locum illum in sorte sua, et propter hoc orirentur lites et jurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent regem, per quem posset hujusmodi jurgium compesci. Antea vero ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi: ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status.

Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis; per templum vero, quod erat fixum et stans, significatur status futuræ vitæ, quæ omnino immutabilis est; et propter hoc in ædificatione templi dicitur, III Reg. VI, 7, quod *non est auditus sonitus mallei vel securis*, ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longe erit a statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis, per templum autem a Salomone constructum status novæ legis; unde ad constructionem tabernaculi soli Judæi sunt operati, ad ædificationem vero templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

Ad tertium dicendum, quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et litteralis et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur; et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus, et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cujus sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus; et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in nova lege. Quantum vero ad ea quæ pertinebant ad spiritualem cultum Dei, qui consistit in doctrina legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur synagogæ (1); sicut et nunc dicuntur ecclesiæ, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi et synagogæ, quia ipsum sacrificium Ecclesiæ spirituale est; unde non distinguuntur apud nos locus sacrificii a loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiæ vel militantis vel triumphantis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in unitate templi vel tabernaculi repræsentabatur unitas Dei vel unitas Ecclesiæ, ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi repræsentabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subjecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quæ vocabatur *Sancta sanctorum*, quæ erat occidentalis, et aliam quæ vocabatur *Sancta*, quæ erat ad orientem: et iterum ante tabernaculum erat *atrium*. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem. Unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei, sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi figurantur. Nam pars illa quæ *Sancta sanctorum* dicitur, figurabat sæculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars vero illa quæ dicitur *Sancta*, exprimebat mundum corporalem, et ideo Sancta a Sanctis sanctorum distinguebantur quodam velo, quod quatuor coloribus erat distinctum, per quos quatuor elementa designantur, scilicet bysso, per quod designatur terra, quia byssus, id est, linum, de terra nascitur; purpura, per quam significatur aqua, fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quæ inveniuntur in mari; hyacintho, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et cocco bis tincto, per quem designatur ignis: et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporales substantiæ (1). Et

(1) Ex græco συναγώγαι a congregando sic vocata, sicut et Ecclesia a convocando ex græco ἐκκάλειν. Hæc nomina, ut ait Beda, unam et eamdem rem latine significant.

(1) Ita melioris notæ codices cum edit. Patav. et Nicolai. Al.: *Et ideo quia materia quatuor elementorum est impe-*

ideo in interius tabernaculum, id est, in Sancta sanctorum, solus summus sacerdos, et semel in anno introibat, ut designaretur quod hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud sæculum introducatur: in tabernaculum vero exterius, id est, in Sancta, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat; quia ipsa corporalia populus percipere potest, ad interiores autem eorum rationes soli sapientes (1) per considerationem attingere possunt. Secundum vero rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur Sancta, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit Hebr. IX, quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius vero tabernaculum, quod dicitur Sancta sanctorum, significatur vel cœlestis gloria, vel etiam status spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ, in quem statum nos Christus introduxit; quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos semel in anno solus in Sancta Sanctorum introibat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis; quod velum quatuor coloribus erat ornatum: bysso quidem, ad designandam carnis puritatem; purpura autem ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; cocco bis tincto, ad significandum charitatem geminam Dei et proximi; hyacintho autem significabatur cœlestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes: nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur; sacerdotes vero rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum; quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio; quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota; non tamen erant eis plene revelata, sicut postea in novo Testamento, ut habetur Ephes. III.

Ad quintum dicendum, quod adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam, nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur Ezech. VIII, 16, quod quidam *habebant dorsa contra templum Domini, et facies ad Orientem, et adorabant ad ortum solis.* Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad Occidentem, ut versus Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum, secundum illud Ps. LXVII, 5: *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad sextum dicendum, quod eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis: litteralis quidem per relationem ad cultum divinum, et quia dictum est (in resp. ad 4), quod per tabernaculum interius, quod dicebatur Sancta sanctorum, significabatur sæculum altius spirituallium substantiarum, ideo in illo tabernaculo tria continebantur: scilicet *arca testamenti,* in qua erat urna aurea habens manna, et *virga Aaron,* quæ fronduerat, et *tabulæ,* in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula quæ dicebatur *propitiatorium* subter alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quod illa tabula esset sedes Dei; unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi sacerdotis; et

---

dimentum per quod velantur nobis spirituales substantiæ, in interius tabernaculum, etc.

(1) Ita codd. et editi passim; ad marginem quorumdam notatur. Al.: *sacerdotes.*

ideo quasi portabatur a Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca vero testamenti erat tanquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designabantur tria quæ sunt in illo altiori sæculo: scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturæ, et propter hoc nulla similitudo ejus ponebatur ad repræsentandam ejus invisibilitatem, sed ponebatur quædam figura sedis ejus; quia scilicet natura comprehensibilis est, quæ est subjecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori sæculo spirituales substantiæ, quæ Angeli dicuntur, et hi significantur per duos Cherubim mutuo se respicientes, ad designandam concordiam eorum ad invicem, secundum illud Job, XXV, 2: *Qui facit concordiam in sublimibus.* Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo cœlestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili sæculo rationes omnium eorum quæ in hoc sæculo perficiuntur, quodammodo clausæ, sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiatorum in artifice; et hoc significabatur per arcam, in qua repræsentabantur per tria ibi contenta, tria quæ sunt potissima in rebus humanis: scilicet *sapientia*, quæ repræsentabatur per tabulas testamenti; *potestas regiminis*, quæ repræsentabatur per virgam Aaron; *vita*, quæ repræsentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitæ. Vel per hæc tria significabantur tria Dei attributa, scilicet *sapientia* in tabulis, *potentia* in virga, *bonitas* in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum, et ideo in memoriam divinæ misericordiæ conservabatur: Et hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaiæ cap. 6: vidit enim *Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et Seraphim assistentes, et domum impleri a gloria Dei*, unde et Seraphim dicebant; *plena est omnis terra gloria ejus.* Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum quod prohibebatur primo legis præcepto, sed in signum ministerii, ut dictum est (hic supra).

In exteriori vero tabernaculo, quod significabat præsens sæculum, continebantur etiam tria: scilicet *altare thymiamatis* quod directe erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* vero ex parte australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arca clausa; sed magis manifeste eadem repræsentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perduci, quam sint in mente divina et angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientes tabernaculum. In candelabro igitur designabatur, sicut in signo sensibili, sapientia quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per altare vero thymiamatis significabatur officium sacerdotum, quorum erat populum ad Deum reducere et hoc etiam significabatur per virgam; nam in illo altari incendebatur thymiama boni odoris, per quod significabatur sanctitas populi acceptabilis Deo. Dicitur enim Apocalypsi VII, quod per *fumum aromatum significantur justificationes sanctorum.* Convenienter autem sacerdotalis dignitas in arca significabatur per virgam, in exteriori vero tabernaculo per altare thymiamatis; quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat, et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert, quasi in altari thymiamatis. Per mensam autem significatur temporale nutrimentum vitæ, sicut et per manna; sed hoc est communis et grossius nutrimentum, illud autem suavius et sub-

tilius. Convenienter autem candelabrum ponebatur ex parte australi, mensa autem ex parte aquilonari, quia australis pars est dextra pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in II de Cœlo et Mundo, (text. 15). Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cætera spiritualia bona; temporale autem nutrimentum ad sinistram, secundum illud Prov. III, 16: *In sinistra illius divitiæ et gloria.* Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam, quia per eam et spiritualis sapientia, et temporalia dispensantur. Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arca enim continebantur tabulæ legis ad tollendam legis oblivionem; unde dicitur Exod. XXIV, 12: *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem, ac mandata quæ scripsi, ut doceas filios Israel.* Virga vero Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron: unde dicitur Num. XVII, 10: *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut reservetur in signum rebellium filiorum Israel.* Manna autem conservabatur in arca ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto; unde dicitur Exod. XVI, 32: *Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retro generationes, ut norint panes quibus alui vos in solitudine.* Candelabrum vero erat institutum ad honorificentiam tabernaculi: pertinet enim ad magnificentiam domus quod sit bene luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit (Antiquit. lib. III, cap. 7), ad significandum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur: et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus. Altare vero thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quæ sunt fœtida despiciuntur quasi vilia, quæ vero sunt boni odoris, homines magis appretiantur. Mensa autem apponebatur ad significandum quod sacerdotes templo servientes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. XII. Mensa autem non ponebatur directe in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ. Nam gentiles in sacris lunæ proponebant mensam coram idolo lunæ, unde dicitur Jerem. VII, 18; *Mulieres conspergunt adipem ut faciant placentas reginæ cœli.* In atrio vero extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quæ erant a populo possessa. Et ideo in atrio poterat esse populus, qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriæ, nam gentiles intra templa altaria constituebant ad immolandum idolis.

Figuralis vero ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum qui figurabatur. Est autem considerandum, quod ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversæ figuræ fuerunt institutæ in templo ad significandum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, ut dicitur I. Joan. II, 2; et convenienter hoc propitiatorium á Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est: *Adorent eum omnes Angeli Dei*, ut habetur Hebr. I, 6. Ipse etiam significatur per arcam, quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat au-

tem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientia et charitate, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem erat urna aurea, id est, sancta anima, habens manna, id est, omnem plenitudinem sanctitatis et divinitatis. Erat etiam in arca virga, id est, potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ testamenti ad designandum quod ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit Joan. VIII, 12: *Ego sum lux mundi*; per septem lucernas septem dona Sancti Spiritus. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Joan. VI, 51: *Ego sum panis vivus*. Duodecim etiam panes significabant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiæ, quæ etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet holocaustorum et thymiamatis, quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnium virtutum opera; sive illa quibus carnem afligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum, sive illa quæ majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud Hebr. ult. 15: *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo.*

Ad septimum dicendum, quod Dominus præcepit altare construi ad sacrificia et munera offerenda in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur á Domino duplex præceptum: unum quidem in principio legis (Exod. xx), ubi Dominus mandavit quod facerent altare de terra, vel saltem de lapidibus non sectis, et iterum quod non facerent altare excelsum, ad quod oporteret per gradus ascendere; et hoc ad detestandum idololatriæ cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit Deut. XVI, 21: *Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini Dei tui.* Idololatræ enim consueverant sub arboribus sacrificare, propter amœnitatem et umbrositatem.— Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit, quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est altare de terra facere; et quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod est non ascendere per gradus ad altare. Nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium ad lasciviam provocantem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ hujusmodi occasiones idololatriæ. Et ideo Dominus mandavit quod fieret altare holocaustorum de ære, quod esset omni populo conspicuum; et altare thymiamatis de auro, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris, ut per ejus copiam populus ad aliquam idolatriam provocaretur. Sed quia Exod. xx, 26 ponitur pro ratione hujus præcepti, *Non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur, *Ne reveletur turpitudo tua*; considerandum est quod hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam, nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideo sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes sed portatiles in hora sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum, quod corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudine erectis; quæ quidem interius tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de bysso retorta, et

hyacintho, ac purpura, coccoque bis tincto. Sed hujusmodi cortinæ tegebant solum latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de pellibus hyacinthinis, et super hoc aliud de pellibus arietum rubricatis, et desuper tertium de quibusdam sagis cilicinis, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterius. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentia haberetur. In speciali vero secundum quosdam per cortinas designabatur cœlum sidereum, quod est diversis stellis variatum; per sagas aquæ quæ sunt supra firmamentum, per pelles rubricatas, cœlum empyreum, in quo sunt angeli; per pelles hyacinthinas, cœlum sanctæ Trinitatis.—Figuralis autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interius tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interius ornantur quatuor virtutibus; nam in bysso retorta, ut Glossa ord. (Exod. XXVI) dicit, *significatur caro castitate renitens; in hyacintho mens superna cupiens; in purpura caro passionibus subjacens; in cocco bis tincto mens inter passiones Dei et proximi dilectione præfulgens.* Per operimenta vero tecti designantur prælati et doctores in quibus debet retineri cœlestis conversatio, quod significatur per pelles hyacinthinas; promptitudo ad martyrium, quod significant pelles rubricatæ; austeritas vitæ et tolerantia adversorum, quæ significantur per saga cilicina, quæ erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit (loc. cit).

Ad nonum dicendum, quod sanctificatio tabernaculi et vasorum ejus habebat causam litteralem, ut in majori reverentia haberetur, quasi per hujusmodi consecrationem divino cultui deputatum. Figuralis autem ratio est, quia per hujusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum, quod in veteri lege erant septem solemnitates temporales, et una continua, ut potest colligi Numer. XXVIII et XXIX. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus; et per illud continuum festum jugis sacrificii repræsentabatur perpetuitas divinæ beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur qualibet septimana, et hæc erat *solemnitas sabbati*, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est (qu. C, art. 5 ad 2). Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet festum *Neomeniæ*, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis; nam hæc inferiora præcipue variantur secundum motum lunæ; et ideo celebrabatur hoc festum in novitate lunæ, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi, et ideo frequentius iterabantur. Alia vero quinque festa celebrabantur semel in anno, et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto. Celebrabatur autem *festum Pentecostes* post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia vero tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat solemnis, sicut et septimus dies. In prima enim die mensis septimi erat *festum Tubarum* in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem repræsentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum Tubarum quasi quædam invitatio, ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur de-

cimo die, et hoc erat festum *Expiationis*, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur festum *Scenopegiæ*, id est, Tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere fructum arboris pulcherrimæ, id est, citrum, et lignum densarum frondium, id est, myrtum et quæ sunt odorifera, et spatulas palmarum, et salices de torrente, quæ diu retinent suum virorem (et hæc inveniuntur in terra promissionis), ad significandum quod per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet *Cœtus* atque *Collectæ*, in quo colligebantur a populo ea quæ erant necessaria ad expensas cultus divini; et significabatur adunatio populi, et pax præstita in terra promissionis Figuralis autem ratio horum festorum est, quia per juge sacrificium agni figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud Hebr. ult. 8: *Jesus Christus heri et hodie, ipse et in sæcula*. Per sabbatum autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur Hebr. IV. Per Neomeniam autem, quæ est incensio (1) novæ lunæ, significatur illuminatio primitivæ Ecclesiæ per Christum, eo prædicante et miracula faciente. Per festum autem Pentecostes significatur descensus Spiritus Sancti in apostolos. Per festum autem Tubarum significatur prædicatio apostolorum. Per festum autem Expiationis significatur emundatio a peccatis populi christiani. Per festum autem Tabernaculorum peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per festum autem Cœtus atque Collectæ significatur congregatio fidelium in regno cœlorum, et ideo istud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem; quia oportet expiatos a vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalmo LXXXIII.

(1) Ita cod. Alcan.—Edit. Patav. cum Nicolai, *inceptio*.—Edit. Rom., *intensio*.

ARTICULUS V.

Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt non debent esse similia his quæ idololatræ observabant; unde dicitur Deut. XII, 31: *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis*: sed cultores idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis; dicitur enim III. Reg. XVIII, 28, quod *incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine*, propter quod Dominus mandavit Deuter. XIV, 1: *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo; quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ sunt super terram*: Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Præterea, ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere, secundum illud Psal. XXXIV, 18: *In populo gravi laudabo te*: sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur præceptum est Exod. XII, ut comederent festinanter agnum paschalem; et alia etiam circa ejus comestionem sunt instituta quæ videntur omnino irrationabilia esse.

3. Præterea, sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum

novæ legis: sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiæ, secundum illud I. Corinth. v, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus*: ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ legis, sicut confirmationem et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Præterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis: sed quantum ad Deum nullum corporale reputatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est, et *omnis creatura Dei bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur I. Tim. IV, 4: inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea Eccli. XXXIV, 4, dicitur: *Ab immundo quid mundabitur?* Sed cinis vaccæ rufæ quæ comburebatur immundus erat, quia immundum reddebat, dicitur enim Num. XIX, 7, quod *sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum*; similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui ejus cineres colligebat: ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per hujusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Præterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum; neque etiam per aliquid immundum potest homo a peccato mundari: inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum; per alium autem, quo utebantur ad purificationes, simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur; ita quod oportebat eos lavare vestimenta et carnem aqua.

7. Præterea, illud quod jam est mundatum, non oportet iterum mundari: inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam ejus domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur Levit. XIV.

8. Præterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari: irrationabile igitur videtur quod Dominus præcepit Exod. XXX, 18, *ut fieret labium æneum cum basi sua ad lavandum manus et pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum*; et quod præcipitur Num. VIII, 7, quod *Levitæ abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suæ*.

9. Præterea, quod majus est, non potest sanctificari per illud quod minus est: inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem et corporalia sacrificia et oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum et minorum sacerdotum, ut habetur Levit. VIII, et Levitarum, ut habetur Num. VIII.

10. Præterea, sicut dicitur I. Regum, XVI, 7, *Homines vident ea quæ patent, Deus autem intuetur cor:* sed ea quæ exterius patent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta: inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus et minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod. XXVIII. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis a sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit. XXI, 17: *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si cæcus fuerit, vel claudus*, etc.: sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationabilia fuerint.

Sed contra est, quod dicitur Lev. XX, 8: *Ego sum Dominus, qui sanctifico vos*: sed a Deo nihil sine ratione fit, dicitur enim Psalm. CIII, 24: *Omnia in sapientia fecisti*: ergo in sacramentis veteris legis, quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causa (1).

---

(1) (CONCLUSIO. *Omnium sacramentorum veteris legis erant rationabiles cau-*

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. CI, art. 4), sacramenta proprie dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodo ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultus divini. Et ideo in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum; et hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine qua nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum vero ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundo requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum; et sic quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumcisus admittebatur, ut patet Exod. XII; et quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum, quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertio requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediebantur a cultu divino, scilicet immunditiarum; et sic quantum ad populum erant institutæ quædam purificationes a quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes a peccatis; quantum vero ad sacerdotes et Levitas erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum (1). Et hæc omnia habebant rationabiles causas, et litterales, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, et figurales, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum, ut patebit per singula discurrenti.

Ad primum ergo dicendum, quod litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, et de cognatione sua*, ideo ipse primus circumcisionem accepit; et hanc causam assignat Apostolus Rom. IV, 11; *Signum accepit circumcisionis, signaculum justitiæ fidei, quæ est in præputio*, quia scilicet in hoc legitur; *Abrahæ fides reputata ad justitiam, quia contra spem in spem credidit*, scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, *ut fieret pater multarum gentium*, cum ipse esset senex et uxor sua esset anus, et sterilis. Et ut hæc potestatio et imitatio fidei Abrahæ firmaretur in cordibus Judæorum, acceperunt signum in carne sua, cujus oblivisci non possent; unde dicitur Genes. XVII, 13: *Erit pactum meum in carne vestra in fœdus æternum*. Ideo autem fiebat octava die, quia antea puer est valde tenellus, et posset ex hoc graviter lædi, et reputatur adhuc quasi quiddam non solidatum; unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo vero non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus

---

sæ, et litterales, quatenus ad cultum Dei pro tempore illo ordinabantur, et figurales, quatenus ordinabantur ad figurandum Christum.)

(1) Hinc juxta D. Thomam sub lege veteri sex erant sacramenta; tria pertinentia communiter ad totum populum, scilicet: circumcisio, esus agni paschalis, et variæ purificationes; tria specialiter pertinentia ad ministros, nempe consecratio sacerdotum, oblatio victimarum, et esus panum propositionis, et aliorum, quæ erant sacerdotum usibus deputata.

illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultu idolorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio. —Figuralis vero ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfecte complebitur in octava ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ et pœnæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, ideo talis circumcisio fiebat in membro generationis; unde Apostolus dicit Coloss. II, 11; *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu facta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi.*

Ad secundum dicendum, quod litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto; unde per hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere a ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant; unde et liberati sunt per sanguinis agni aspersionem vel linitionem in postibus domorum, a periculo exterminii, quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum, *impellebant enim eos Ægyptii, ut exirent velociter*, ut habetur Exod. XII, 33, imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant, præceptum enim eis erat quod comederent panes azymos in hujus signum quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis;* et quod *comederent assum igni*, sic enim velocius præparabatur; et quod *os non comminuerent ex eo*, quia in festinantia non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi, dicitur enim: *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter*, quod manifeste designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur: *In una domo comedetis, neque efferetis de carnibus ejus foras*; quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia (1). Amaritudo autem, quam passi fuerant in Ægypto, significabatur per *lactucas agrestes*. Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur immolatio Christi, secundum illud I. Corinth. V, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Sanguis vero agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur a peccato et morte, secundum illud I. Petr. I, 18: *Redempti estis... pretioso sanguine Agni immaculati*. Comedebantur autem carnes illæ ad significandum esum corporis Christi in sacramento: erant autem assæ igni, ad significandam passionem vel charitatem Christi: comedebantur autem cum azymis panibus ad significandam puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud I. Cor. V, 8: *Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis*. Lactucæ autem agrestes addebantur in signum pœnitentiæ peccatorum, quæ necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastoralem custodiam. Præcipitur autem quod in una domo

(1) Quasi *hospitalia dona* per græcum ξενία exprimuntur. Unde ξενία dicta dona quæ hospitibus in benevolentiæ signum exhiberi solebant: sed latius deinde usurpari cœperunt.

agnus paschalis comedatur, id est, in Ecclesia catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad tertium dicendum, quod quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum: unde dicitur ad Col. II, 11: *Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo.* Convivio vero agni paschalis respondet in nova lege sacramentum Eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in nova lege sacramentum pœnitentiæ. Consecrationi autem pontificis et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum; quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eo quod *neminem ad perfectum adduxit lex* (Hebr. VII, 19). Similiter autem et sacramento extremæ unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus aditus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ nondum erat facta: unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est (in corp.), purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultus divini, qui quidem est duplex; scilicet *spiritualis*, qui consistit in devotione mentis ad Deum, et *corporalis*, qui consistit in sacrificiis, et oblationibus, et aliis hujusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriam et homicidium, per adulteria et incestus. Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro tota multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum; non quod sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum, sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cujus participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu vero exteriori impediebantur homines per quasdam immunditias corporales, quæ quidem primo considerabantur in hominibus, et consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et ideo quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi; similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum; nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quamdam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent; tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cum enim omnes hujusmodi immunditias raro aliquis

cavere possit, contingebat quod raro poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum; et sic quando accedebant, cum majori reverentia et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leprosorum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum; quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine, et semine. Omnes autem hujusmodi immunditiæ corporales purificabantur, vel per solam aspersionem aquæ, vel quæ majores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant. Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per hujusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cujuscumque significat immunditiam peccati, quod est mors animæ. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hæreticæ doctrinæ, tum quia hæretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum quia *nulla etiam falsa doctrina est, quæ vera falsis non admisceat*, ut Augustinus dicit, lib. III. Quæst. Evang, (cap. 40); sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarumdam macularum ab alia carne integra. Per immunditiam autem mulieris sanguinifluæ designatur immunditia idololatriæ, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam vero viri seminiflui designatur immunditia vanæ locutionis, eo quod semen est verbum Dei. Per immunditiam vero coitus et mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam vero mulieris menstruatæ designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Universaliter vero per immunditiam contactus rei immundæ designatur immunditia consensus in peccatum alterius, secundum illud II, Cor. VI, 17: *Exite de medio eorum, et separamini, et immundum ne tetigeritis.* Hujusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas; quidquid enim quocumque modo tangebat immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per collocutionem, aut per aspectum, ut Rabbi Moyses dicit (in lib. III *Dux errantium*, cap. 48), de muliere menstruata. Per hoc autem mystice significabatur id quod dicitur Sap. XIV, 9: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus.*

Erat autem et immunditia quædam ipsarum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia lepræ in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente; ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domus, vel etiam in vestimentis. Et ideo hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex qua domus vel vestis immunda judicaretur: tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est (hic sup.), tum etian quia circa hujusmodi corruptionem gentiles deos penates colebant (1). Et ideo lex præcepit hujusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendum idololatriæ occasionem. Erat etiam et quædam immunditia vasorum de qua dicitur Num. XIX, 15: *Vas quod non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, immundum erit.* Cujus immunditiæ causa est, quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum ca-

(1) Ita cum quibusdam Mss. editi passim.—Codd. Alcan. et Tarrac.: *Contra hujusmodi conceptionem gentiles deos penates* (Alcan. *ponentes*) *colebant*: forte melius.

dere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam: credebant enim idololatræ quod si mures, aut lacertæ, vel aliqua hujusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis gratiora. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ *Janas* vocant. Harum autem immunditiarum ratio est figuralis, quia per lepram domus significatur immunditia congregationis hæreticorum; per lepram vero in veste linea significatur perversitas morum ex amaritudine mentis; per lepram vero vestis laneæ significatur perversitas adulatorum; per lepram in stamine significantur vitia animæ; per lepram vero in subtegmine significantur peccata carnalia; sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliqua censura disciplinæ.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est (in solut. præc.), duplex erat immunditia in lege; una quidem per aliquam corruptionem mentis vel corporis, et hæc etiam immunditia major erat; alia vero erat immunditia ex solo contactu rei immundæ, et hæc minor erat, et faciliori ritu expiabatur. Nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ cujusdam; de qua quidem aqua expiationis habetur Num. XIX; mandatur enim ibi a Domino quod accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quam vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud Oseæ IV, 16; *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel.* Et hoc forte ideo quia vaccas in morem Ægypti coluerunt, secundum illud Oseæ X, 5: *Vaccas Bethaven coluerunt.* Et in detestationem peccati idololatriæ immolabatur extra castra; et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus; et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus*; quia septenarius numerus universitatem significat. Et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriæ, in qua sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne*, vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex; vel quia per hoc significabatur quod idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat; sicut vacca *cremabatur cum pelle et carnibus, sanguine et fimo flammæ traditis.* Adjungebatur etiam in combustione *lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus*, ad significandum quod sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet etiam odorem, postquam fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus vaccæ, *ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam.* Vel, secundum Josephum (Antiquit. lib. III), quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus*, significans terram propter sui terrestreitatem; *hyssopus* significans aerem propter odórem; *coccus bis tinctus*, significans aquam, eadem ratione qua etiam *purpura*, propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quod illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia hujusmodi sacrificium offereba-

tur pro peccato idololatriæ, in ejus detestationem, *et comburens, et cineres colligens, et ille qui aspergit aquas in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur*; ut per hoc ostenderetur, quod quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abjiciendum. Ab hac autem immunditia purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aqua aspergi propter hujusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum; ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat; et sic si ipse seipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum. Figuralis autem ratio hujus sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam femininus sexus designat: sanguinem autem passionis ejus designat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa ætatis integræ*, quia omnis operatio Christi est perfecta; *in qua nulla erat macula, nec portavit jugum*, quia Christus innocens fuit, nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem *adduci ad Moysen*, quia imputabant ei transgressionem Mosaicæ legis in violatione sabbati. Præcipitur autem *tradi Eleazaro sacerdoti*; quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra*, quia *extra portam Christus passus est. Intingit autem sacerdos digitum in sanguine ejus*, quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum*, per quod Synagoga designatur, vel ad condemnationem Judæorum non credentium, vel ad purificationem credentium; et hoc *septem vicibus*, vel propter septem dona Spiritus Sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, *igne cremanda*, id est, spiritualiter intelligenda; nam per *pellem*, et *carnem* exterior Christi operatio significatur; per *sanguinem* subtilis et interna virtus exteriora facta vivificans, per *fimum* lassitudo, sitis, et omnia hujusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus*, quod significat altitudinem spei vel contemplationis; *hyssopus*, quod significat humilitatem, vel fidem; *coccus bis tinctus*, quod significat geminam charitatem: per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis *colligitur a viro mundo*, quia reliquiæ passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt culpabiles in Christi morte. *Apponuntur autem cineres in aqua ad expiandum*, quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. *Sacerdos* autem, *qui immolabat et comburebat vaccam, et ille qui comburebat, et qui colligebat cineres, immundus erat; et etiam qui aspergebat aquam*, vel quia Judæi sunt facti immundi ex occisione Christi per quam nostra peccata expiantur; et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem mundi, quando reliquiæ Israel convertentur; vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in Pastorali (part. II cap. 5), et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem præsentis vitæ.

Ad sextum dicendum, quod, sicut dictum est (resp. ad 4), immunditia quæ ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis, expiabatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem hujusmodi peccatorum et immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione hujusmodi desistebant, institutum fuit ut semel in anno decima die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia,

sicut Apostolus dicit (Hebr. VII, 28): *Lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quod *sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato* in commemorationem peccati quod Aaron fecerat in conflatione vituli aurei: et *arietem in holocaustum*, per quod significabatur quod sacerdotis prælatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos*, quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fœtidum est, et de pilis ejus fiunt vestimenta pungentia; ut per hoc significaretur fœtor, et immunditia, et aculei peccatorum. *Hujus* autem *hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum Sanctuarium*, ad significandum quod tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. *Corpus* vero *hirci et vituli, quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi*, ad ostendendam consumptionem peccatorum, non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta: unde mandatum erat, *ut comburerentur extra castra* in detestationem peccati; hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. *Alter* vero *hircus emittebatur in desertum*, non quidem ut offerretur dæmonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari, sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati; et ideo *sacerdos imponebat manum super caput ejus, confitens peccata filiorum Israel*, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi a bestiis comederetur, quasi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur autem *portare peccata populi*, vel quia in ejus emissione significabatur remissio peccatorum populi, vel quia colligabatur super caput ejus aliqua schedula, ubi erant scripta peccata. Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum*, propter virtutem; et per *arietem*, quia ipse est dux fidelium; et per *hircum*, propter *similitudinem carnis peccati*; et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum, et populi, quia per ejus passionem et majores et minores a peccato mundantur. *Sanguis* autem *vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem*, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum cœlorum. *Comburuntur* autem *eorum corpora extra castra*, quia *extra portam Christus passus est*, ut Apostolus dicit, Hebr. ult. 12. Per *hircum* autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi, quæ in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens; vel significatur concupiscentia mala, quam debemus a nobis abjicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditia vero eorum qui hujusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quæ in sacrificio vitulæ rufæ dicta est (resp. ad 5).

Ad septimum dicendum, quod per ritum legis leprosus non emundabatur a macula lepræ, sed emundatus ostendebatur; et hoc significatur, Levit. XIV, 3, cum dicitur de sacerdote: *Cum invenerit lepram esse emundatam, præcipiet ei qui purificatur*. Jam ergo lepra mundata erat, sed purificari dicebatur, inquantum judicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque, ut divino miraculo per ritum legis, corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat; nam primo judicabatur esse mundus, secundo autem restituebatur, tanquam mundus, consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In prima autem purificatione offerebat pro se leprosus mundatus *duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum*,

et hyssopum, hoc modo, ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino; ita scilicet quod lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii, hyssopus vero et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor offerebat contra quatuor defectus lepræ. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quæ est arbor imputribilis; contra fœtorem *hyssopus*, quæ est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus*; contra turpitudinem coloris *vermiculus*, qui habet vivum colorem. Passer vero vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinæ libertati. In octavo vero die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum; primo tamen rasis pilis totius corporis, et lotis vestimentis, eo quod lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, et fœtida reddit; et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus, et pollices manus dextræ et pedis: quia in istis partibus primum lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandam sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam.—Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi; quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes*, quia per passionem Christi aquæ baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas, *vivus remanebat*, quia divinitas mori non potest, unde et *evolabat*, quia passione adstringi non poterat. *Hic* autem *passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, et vermiculo, et hissopo*, id est, fide, spe et charitate, ut supra dictum est (art. 4 ad 4), *mittitur in aquam ad aspergendum*, quia in fide Dei et hominis baptizamur. *Lavat autem homo* per aquam baptismi et lacrymarum *vestimenta sua*, id est opera, et *omnes pilos*, id est, cogitationes. *Tingitur* autem *extremum auriculæ dextræ ejus qui mundatur, de sanguine, et de oleo*, ut ejus auditum muniat contra corrumpentia verba; *pollices* autem *manus dextræ et pedis tinguntur*, ut sit ejus actio sancta. Alia vero quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid specialiter præter alia sacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad octavum et nonum dicendum, quod, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita minister per aliquam specialem purificationem vel consecrationem. Unde et separari ab aliis præcipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultus divini præ aliis deputati; et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quamdam prærogativam puritatis, et virtutis, et dignitatis. Et ideo in institutione ministrorum tria fiebant; primo enim purificabantur, secundo ordinabantur et consecrabantur, tertio applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per ablutionem aquæ, et per quædam sacrificia; specialiter autem Levitæ *radebant omnes pilos carnis suæ*, ut habetur Levit. VIII, et Num. VIII. Consecratio vero circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat; primo enim postquam abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialiter pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quod ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum a capite derivatur ad inferiora, ut habetur Psalm. CXXXII, 2; *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aa-*

ron. Levitæ vero non habebant aliam consecrationem, nisi quod offerebantur Domino á filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum vero sacerdotum solæ manus consecrabantur, quæ erant applicandæ ad sacrificia; et de sanguine animalis immolatitii *tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, et pollices pedis aut manus dextræ*, ut scilicet essent obedientes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *auris dextræ*, et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *pedis et manus dextræ*. Aspergebantur etiam ipsi et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione hujusmodi sacrificia: *vitulus pro peccato*, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; *aries in holocaustum*, in memoriam oblationis Abrahæ, cujus obedientiam pontifex imitari debebat; *aries* etiam *consecrationis*, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni; *canistrum* autem *panum*, in memoriam mannæ præstitæ populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebatur super manus eorum *adeps arietis*, et *torta panis unius*, et *armus dexter*, ut ostenderetur quod accipiebant potestatem hujusmodi offerendi Domino. Levitæ vero applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum fœderis, quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii.

Figuralis vero horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primo *purificari per aquam* baptismi et lacrymarum, in fide passionis Christi, quod est expiativum et purgativum sacrificium; et debent *radere omnes pilos carnis*, id est, omnes pravas cogitationes; debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritus Sancti, et aspersione sanguinis Christi; et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Ad decimum dicendum, quod, sicut jam dictum est (solut. præc. et art. 4) intentio legis erat inducere ad reverentiam divini cultus, et hoc dupliciter; uno modo excludendo a cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, et vasis ejus, et animalibus immolandis; multo magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corpora eorum; quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit, ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certa prosapia secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentia haberentur, adhibebatur eis specialis ornatus vestium et specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatus vestium.—In speciali autem sciendum est, quod pontifex habebat octo ornamenta; primo enim habebat *vestem lineam*; secundo habebat *tunicam hyacinthinam*, in cujus extremitate versus pedes ponebantur per circuitum *tintinnabula quædam* et *mala punica* facta *ex hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto*; tertio habebat *superhumerale*, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum, quod erat *ex auro, et hyacintho, et purpura, coccoque bis tincto, et bysso retorta*; et super humeros habebat *duos onychinos*, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat *rationale*, ex eadem materia factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et conjungebatur superhumerali; et in hoc rationali erant *duodecim lapides preciosi distincti per quatuor or-*

dines, in quibus etiam sculpta erant nomina filiorum Israel; quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris et quod jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *doctrinam* et *veritatem*, quia quædam pertinentia ad veritatem justitiæ et doctrinæ scribebantur in illo rationali. Judæi tamen fabulantur, quod in rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversa quæ debebant accidere filiis Israel; et hoc vocant *veritatem* et *doctrinam*. Quintum erat *baltheus*, id est, cingulus quidam factus ex prædictis quatuor coloribus. Sextum erat *tiara*, id est, mitra quædam de bysso. Septimum autem erat *lamina aurea*, pendens in fronte ejus, in qua erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant *femoralia linea*, ut operiret carnem turpitudinis suæ, quando accederet ad sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam*, *femoralia*, *baltheum* et *tiaram*.— Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam Sap. XVIII, 24 dicitur, quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex qua linum nascitur; *balthei* circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem, per cujus *tintinnabula* significabantur tonitrua, per *mala granata* coruscationes; *superhumerale* vero significabat sua varietate cœlum sidereum; *duo onychini* duo hemisphæria, vel solem et lunam; *duodecim* gemmæ in pectore duodecim signa in zodiaco, quæ dicebantur posita in rationali, quia in cœlestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Job, XXXVIII, 33; *Numquid nosti ordinem cœli et pones rationem ejus in terra?*; *cidaris* autem, vel *tiara* significabat cœlum empyreum; *lamina aurea* Deum omnibus præsidentem.

Figuralis vero ratio manifesta est: nam maculæ vel defectus corporales a quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse cæcus, in est, ne sit ignorans; ne sit claudus, id est, instabilis, et ad diversa se inclinans; ne sit parvo, vel grandi, vel torto naso, id est, ne per defectum discretionis vel in plus vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat; per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris; ne sit fracto pede vel manu, id est, ne amittat virtutem bene operandi vel procedendi in virtutibus. Repudiatur etiam, si habeat gibbum vel ante vel retro, per quem significatur superfluus amor terrenorum: si est lippus, id est, per carnalem affectum ejus ingenium obscuratur, contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si habeat albuginem in oculo, id est, præsumptionem candoris justitiæ in sua cogitatione. Repudiatur etiam, si habeat jugem scabiem, id est, petulantiam carnis; et si habuerit impetiginem, quæ sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem fœdat, per quam avaritia designatur, et etiam si sit herniosus, vel ponderosus, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta vero designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessariæ omnibus ministris: scilicet *castitas*, quæ significatur per femoralia; *puritas* vero vitæ, quæ significatur per lineam tunicam; *moderatio discretionis* quæ significatur per cingulum; et *rectitudo intentionis*, quæ significatur per tiaram protegentem caput. Sed præ his pontifices debent

quatuor habere: primo quidem jugem Dei memoriam in contemplatione, et hoc significat lamina aurea habens nomen Dei in fronte; secundo, quod supportent infirmitates populi, quod significat superhumerale: tertio, quod habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem charitatis, quod significatur per rationale: quarto, quod habeant conversationem cœlestem per opera perfectionis, quod significatur per tunicam hyacinthinam. Unde et tunicæ hyacinthinæ adjunguntur in extremitate tintinnabula aurea, per quæ significatur doctrina divinorum, quæ debet conjungi cœlesti conversationi pontificis: adjunguntur etiam mala punica, per quæ significatur unitas fidei, et concordia in bonis moribus; quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

ARTICULUS VI.

Utrum fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum cæremonialium.

Ad sextum sic proceditur. 1 Videtur quod observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationabilis causa. Quia, ut Apostolus dicit I. Timoth. IV, 4, *omnis creatura Dei est bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*: inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorumdam ciborum, tanquam immundorum, ut patet Lev. XI.

2. Præterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbæ, unde dicitur Genes. IX, 3; *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*: sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquæ illarum sint maxime nocivæ, ut puta venenosæ: ergo videtur quod nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

3. Præterea, si materia est immunda ex qua aliquid generatur, pari ratione videtur quod id quod generatur ex ea, sit immundum; sed ex sanguine generatur caro: cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea, Dominus dicit (Matth. X), eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant; quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet, quid ex eo fieret: multo igitur minus pertinet ad animal jam occisum, qualiter ejus carnes decoquantur: irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. XXIII, 19; *Non coques hœdum in lacte matris suæ*.

5. Præterea, ea quæ sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora præcipiuntur Domino offerri: inconvenienter igitur præcipitur Lev, XIX, 23; *Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis præputia eorum*, id est, prima germina, *et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.*

6. Præterea, vestimentum extra corpus hominis est: non igitur debuerunt quædam specialia vestimenta Judæis interdici, puta quod dicitur Levit. XIX, 19: *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris*; et Deuter. XXII, 5: *Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste feminea*; et infra: *Non indueris vestimento quod ex lana linoque contextum est.*

7. Præterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor: inconvenienter igitur præcipitur Deut. VI, 8, quod *ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua*, et quod *scriberent in limine ostiorum*, et quod *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei*, ut habetur Num. XV, 38.

8. Præterea, Apostolus dicit I. Cor. IX, 9, quod *non est cura Deo de bobus*, et per consequens neque de aliis animalibus irrationalibus: inconvenienter igitur præcipitur, Deuter. XXII:

Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis; et Deuter. XXV, 4, *Non alligabis os bovis triturantis:* et Levit. XIX, 19, *Jumenta tua non facies coire cum alterius generis animantibus.*

9. Præterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis: ergo multo minus circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi: ergo inconvenienter præcipitur Levit. XIX, 19: *Agrum non seres diverso semine*: et Deut. XXII, 9: *Non seres vineam tuam altero semine, et non arabis in bove simul et asino.*

10. Præterea, ea quæ sunt inanimata, maxime videntur hominum potestati esse subjecta: inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis, quod habetur Deuter. VII. Ridiculum etiam videtur esse præceptum quod habetur Deut. XXIII, ut egestiones humo operirent fodientes in terra.

11. Præterea, pietas maxime in sacerdotibus requiritur: sed ad pietatem pertinere videtur quod aliquis funeribus amicorum intersit, unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur Tob. I. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quod aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam a peccato et infamia liberat: ergo videtur quod hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus Levit. XXI.

Sed contra est, quod dicitur Deut. XVIII, 14: *Tu autem a Domino Deo tuo aliter institutus es*, ex quo potest accipi, quod hujusmodi observantiæ sunt institutæ a Deo ad quamdam specialem illius populi prærogativam: non ergo sunt irrationabiles, aut sine causa (1).

Respondeo dicendum, quod populus Judæorum, ut supra dictum est (art. præc. ad 8), specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter sacerdotes; et sicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultus, ita etiam et in conversatione illius populi, et præcipue sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi: unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent, secundum illud I. Corinth. x, 2; *Omnia in figura contingebant illis.* Et ideo rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt; uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo secundum quod figurant aliquid circa christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc. ad 4 et 5), duplex pollutio vel immunditia observabatur in lege; una quidem culpæ per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cujusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de prima immunditia, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam, unde dicitur Matth. XV, 2; *Non quod intrat in os, coinquinat hominem, sed quæ procedunt de ore, hæc coinquinant hominem*, et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, inquantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel ex nimia concupiscentia comeduntur, vel inquantum præbent fomentum luxuriæ; propter quod aliqui a vino et carnibus abstinent. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ est, corruptionis cujusdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent; vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus, aut immunde conver-

(1) (Conclusio. *Omnium observantiarum veteris legis requirenda est ratio vel ut referuntur ad vitam christianorum, vel secundum relationem ad cultum divinum.)*

santur (1), sicut quædam animalia sub terra habitantia, sicut talpæ et mures, et alia hujusmodi; unde etiam quemdam fœtorem contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluam humiditatem vel siccitatem corruptos humores in corporibus humanis generant: et ideo prohibitæ sunt eis carnes animalium habentium soleas, id est, ungulam continuam, non fissam, propter eorum terrestreitatem; et similiter sunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholerica, et adusta, sicut carnes leonis et hujusmodi; et eadem ratione prohibitæ sunt eis aves quædam rapaces, quæ sunt nimiæ siccitatis, et quædam aves aquaticæ propter excessum humiditatis; similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas et squammas, ut anguillæ et hujusmodi, propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, et findentia ungulam, quia habent humores bene digestos, et sunt mediæ complexionis: quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulæ, neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam conccessi sunt eis pisces sicciores, quod significatur per hoc quod habent squammas et pinnulas, per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ; sicut gallinæ, perdices, et aliæ hujusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriæ. Nam gentiles, et præcipue Ægyptii, inter quos erant nutriti, hujusmodi animalia prohibita idolis immolabant (2), vel eis ad maleficia utebantur, animalia vero quæ Judæis sunt concessa ad esum, non comedebant, sed ea tanquam deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est (art. 3 ad 2). Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria; et ideo concedundur illa animalia quæ de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, et adipis cujuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandum crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est (art. 3 ad 8); tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum; quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse; et ideo Dominus mandavit quod *sanguis effunderetur*, et quod *pulvere operiretur*; et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur a carne, vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et Dominus voluit eos a crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent a crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum suorum, tum etiam quia cremabatur in honorem Dei, tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causa inducit Rabbi Moyses (*Dux errantium*, lib. III, cap. 49,). Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur (Genes. XXXII, 32), ubi dicitur quod *non comedunt filii Israel*

(1) Al. *immundæ conservantur*.

(2) Porro suæ singulis diis victimæ erant deputatæ, superis albæ et impares; inferis nigræ et pares mactabantur. Jovi flamini bove candido litabatur; Neptuno, Apollini et Marti, tauro, verre et ariete, Cereri primum lacte, vino et favis, postea porca; Cybeli itidem porca; Æsculapio capris et gallis; Soli et Marti equo: Lunæ tauro; Junoni agna; Veneri columba; Pani et Minervæ capra; Dianæ cerva; Libero Patri interdum capro et hirco; Sylvano porco; Fauno agna vel hædo. (Nicolai).

nervum, eo quod tetigerit angelus nervum femoris Jacob, et obstupuerit.

Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia hujusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus contra Faustum, (lib. VI, cap. 7,): *Si de porco et agno requiratur, utrumque natura mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quadam vero significatione agnus mundus, porcus immundus est; tanquam si stultum et sapientem diceres utrumque hoc verum natura vocis, et litterarum, et syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum.* Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione, quia *fissio ungulæ* significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni et mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas et pinnulas, significatione mundi sunt, quia per pinnulas significatur vita sublimis vel contemplatio; per *squammas* autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spiritualem. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In *aquila* enim, quæ alte volat, prohibetur superbia; in *gryphe* (1) autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentium prohibetur; in *halyæto* (2) autem, qui pascitur minutis avibus significantur illi qui sunt pauperibus molesti; in *milvo* autem, qui maxime insidiis utitur, designantur fraudulenti; in *vulture* autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur; per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus semel emissus ab arca non est reversus: per *struthionem*, qui cum sit avis, volare non potest, sedisemper est circa terram, significantur Deo militantes; et se negotiis sæcularibus implicantes; *nycticorax* (1), quæ nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes; *larus* (2) autem, qui et volat in aere, et natat in aqua, significat eos qui et circumcisionem et baptismum venerantur; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum; *accipiter* vero, qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes; per *bubonem* (3) qui in nocte victum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærunt in nocturnis operibus quæ agunt; *mergulus* autem, cujus natura est, ut

(1) Gryphus est animal quadrupes et pennatum habens corpus quasi leonis, alas quasi aquilæ et rostrum. Quod fuit stemma Sebastiani Gryphii clari sæculo XVI typographi Lugdunensis.

(2) Scribitur *hæliætus* ἁλιαιετός, Hinc Ovidius (Metamorph. 1. VIII. vers. 146): *fulvis haliæetos alis.* Sed retinuimus *haliætus*, quia sic habent omnes editiones. Est autem quoddam genus aquilæ, seu aquila maris appellata, quæ, teste Plinio (Hist. nat. lib. X, c. 3), clarissima oculorum acie, si quando piscem natantem conspexerit, mittit se in aquam, raptumque unguibus dilaniat.

(1) *Nycticorax* ex græco νυκτικόραξ, quasi corvus nocturnus, seu bubo, avis lucifuga.

(2) *Larus* item ex græco λάρος, seu cuculus dictus Hebræis. Sunt qui hoc nomen derivant a λάω, cupio, quia larus cupida et vorax avis est, alba marina, de genere milvi; collum est, illi sicut arundo piscatorum, et ideo longum; rostrum vere eis est pro hamo. Vocatur etiam marina hirundo. Nec desunt qui pro laro intelligunt gaviam, et fulicam.

(3) Bubo a βύας. A sono vocis compositum nomen habet, avis feralis onus-

sub undis diutius immoretur, significat gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt; *ibis* vero avis est in Africa, habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, et forte est idem quod *ciconia* (1); et significat invidos, qui de malis aliorum quasi de serpentibus reficiuntur; *cycnus* autem est coloris candidi, et longum collum habet, per quod ex profunditate terræ vel aquæ cibum trahit, et potest significare homines qui per exteriorem justitiæ candorem lucra terrena quærunt; *onocrotalus* (2) autem avis est in partibus Orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primo cibum reponit, et post horam in ventrem mittit, et significat avaros, qui immoderata sollicitudine necessaria vitæ congregant; *porphyrio* (1) autem præter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum, quia et in aqua natat, ut anates, et in terra ambulat, ut perdices: et solo morsu (2) bibit, omnem cibum aqua tingens, et significat eos qui nihil ad alterius arbitrium facere volunt, sed solum quod fuerit tinctum aqua propriæ voluntatis; per *herodionem*, qui vulgariter *falco* dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem* (Psalmo XIII, 3); *charadrius* (3) autem, quæ est avis garrula, significat loquaces; *upupa* autem, quæ nidificat in stercolibus, et fœtenti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam sæculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur; per *vespertilionem* autem, quæ circa terram volitat, significantur illi qui sæculari scientia prædíti sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia illa sola conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint, alia vero, quæ terræ magis adhærent, prohibentur; quia illi qui abutuntur doctrina quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non subleventur, immundi reputantur. In *sanguine* vero et *adipe et nervo*, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum, quod esus

---

ta quidem plumis, sed gravi semper detenta pigritia, in sepulcris die noctuque moratur, vel semper latitat in cavernis, de qua Ovidius (Metamorph. I. III. v. 549):

Fœdaque fit volucris venturi nuntia luctus
Ignarus bubo, dirum mortalibus omen.

Sic Isidorus (lib. XII, c. 7). Hanc adeo fuisse avem inauspicatam existimarunt Romani, ut si quando Capitolium intrasset, propter id prodigium, tedæ, aut victimæ, nonnunquam sulphuris et aquæ lustratione urbem aut Capitolium expiarunt, et lustrarunt, quæ victima amburbialis dicta. V. Alex. ab Alexandro (Gen. dier lib. v, cap. 27).

(1) Ibis est avis Ægypti, non idem quod circonia, sed circoniæ similis, quam *per rostra edere fœtus accepimus*, ait Ammianus Marcellinus (lib. XXII). De ea Strabo (lib. 17): *Alexandriæ nullum non trivium eis plenum est, partim utiliter, partim inutiliter; utiliter, quatenus omnes serpentes, et omnes macelli, et fororum obsoniorum sordes colligit; inutiliter vero quia omnivora, et immunda est, nec facile a mundorum, et alienorum contaminatione prohiberi potest.*

(2) Onocrotalus avis cicno similis, absona voce, ad instar asini, unde ei hoc nomen. Nam ὄνος græce est asinus, et κρόταλος, crepitus. Collum in aqua mergens, dum pisces venatur, asininum ruditum edit cum spirat. In paludibus inter arundines degit.

(1) Porphyrio a πορφυρῶ, id est purpureo seu puniceo rostri colore dicitur. Fluvialis est, et pisces devorat, et sola avium morsu bibit. Interdicta erat Judæorum mensis quia rapax et vorax.

(2) Ita Mss. et editi libri antiqui, quos sequitur edit. Patav. anni 1698.— Rom. et Garcia legendum volunt, *sola morsu*, vel: *sola avium morsu*. Nicolai ex Plinio, et cum eo edit. Patav. ann. 1712, *et sola avium morsu*.

(3) Charadrius, χαράδριος, avis sic dicta, quod circa χαράδρας, id est, hiatus riparum versari soleat. Sunt qui putant fuisse milvi genus.

plantarum et aliorum terræ nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium, sed esus carnium videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim Genes. IX, 3; *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*; et hoc ideo quia esus terræ nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ, esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi; sponte enim terra herbam germinat, vel cum modico studio hujusmodi terræ nascentia in magna copia procurantur; oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et ideo volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorem victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ nascentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ nascentia.

Ad tertium patet responsio ex dictis (resp. ad 1).

Ad quartum dicendum, quod, etsi hœdus occisus non sentiat qualiter carnes ejus coquantur, tamen in animo decoquentis ad quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad immolandum, vel ad comedendum: et ideo Exod. XXIII, 19, postquam prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur; *Non coques hœdum in lacte matris suæ*.—Figuralis autem ratio hujus prohibitionis est, quia præfigurabatur quod Christus, qui est hœdus propter *similitudinem carnis peccati*, (Rom. VIII, 3), non erat a Judæis *coquendus*, id est, occidendus, *in lacte matris*, id est, in tempore infantiæ: vel significatur quod hœdus, id est, peccator, non est *coquendus in lacte matris*, id est, non est blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum, quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos æstimabant, diis suis offerebant, vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideo præceptum est eis, ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis fere omnes arbores terræ illius fructum producunt, quæ scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Raro autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia seminentur, hæc enim tardius facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur, quinto autem anno et deinceps comedebantur.—Figuralis autem ratio est, quia per hoc præfiguratur quod post tres status legis quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis; vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad sextum dicendum, quod sicut dicitur Eccli. XIX, 27, *amictus corporis enuntiat de homine*; et ideo voluit Dominus ut populus ejus distingueretur ab aliis populis, non solo signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certa habitus distinctione. Et ideo prohibitum fuit eis ne induerentur *vestimento ex lana et lino contexto*, et ne *mulieres induerentur veste virili*, aut e converso, propter duo. Primo quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Hujusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis gentiles in cultu suorum deorum utebantur, et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris e converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam, nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut e converso, incentivum est concupiscentiæ, et occasionem li-

bidini præstat.—Figuralis autem ratio est, quia in vestimento *contexto ex lana et lino* interdicitur conjunctio simplicitatis et innocentiæ, quæ figuratur per lanam et subtilitatis et malitiæ, quæ figuratur per linum. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth, (super illud cap. XXIII: *Dilatant enim*, etc.): *Dominus jussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Israel dignoscendum ab aliis populis;* unde per hoc se esse Judæos profitebantur: et ideo per aspectum hujus signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur; *Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos*, Pharisæi male interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu*, id est, in operatione, et *essent ante oculos*, id est, in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quæ palliis inserebantur, significatur cœlestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adjungi. Potest tamen dici quod quia populus ille carnalis erat, et duræ cervicis, oportuit etiam per hujusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum, quod affectus hominis est duplex; unus quidem secundum rationem, alius vero secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subjecta ejus potestati a Deo, secundum illud Psalm. VIII, 8: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus;* et secundum hoc Apostolus dicit, quod *non est cura Deo de bobus*, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum vero ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia; quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas sentire, potest in homine consurgere misericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est, ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines, unde dicitur Prov. XII, 10; *Novit justus animas jumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia.* Et ideo, ut Dominus populum judaicum ad crudelitatem pronum, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri, quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideo prohibuit, *ne coqueretur hœdus in lacte matris*, et quod *non alligaretur os bovi trituranti*, et quod *non occideretur mater cum filiis.* Quamvis etiam dici possit, quod hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ. Nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent: aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, et pullis ejus simul captis ad fœcunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum: et quia etiam in auguriis reputabatur hoc esse fortunatum quod inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem vero animalium diversæ speciei ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriæ Ægyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas conjunctiones habent diversos effectus, et super (1) diversas species rerum: alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam: tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia

(1) Al., *et similiter.*

enim diversarum specierum non commiscentur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiæ motus: unde et in traditionibus Judæorum præceptum invenitur, ut rabbi Moyses dicit (*Dux errantium*, libro III, cap. 50), ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.

Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti*, id est, prædicatori deferenti segetes doctrinæ non sunt necessaria victus subtrahenda, ut Apostolus dicit I. Cor IX: *Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis*, quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii, et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater; sicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam quod *jumenta*, id est, populares homines, *non faciamus coire*, id est, conjunctionem habere, *cum alterius generis animantibus*, id est, cum gentilibus vel Judæis.

Ad nonum dicendum, quod omnes illæ commixtiones in agricultura sunt prohibitæ ad litteram in detestationem idololatriæ, quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant et in seminibus, et in animalibus, et vestibus, repræsentantes diversas conjunctiones stellarum: vel omnes hujusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem, quia quod dicitur: *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum, quod in Ecclesia, quæ est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina; et similiter *ager*, id est, Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, id est, catholica doctrina et hæretica. Non est etiam simul *arandum in bove et asino*, quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium.

Ad decimum dicendum Deut. VII, rationabiliter prohiberi argentum et aurum, non ex eo quod hominum potestati subjecta non sint, sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subjiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex prædicto capite, ubi subditur: *Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut et illud est.* Tum etiam ne accepto auro et argento ex cupiditate, facile inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum Deut. XXIII de egestionibus humo operiendis justum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris existenti, in quo Dominus habitare dicebatur, sicut ibi aperte ostenditur, ubi posito illo præcepto, statim subjungitur ejus ratio, scilicet: *Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat*, etc., ut *sint castra tua sancta* (id est, munda), *et nihil in eis appareat fœditatis.*

Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio (Moral. lib. XIII, cap. 13), est, ut significaretur, peccata quæ, *a mentis nostræ utero tanquam excrementa fœtida egeruntur*, per pœnitentiam tegenda esse, ut Deo accepti simus, juxta illud Ps. XXXI, 1: *Beati quorum remissæ sunt iniquitates et quorum tecta sunt peccata*; vel juxta Glossam, ut cognita miseria conditionis humanæ, sordes mentis elatæ ac superbæ sub fossa profundæ considerationis per humilitatem tegerentur et purgarentur (1).

Ad undecimum dicendum, quod malefici, et sacerdotes idolorum utebantur in suis ritibus ossibus vel car-

(1) Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570 et Antverpiensi, 1612, aliisque veteribus; ubi passim notatur in textu aut ad marginem: *Deest solutio* ad 10. Primus huic supplevit Franciscus Garcia, postea Nicolai, cujus textum adoptavimus.

nibus hominum mortuorum; et ideo ad extirpandum idololatriæ cultum præcepit Dominus ut sacerdotes minores, qui per tempora certa ministrabant in Sanctuario *non inquinarentur in mortibus*, nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris, et hujusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii, et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis *ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginem*, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudo matris, quod maxime tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis *ut non raderent caput nec barbam nec in carnibus suis facerent incisuras*, ad removendum idololatriæ ritum; nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam. Unde dicitur (Baruch VI, 30): *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita et barbam rasam.* Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, et lanceolis, ut dicitur III Regum XVIII, unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omnino debent esse immunes *ab operibus mortuis*, quæ sunt opera peccati; et etiam non debent *radere caput*, id est, deponere sapientiam; neque *deponere barbam*, id est, sapientiæ perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

QUÆSTIO CIII.

DE DURATIONE PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM.—
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum præcepta cæremonialia fuerint ante legem.—2.° Utrum in lege aliquam virtutem habuerint justificandi.—3.° Utrum cessaverint Christo veniente.—4.° Utrum sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS I.

Utrum cæremoniæ legis fuerint ante legem (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut supra dictum est (qu. præc. art. 3): sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem; dicitur enim Genes. IV, 3, quod *Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum.* Noe etiam *obtulit holocausta Domino*, ut dicitur Genes. VIII, 20; et Abraham similiter, ut dicitur Genes. XXII: ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea, ad cæremonias sacrorum (1) pertinet constructio altaris et ejus inunctio: sed ista fuerunt ante legem: legitur enim Genes. XII, 19, quod *Abraham ædificavit altare Domino*; et de Jacob dicitur Genes. XXXVIII, 18, quod *tulit lapidem, et ere-*

(1) De his etiam Hebr. 7, fin.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis exemplis. Al., *sacramentorum*.

xit in titulum, fundens oleum desuper: ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

3. Præterea, inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio: sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Genes. XVII; similiter etiam sacerdotium fuit ante legem; dicitur enim Genes. XIV, 18, quod *Melchisedech erat sacerdos Dei summi:* ergo cæremoniæ sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Præterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias observantiarum, ut supra dictum est (qu. CII, art. 6 ad 1): sed talis distinctio fuit ante legem; dicitur enim Genes. VII, 2; *Ex omnibus mundis animalibus tolle septena, et septena, de animantibus vero immundis duo et duo:* ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

Sed contra est, quod dicitur Deut. VI, 1: *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ quæ mandavit Dominus Deus noster, ut docerem vos:* non autem indiguissent super his doceri, si prius prædictæ cæremoniæ fuissent: ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem (1).

Respondeo dicendum, quod sicut ex dictis patet (qu. CII, art. 2), cæremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quod per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus pertinet ad cæremonias, sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta judicialia, ut supra dictum est (qu. XCIX, art. 4). Et ideo, sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinæ instituta, sed ratione hominum ordinata: ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatæ, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium. — Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est, quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud I Corinth. X, 11: *Omnia in figura contingebant illis.* Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutæ.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi oblationes, et sacrificia et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quadam devotione propriæ voluntatis, secundum quod eis videbatur conveniens; ut in rebus quas a Deo acceperant, et quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad secundum dicendum, quod etiam sacra quædam instituerunt, quia videbatur eis conveniens, ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem; unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solum quasi in lege observatum; et hoc est quod Dominus dicit Joan. VII, 22: *Circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus.* Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundum humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

---

(1) (CONCLUSIO. *Fuerunt etiam ante legem a sanctis patribus cæremoniæ ad debitum Deo cultum exhibendum instituti, sed non erant cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legislationem institutæ.*)

Ad quartum dicendum, quod distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Genes. IX, 3: *Omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum;* sed solum quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nulla lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem; sicut et nunc videmus quod aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

ARTICULUS II.

Utrum cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim a peccato, et consecratio hominis ad justificationem pertinent: sed Exod. XXIX dicitur quod per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Levit. XVI dicitur, quod sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et a prævaricationibus eorum, atque peccatis: ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

2. Præterea, id per quod homo placet Deo, ad justitiam pertinet, secundum illud Psal. x, 8; *Justus Dominus, et justitias dilexit:* sed per cæremonias aliqui Deo placebant, secundum illud Levit. x, 19; *Quomodo potui... placere Domino in cæremoniis mente lugubri?:* ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Præterea, ea quæ sunt divini cultus magis pertinent ad animam quam ad corpus, secundum illud Psal. XVIII, 8; *Lex Domini immaculata, convertens animas:* sed per cæremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. XIV: ergo multo magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam justificando.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Gal. II, 21; *Si data esset lex quæ posset justificare, Christus gratis mortuus esset,* id est, sine causa: sed hoc est inconveniens: ergo cæremoniæ veteris legis non justificabant (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. CII, art. 5 ad 4), in veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis, quæ est immunditia culpæ; alia vero corporalis, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum; sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebat aliquod morticinum, et sic immunditia nihil aliud erat quam irregularitas quædam.—Ab hac igitur immunditia cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi, quia hujusmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inductas. Et ideo Apostolus dicit Hebr. IX, 13, quod *sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulæ aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia quæ per hujusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quam mentis, ita etiam ipsæ cæremoniæ, *justitiæ carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parum supra (v. 10): *Justitiis,* inquit, *carnis usque ad tem-*

(1) De his etiam supra quæst. XCVII, art. 1, et quæst. C, art. 12, et *Sent.* III, dist. 40, quæst. I, art. 3.

(1) (Conclusio. *Cæremoniæ in veteri lege non justificabant nisi a nonnullis corporalibus immunditiis; a peccatis autem, fide Christi adjuncta, ut interioris justificationis protestationes.)*

pus correctionis impositis. Ab immunditia vero mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi; et hoc ideo, quia expiatio a peccatis nunquam fieri potuit nisi per Christum, *qui tollit peccata mundi*, ut dicitur Joan. I, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondum erat realiter peractum, veteris legis cæremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem a Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novæ legis, et ideo non poterant a peccato mundare, sicut Apostolus dicit Hebr. X, 4, quod *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata.* Et hoc est quod Gal. IV, 9 Apostolus vocat ea *egena, et infirma elementa:* infirma quidem, quia non possunt a peccato mundare; sed hæc infirmitas provenit ex eo quod sunt egena, id est, eo quod non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo, et ita ex fide Christi justificabantur: cujus fidei quædam protestatio erat hujusmodi cæremoniarum observatio, inquantum erat figura Christi. Et ideo pro peccatis offerebantur sacrificia quædam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia a peccato emundarent, sed quia erant quædam protestationes fidei, quæ a peccato mundabant (1). Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. IV et V, quod *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei;* quasi peccatum dimittatur, non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium. Sciendum est tamen, quod hoc ipsum quod veteris legis cæremoniæ a corporalibus immunditiis expiabant, erat in figura expiationis a peccatis, quæ fit per Christum. Sic igitur patet quod cæremoniæ in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa sanctificatio sacerdotis et filiorum ejus et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum, per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quam deputatio ad divinum cultum et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit Hebr. XIII, in præfigurationem illius sanctificationis qua *Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum.* Expiatio etiam ad remotionem (1) hujusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ; unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subjectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam et devotionem, et fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum, quod cæremoniæ illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ; quod patet ex hoc quod non adhibebantur hujusmodi cæremoniæ nisi jam emundato. Unde dicitur Levit. XIV, 3, quod *sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, præcipiet ei qui purificatur, ut offerat,* etc. Ex quo patet quod sacerdos constituebatur judex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem hujusmodi cæremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quod quandoque si contingeret sacerdotem errare in judicando, miraculose leprosus mundabatur a Deo virtute divina, non autem virtute sacrificiorum; sicut etiam miraculose

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque recentiores editiones, insinuante etiam Garcia. Al., *mundabantur.*

(1) Ita cod. Alcan. aliique, et edit. Patav.—Edit Rom. cum aliis nonnullis: *Hæc ergo expiatio.*—Nicolai: *Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem.*

mulieris adulteræ computrescebat femur bibitis aquis, in quibus sacerdos maledicta congesserat, ut habetur Num. v.

ARTICULUS III.

Utrum cæremoniæ veteris legis cessaverint in adventu Christi (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cæremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch, IV, 1; *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum:* sed ad legem pertinebant legis cæremoniæ: ergo legis cæremoniæ in æternum duraturæ erant.

2. Præterea, oblatio mundati leprosi ad legis cæremonias pertinebat: sed etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato ut hujusmodi oblationes offerat: ergo cæremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea, manente causa manet effectus: sed cæremoniæ veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, inquantum ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quod ordinabantur in figuram Christi: ergo cæremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis, et aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut supra dictum est (qu. præc. art. 4 ad 10): sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam a nobis, et beneficium creationis et alia Dei beneficia semper sunt recolenda: ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Col. II, 16: *Nemo vos judicet in cibo aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum*; et Hebr. VIII, 13 dicitur, quod *dicendo* novum testamentum *veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, prope interitum est* (1).

Respondeo dicendum, quod omnia præcepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est (qu. CI, art. 1 et 2); exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate: unde secundum diversitatem interioris cultus debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultus: unus quidem secundum quem habetur fides et spes de bonis cœlestibus, et de his per quæ in cœlestia introducimur; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris; et talis fuit sta-

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. LXXXVI, art. 4 ad 1, et *Sent.* II, dist. 44, quæst. II, art 2 ad 3, et IV, dist. 1, quæst. II, art. 5, quæst. I et II, dist. 2, quæst. II, art. 4, quæst. III corp., et *Quodl.* II, art. 8 corp. et *Rom.* XIV, lect. 1 et 2.

(1) (CONCLUSIO. *Sicuti in adventu Christi inchoatum tantummodo est humanæ redemptionis mysterium, quod per veteris legis cæremonias significabatur, in passione vero consummatum; sic et ipsæ cæremoniæ in adventu Christi cessare quidem cœperunt, in passione vero conveniens fuit, ut finem acciperent.)*

Judeorum communis est error legem veterem, atque adeo vim ejusque cæremonias non cesasse in Christi adventu, sed etiam nunc obligare. Cerinthus, Ebion et Nazaræi non tantum a judeis volunt illas cæremonias esse servandas, sed etiam a christianis quibuscumque, docentes eos non posse salutem consequi nisi totam legem veterem observent. Præter rationes in textu adductas probatur conclusio, quia Dominus promisit se daturum fœdus novum, hoc est, legem novam. Celebre est vaticinium Danielis capite VI, ubi dicitur, quod in dimidio hebdomadis deficiet hostia et sacrificium. Et expressius in prophetia Malachiæ cap. 1.°: *Non est mihi voluntas in vobis, et munus non suscipiam de manu vestra: ab ortu enim solis usque ad occasum, magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et*

tus fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultus, in quo habetur fides et spes de cœlestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed de his per quæ introducimur in cœlestia, sicut de præsentibus, vel præteritis; et iste est status novæ legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut præsentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum; et iste est status beatorum. In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum *gratiarum actio et vox laudis*; et ideo dicitur Apocal. XXI, 22, de civitate beatorum: *Templum non vidi in ea; Dominus enim Deus omnipotens templum illius est et Agnus.* Pari igitur ratione cæremoniæ primi status, per quas figurabatur et secundus, et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, et aliæ cæremoniæ induci, quæ convenirent statui cultus divini pro tempore illo in quo bona cœlestia sunt futura; beneficia autem Dei, per quæ ad cœlestia introducimur, sunt præsentia.

Ad primum ergo dicendum, quod lex vetus dicitur esse in æternum, secundum moralia quidem simpliciter et absolute, secundum cæremonialia vero quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum, quod mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi: unde tunc Dominus dixit: *Consummatum est*, ut habetur Joan. XIX, 30: et ideo tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummata. In cujus signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum (Matth. XXVII). Et ideo ante passionem Christi, Christo prædicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium, quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso, ut legales cæremonias observaret.

Ad tertium dicendum, quod rationes litterales cæremoniarum supra assignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi; et ideo jam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessavit, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

Ad quartum dicendum, quod fides Abrahæ fuit commendata in hoc quod credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideo quamdiu hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahæ in circumcisione, sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit, secundum illud Apostoli Coloss. II, 11: *Circumcisi estis circumcisione non manufacta in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo.* Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur

---

offertur nomini meo oblatio munda. Quod clare significat totum cultum veteris legis abolendum seu abjiciendum, et ejus loco oblationem mundam esse introducendam, et ubique offerendam. Confirmatur ex Apost. dicente, Heb. VII, 13: *Translato sacerdotio necesse est, ut legis translatio fiat:* atqui sacerdotium Aaronicum penitus et absolute translatum fuit et abrogatum: ergo et lex mosayca: unde Apostolus Romanis dicit absolute et sine ulla exceptione: *non enim sub lege estis, sed sub gratia.* Quandonam vero lex vetus abrogata fuerit, non omnes conveniunt. Divus Thomas, Vasquez, Gonet, Paulus a Lugduno, et alii censent legem veterem fuisse abolitam in ipsa Christi morte; e contra Scotus, Gabriel, Suarez, aliique docent ipsam non fuisse abrogatam ante festum Pentecostes, in quo lex evangelica solemniter promulgata est. Utraque sententia ab aliquibus conciliatur, qui dicunt legem veterem secundum se abrogatam fuisse in ipsa Christi morte; at non fuisse abrogatam quoad vim obligandi nisi in festo Pentecostes, post promulgationem legis evangelicæ.

in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi: et similiter aliis solemnitatibus veteris legis, novæ solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phase* succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis; festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex spiritus vitæ; festo *Neomeniæ* succedit festum beatæ Virginis, in qua primo apparuit illuminatio solis, id est, Christi per copiam gratiæ: festo *Tubarum* succedunt festa Apostolorum; festo *Expiationis* succedunt festa Martyrum et Confessorum; festo *Tabernaculorum* succedit festum consecrationis Ecclesiæ; festo *Cœtus* atque *Collectæ* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium Sanctorum.

ARTICULUS IV.

Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post passionem Christi legalia possunt sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quod Apostoli post acceptum Spiritum Sanctum mortaliter peccaverint; ejus enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur Luc. ult.: sed Apostoli post adventum Spiritus Sancti legalia observaverunt; dicitur enim Act. XVI, quod Paulus circumcidit Timotheum; et Act. XXI, 26 dicitur quod Paulus, secundum consilium Jacobi, *assumptis viris..., purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio*: ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea, vitare consortia gentilium ad cæremonias legis pertinebat: sed hoc observavit primus pastor Ecclesiæ; dicitur enim Gal. II, 12 quod *cum venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus a gentilibus*: ergo absque peccato post passionem Christi legis cæremoniæ observari possunt.

3. Præterea, præcepta Apostolorum non induxerunt homines ad peccatum: sed ex decreto Apostolorum statutum fuit, quod gentiles quædam de cæremoniis legis observarent; dicitur enim Act. XV, 25: *Visum est Spiritui Sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quam hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione*: ergo absque peccato cæremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Gal V, 2: *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*: sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale: ergo circumcidi, et alias cæremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale (1).

---

(1) De his etiam infra, quæst. CIV, art. 3 corp. et 2-2, quæst. LXXXVII, art. 1 corp. post. med. et quæst. XCIII, art. 1, et quæst. XCIV, art. 3 ad 5, et *Sent.* IV, dist. 1, quæst. II, art. 5, quæst. III et IV, et *Rom.* XIV, et *Gal.* II.

(1) (CONCLUSIO. *Sicuti homines mortuos servari aliquandiu ante sepulturam contingit, ita legalia, quæ ut viva post Christi passionem servari sine peccato mortali non poterant, recte ut mortua, a passione Christi ad Evangelii divulgationem servata sunt, ut cum honore mortua mater synagoga sepeliretur.)*

Lex vetus post mortem Christi non solum mortua, sed etiam *mortifera* effecta est. Quod perspicue exposuit ac definivit Concilium Florentinum, his verbis "Sacrosanta Ecclesia firmiter "credit, profitetur, et docet, quemcum- "que post passionem Christi in legali- "bus spem ponentem, et illis, vel ad sa- "lutem necessariis se subdentem, qua- "si Christi fides sine illis salvare non

Respondeo dicendum, quod omnes cæremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in qua consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis; et in utraque protestatione, si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt, tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur a nobis, et ab eis: nam ab eis dicebatur: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium*, quæ sunt verba futuri temporis; nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes, quod *concepit et peperit*. Et similiter cæremoniæ veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum. Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui pie et veraciter dicebant; ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc cæremonias observaret, quas antiqui pie et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum, lib. XIX, (cap. 16): *Jam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodo personabant; sed annuntiatur quod natus sit, passus sit, resurrexerit, quod hæc sacramenta quæ a Christianis aguntur, jam personant.*

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc diversimode sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim (epist. 75), distinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant *mortua*, quasi non habentia vim obligatoriam aut expiativam pro suo modo, nec etiam *mortifera*, quia non peccabant ea observantes; statim autem post passionem Christi incœperunt esse non solum *mortua*, id est, non habentia virtutem et obligationem, sed etiam *mortifera*, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat, quod Apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem, sed solum quadam pia simulatione, ne scilicet scandalizarent Judæos, et eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tanquam legis cæremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causa legalis circumcisionis observandæ. Sed quia indecens videtur quod Apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ et doctrinæ, et quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium, ideo convenientius Augustinus (epist. 40), distinxit tria tempora: unum quidem ante Christi passionem, in quo legalia neque erant mortifera, neque mortua; aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua et mortifera; tertium autem est tempus medium, scilicet a passione Christi usque ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur, non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judæis, poterant illa legalia licite observare,

---

"posset, *peccasse mortaliter*. Non tamen "negat, a Christi passione usque ad "promulgatum Evangelium, illa potuis-"se servari: dum tamen minime ad sa-"lutem necessaria crederentur. *Sed post "promulgatum Evangelium, sine interitu "salutis æternæ asserit non posse ser-"vari.* Omnibus igitur, qui Christiano "nomine gloriantur, præcipit omnino "quocumque tempore, vel ante, vel post "baptismum, a circumcisione cessan-"dum: quoniam sive quis in ea spem po-"nat, sive non, *sine interitu salutis æternæ "observari omnino non potest.*„

dummodo non sic ponerent spem in eis, quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent: et ideo Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Judæa genitus erat, Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideo autem noluit Spiritus Sanctus, ut statim inhiberetur his qui Judæis convertebantur, observatio legalium, sicut inhibebatur his qui ex gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omnino illicitus et a Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tanquam impletus per Christi passionem, utpote a Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum, quod, secundum Hieronymum (loc. cit.) Petrus simulatorie se a gentilibus subtrahebat, ut vitaret Judæorum scandalum, quorum erat Apostolus, unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatorie reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat Apostolus. Sed Augustinus (loc. sup. cit.) hoc improbat, quia Paulus in canonica Scriptura, scilicet (Gal. II), in qua nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quod *Petrus reprehensibilis erat.* Unde verum est quod Petrus peccavit, et Paulus vere eum, non simulatorie reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tanquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc quod circa legalem observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc sequeretur gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt quod illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualem intellectum; ut scilicet in prohibitione sanguinis intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione suffocati intelligatur prohibitio violentiæ et rapinæ; in prohibitione immolatorum intelligatur prohibitio idololatriæ; fornicatio autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis quæ hujusmodi præcepta mystice exponunt. Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his, qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde dicit Hieronymus super illud *Omne morticinium*, etc. (Ezech. XLIV): *Condemnat sacerdotes, qui in cibis et cæteris hujusmodi hæc cupiditate gulæ non custodiunt.* Sed quia sunt quædam cibaria magis delicata, et gulam provocatia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quam alia prohibita. Et ideo dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum cæremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Judæorum simul habitantium. Judæis enim propter antiquam consuetudinem sanguis et suffocatum erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Judæis aggenerare circa gentiles suspicionem reditus ad idololatriam. Et ideo ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Judæos. Procedente autem tempore, cessante causa, cessavit et effectus, manifestata evangelicæ doctrinæ veritate, in qua Dominus docet quod *nihil quod per os intrat, coinquinat hominem*, ut dicitur Matth. XV, 11, et quod *nihil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut in I. ad Timoth. IV, 4, dicitur. Fornicatio autem prohibetur specialiter, quia gentiles non reputabat eam esse peccatum.

QUÆSTIO CIV.

DE PRÆCEPTIS JUDICIALIBUS. (In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus; et primo considerandum est de ipsis in communi; secundo de rationibus eorum.

Circa primum quæruntur quatuor: 1.° Quæ sint judicialia præcepta.—2.° Utrum sint figuralia.—3.° De duratione eorum.—4.° De distinctione eorum.

ARTICULUS I.

Utrum ratio præceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio præceptorum judicialium non consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim præcepta a judicio dicuntur: sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum: non ergo præcepta judicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea, præcepta judicialia a moralibus distinguuntur, ut supra dictum est (qu. XCIX, art. 4): sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ: non ergo præcepta judicialia dicuntur ex hoc quod ad proximum ordinant.

3. Præterea, sicut se habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita se habent judicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est (qu, XCIX, a. 4, et CI, art. 1.): sed inter præcepta cæremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum, et vestimentorum, de quibus supra dictum est (qu. CII, art. 6, ad 1 et 6): ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur quod ordinent hominem ad proximum.

Sed contra est, quod dicitur Ezech. XVIII, 8, inter cætera bona opera viri justi: *Si judicium verum fecerit inter virum et virum*: sed judicialia præcepta a judicio dicuntur: ergo præcepta judicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supra dictis patet (qu. XCV, art. 2, et XCIX, art. 3 et 4) præceptorum cujuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat h ocesse debitum fieri, vel vitari; et hujusmodi præcepta dicuntur *moralia*, eo quod a ratione dicuntur mores humani. Alia vero præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolute rationem debiti vel indebiti, sed habent vim obligandi ex aliqua institutione divina vel humana; et hujusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicentur *præcepta cæremonialia*; si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicentur *præcepta judicialia*. In duobus ergo consistit ratio judicialium præceptorum; scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem, et ut non habeant vim obligandi ex sola ratione, sed ex institutione.

---

(1) (CONCLUSIO. *Judicialia præcepta dicuntur, quibus ex institutione vel divina, vel humana, vim obligandi habentibus, homines ad invicem ordinantur.*)

Ad primum ergo dicendum, quod judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potéstatem judicandi. Ad principem autem pertinet non solum ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt, et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, et regimen. Unde præcepta judicialia non solum sunt illa quæ pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi principis tanquam supremi judicis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum; quædam vero sunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis, nisi ex institutione divina. Ad Deum autem pertinent non solum sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium; homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideo ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad cæremonalia præcepta, quod homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultus divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum; hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, dominorum sunt, secundum Philosophum in I Polit. (cap. 3). Et ideo non sunt aliqua præcepta judicialia ordidinantia hominem in seipso, sed omnia talia sunt moralia; quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps vel judex in civitate. Sciendum tamen, quod quia ordo hominis ad proximum magis subjacet rationi quam ordo hominis ad Deum; plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quam per quæ ordinatur homo ad Deum; et propter hoc etiam oportuit plura esse cæremonialia in lege quam judicialia.

ARTICULUS II.

Utrum præcepta judicialia aliquid figurent (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium cæremonialium præceptorum, quod sint in figuram alicujus rei instituta: si igitur etiam præcepta judicialia aliquid figurent, non erit differentia inter judicialia et cæremonialia præcepta.

2. Præterea, sicut populo Judæorum data sunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium: sed judicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat: ergo videtur quod neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurarent.

3. Præterea ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit, quia ea quæ Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est (qu. CI, a. 2 ad 2): sed ea quæ sunt proximorum, non excedunt rationem nostram: ergo per judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed contra est, quod Exod. XXI, judicialia præcepta allegoricè et moraliter exponuntur (2).

---

(1) De his etiam infra, art. 3 corp. et 2-2, quæst. LXXXVII, art. 7 corp.

(2) (CONCLUSIO. *Quamvis judicialia veteris legis præcepta non ad figurandum aliquid, sed ad ordinandum illius populi statum secundum justitiam et æquitatem instituta sint, aliquid tamen ex consequenti et per accidens figurabant, prout totus illius populi status figuralis erat.)*

Respondeo dicendum, quod dupliciter contingit aliquod præceptum esse figurale: uno modo primo et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum, et hoc modo præcepta cæremonialia sunt figuralia; ad hoc enim sunt instituta, ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei et ad mysterium Christi. Quædam vero præcepta sunt figuralia non primo et per se, sed ex consequenti, et hoc modo præcepta judicialia veteris legis sunt figuralia: non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum justitiam et æquitatem: sed ex consequenti aliquid figurabant inquantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi præcepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud I Cor. x, 11: *Omnia in figura contingebant illis.*

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta cæremonialia alio modo sunt figuralia quam judicialia, ut dictum est (in corp.)

Ad secundum dicendum, quod populus Judæorum ad hoc electus erat a Deo quod ex eo Christus nasceretur; et ideo oportuit totum illius populi statum ese propheticum et figuralem, ut Augustinus dicit contra Faustum, (lib. XXII, cap. 24). Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia, quam judicialia aliis populis tradita; sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mystice, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longe clariora secundum homines fuerint.

Ad tertium dicendum, quod ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi; sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem; et ex hac parte erat figuralis.

ARTICULUS III.

Utrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem justitiæ, nam judicium dicitur justitiæ executio: justitia autem est *perpetua* et *immortalis*, ut dicitur Sap. I: ergo obligatio præceptorum judicialium est perpetua.

2. Præterea, institutio divina est stabilior quam institutio humana: sed præcepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem: ergo multo magis præcepta judicialia legis divinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit Hebr. VII, 18, quod *reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem;* quod quidem verum est de mandato cæremoniali, quod *non poterat facere perfectum juxta conscientiam servientem solummodo in cibis et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis*, ut Apostolus dicit Hebr. IX, 9: sed præcepta judicialia erant utilia et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad justitiam et æquitatem inter homines constituendam: ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Hebr. VII, 12, quod *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat;* sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum: ergo etiam et

(1) De his etiam infra, quæst. CVIII, art. 1 corp. et art. 2 corp. et ad 4, et 2-2, quæst. LXII, art. 3 ad 1, et quæst. LXXXI, art. 1 corp. et *Sent.* IV, dist. 15, quæst. I, art. 5, quæst. II ad 5, et *Quold.* II, art. 8 et 4, art. 13 corp. et *Hebr.* VII, lec. 2.

tota lex est translata; non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent (1).

Respondeo dicendum, quod judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi, aliter tamen quam cæremonialia: nam cæremonialia adeo sunt evacuata, ut non solum sint *mortua*, sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maxime post Evangelium divulgatum. Præcepta autem judicialia sunt quidem mortua, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt mortifera: quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret (2), nisi forte hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione; talis enim intentio observandi esset mortifera. Et hujus differentiæ ratio potest accipi ex præmissis (art. præc.). Dictum est enim, quod præcepta cæremonialia sunt figuralia primo et per se, tanquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura; et ideo ipsa observatio eorum præjudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria jam esse completa. Præcepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideo, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiserunt; lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur Gal. III. Quia tamen hujusmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non præjudicat fidei veritati; sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis præjudicat veritati fidei, quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia quidem perpetuo est observanda; sed determinatio eorum quæ sunt justa secundum institutionem humanam vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

Ad secundum dicendum, quod præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari; non enim eædem leges conveniunt in democratia, quæ est potestas populi, et in oligarchia, quæ est potestas divitum, ut patet per Philosophum in sua Politica (lib. III, cap. 5, 6 et 9). Et ideo etiam mutato statu illius populi, oportuit præcepta judicialia mutari.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta judicialia disponebant populum ad justitiam et æquitatem, secundum quod conveniebat illi statui: sed post Christum statum illius populi oportuit mutari, ut jam in Christo non esset discretio Gentilis et Judæi, sicut antea erat. Et propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

---

(1) (Conclusio. *Judicialia veteris legis præcepta Christo veniente per quem Ecclesiæ status mutabatur, evacuata sunt: ita tamen ut ab Ecclesiæ præpositis eorum observatio etiam nunc præcipi posset: aliud est de cæremonialibus præceptis.)*

(2) Nonnulla ex illis præceptis sub ipsa lege evangelica conservata sunt, scilicet quædam matrimonii impedimenta, decimæ, jejunia etc. *Non vero*, ut ait S. Leo, *legalibus nos omnibus subjicimus; sed utilitatem continentiæ quæ Christi Evangelio servit, amplectimur.* (Drioux).

(1) Ita sentiunt Suarez (De leg. lib. IX, c. 14), Soto (De justit. lib. II, qu. V, art. 4), Salmero (Ad Gal. V, quæst. III), Cajetanus docet præcepta cæremonialia tanquam ritus sacros observari posse, dummodo non observarentur tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione, sed illius sententia ab aliis rejicitur. (Drioux.)

ARTICULUS IV.

Utrum præcepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem: sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certa distinctione, cum sint infinita: ergo præcepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea, præcepta judicialia sunt determinationes moralium: sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quod reducuntur ad præcepta Decalogi: ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea, præcepta cæremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur *sacrificia*, quædam *observantiæ:* sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum judicialium: ergo videtur quod non habeant certam distinctionem.

Sed contra, ubi est ordo, oportet quod sit distinctio: sed ratio ordinis maxime pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur: ergo maxime debent habere distinctionem certam (1).

Respondeo dicendum, quod cum lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ vel ordinandæ, sicut in unaquaque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in qualibet lege esse certam distinctionem præceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret. Et ideo dicendum est, quod præcepta judicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest; unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum; et secundum istos quatuor ordines distingui possunt præcepta judicialia veteris legis. Dantur autem quædam præcepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentia eis exhibenda; et hæc est una pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, puta circa emptiones, et venditiones, et judicia, et pœnas; et hæc est secunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, puta de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum; et hæc est tertia pars judicialium præceptorum. Dantur etiam in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus et filiis; et hæc est quarta pars judicialium præceptorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita; sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod præcepta Decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est (qu. C, art. 3); et ideo convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia et cæremonialia habent aliam ratio-

(1) (Conclusio. *Quoniam legis utilitatem confusio auferre consuevit, certo aliquo modo, nempe secundum quadruplicem ordinem, qui inter homines invenitur, judicialia veteris legis præcepta distinguenda esse, fatendum est.)*

nem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex sola institutione; et ideo distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum.

QUÆSTIO CV.

DE RATIONE JUDICIALIUM PRÆCEPTORUM.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° De ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes.—2.° De his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem.—3.° De his quæ pertinent ad extraneos.—4.° De his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS I.

Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in III Polit. (cap. 4), *ordinatio populi præcipue dependet ex maximo principatu*: sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps, invenitur autem de inferioribus principibus; primo quidem Exod. XVIII, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc., et Num. XI, 16: *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus Israel*; et Deut. I, 13; *Date ex vobis viros sapientes et gnaros*, etc: ergo insufficienter lex vetus principes populi ordinavit.

2. Præterea, *optimi est optima adducere*, ut Plato dicit in Timæo: sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem; quia hujusmodi regnum maxime præsentat divinum regimen, quo unus Deus mundum gubernat a principio: igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deut. XVII, 14: *Cum dixeris: Constituam super me regem... eum constitues*, etc.

3. Præterea, sicut dicitur Matth. XII, 25; *Omne regnum in seipsum divisum desolabitur*; quod etiam experimento patuit in populo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa: sed lex præcipue debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi: ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges; nec etiam debuit hoc auctoritate divina introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem prophetam (III. Reg. II).

4. Præterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet Hebr. V, ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis: sed sacerdotibus et Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, et primitiæ, et multa alia hujusmodi: ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; et præcipue cum inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. XXIII, 8; *Non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, et subvertunt verba justorum.*

5. Præterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis: sed Dominus regem instituendo, instituit jus tyrannicum; dicitur enim I. Reg. VIII, 11; *Hoc erit jus regis qui imperaturus est*

vobis; filios vestros tollet, etc.: ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est, quod populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur Numer. XXIV, 5: *Quam pulchra sunt tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel!*: sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus bene institutis: ergo per legem populus fuit circa principes bene institutus (1).

Respondeo dicendum, quod circa bonam ordinationem principum in aliqua civitate vel gente duo sunt attendenda: quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant et custodiunt, ut dicitur in II Polit. (cap. 1). Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatuum; cujus cum sint diversæ species, ut Philosophus tradit in III Polit. (cap. 5), præcipuæ tamen sunt regnum, in quo unus (2) principatur secundum virtutem; et aristocratia, id est, potestas optimatum, in qua aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliqua civitate vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis vero est omnis politia (1) bene commixta ex regno, inquantum unus præest, ex aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem, et ex democratia, id est, potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam; nam Moyses et ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species *regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem; dicitur enim Deut. I, 15: *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes*; et hoc erat aristocraticum. Sed democraticum erat quod isti de omni populo eligebantur; dicitur enim Exod. XVIII, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes*, etc., et etiam quod populus eos eligebat; unde dicitur Deuter. I, 13: *Date ex vobis viros sapientes*, etc. Unde patet quod optima fuit ordinatio principum, quam lex instituit.

Ad primum ergo dicendum, quod, populus ille sub speciali cura Dei regebatur; unde dicitur Deuter. VII, 9: *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris*. Et ideo institutionem summi principis Dominus sibi reservavit; et hoc est quod Moyses petivit, Num. XXVII, 16: *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc*; et sic ex Dei ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen; et de singulis judicibus qui post Josue fuerunt, legitur quod Deus *suscitavit populo salvatorem;* et quod *spiritus Domini fuit in eis*, ut patet Judic. II et III. Et ideo etiam electionem regis non commisit Dominus po-

(1) (Conclusio. *Cum in eo regno in quo unus virtute conspicuus, cæteris omnibus, etiam inferioribus principibus præest, et in quo ad principatum omnes virtute conspicui, etiam populares eligi possunt, et eligendi jus habent, sit optima principum ordinatio, cumque hujusmodi fuerit veteris legis de principibus institutum; certum est eam de principibus convenienter ordinasse.)*

(2) Ita codd. Camer. et Alcan. quos sequuntur Nicolai et edit. Patav.—Edit. Rom: *Præcipue tamen est unum regimen, in quo unus*, etc.

(1) Ita edit. Patav. an. 1712.—Nicolai cum cod. Tarrac.: *Talis est enim omnis politia.*—Edit. Rom. cum cod. Camerac.: *Talis est enim* (Garcia *vero*) *optima politia.*—Cod. Alcan., *politica.*

pulo, sed sibi reservavit, ut patet Deut. XVII, 15: *Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit.*

Ad secundum dicendum, quod regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur: sed propter magnam potestatem quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur; quia *non est nisi virtuosi bene ferre bonas fortunas*, ut Philosophus dicit in X Ethic. (cap. 8). Perfecta autem virtus in paucis invenitur, et præcipue Judæi crudeles erant, et ad avaritiam proni, per quæ vitia maxime homines in tyrannidem decidunt. Et ideo Dominus a principio eis regem non instituit cum plena potestate, sed judicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel I. Reg. VIII, 7: *Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Instituit tamen a principio circa regem instituendum, primo quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent judicium Domini, et non facerent regem alterius gentis; quia tales reges solent parum affici ad gentem cui præficiuntur, et per consequens non curare de ea. Secundo, ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias; quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum; ut scilicet semper legerent, et cogitarent de lege Dei, et semper essent in Dei timore et obedientia. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbe eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam a justitia declinarent.

Ad tertium dicendum, quod divisio regni et multitudo regum magis est populo illi data in pœnam pro multis dissensionibus eorum, quas maxime contra regem David justum moverant, quam ad eorum profectum. Unde dicitur Oseæ XIII, 11: *Dabo tibi regem in furore meo*: et Oseæ VIII, 4: *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi.*

Ad quartum dicendum, quod sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur; et hoc ideo, ut in majori reverentia haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultus. Et ideo oportuit, ut eis specialia quædam deputarentur tam in decimis, quam in primitiis, quam etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est (in corp.), assumebantur ex toto populo, et ideo habebant certas possessiones propias, ex quibus vivere poterant; et præcipue cum Dominus prohiberet etiam in lege ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu; tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigerentur; tum etiam quia si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus, et sollicitudine plenus, non multum affectabatur a popularibus; et sic tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum, quod illud jus non debebatur regi ex institutione divina, sed magis prænuntiabatur usurpatio regum, qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, et subditos deprædantes; et hoc patet per hoc quod in fine subdit; *Vosque eritis ei servi*, quod proprie pertinet ad tyrannidem, quia tyranni suis subditis principantur ut servis; unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne regem peterent; sequitur enim: *Noluit autem audire populus vocem Samuelis.* Potest tamen contingere, quod bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos et centuriones, et multa accipiat a subditis suis propter commune bonum procurandum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacifice vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius: sed hoc videtur esse inductum in lege; dicitur enim Deut. XXIII, 24: *Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit:* ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Præterea, ex hoc maxime multæ civitates et regna destruuntur, quod possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit in II Polit. (cap. 7): sed hoc fuit introductum in veteri lege; dicitur enim Num. XXVII, 8; *Homo cum mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus transibit hæreditas:* ergo non convenienter providit lex saluti populi.

3. Præterea, societas hominum maxime conservatur per hoc quod homines emendo et vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur in I Polit., (cap. 5 et 7): sed lex vetus abstulit virtutem venditionis; mandavit enim quod possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Jubilæi, ut patet Levit. XXV: inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Præterea, necessitatibus hominum maxime expedit, ut homines sint prompti ad mutuum concedendum; quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quod creditores accepta non reddunt; unde dicitur Eccli. XXIX, 10; *Multi non causa nequitiæ non fœnerati sunt, sed fraudari gratis timuerunt.* Hoc autem induxit lex; primo quidem quia mandavit Deut. XV, 2; *Cui debetur aliquid ab amico vel proximo ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini;* et Exod. XXII, 10, dicitur quod *si præsente domino, animal mutuatum mortuum fuerit, reddere non tenetur.* Secundo, quia aufertur ei securitas quæ habetur per pignus; dicitur enim Deut. XXIV, 10: *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus ut pignus auferas;* et iterum (XII): *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei:* ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Præterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet, et ideo est maxima cautela adhibenda; unde etiam dicitur II. Machab. III, 15, quod *sacerdotes invocabant eum de cœlo qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret:* sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur; dicitur enim Exod. XXII, quod in amissione depositi statur juramento ejus apud quem fuit depositum: ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Præterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia hujusmodi; sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domus conductor exhibeat: ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur Levit. XIX, 13; *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque ad mane.*

7. Præterea, cum frequenter immineat judiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad judicem: inconvenienter igitur statuit lex Deut. XVII, ut irent ad unum locum expetituri judicium de suis dubiis.

8. Præterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres, vel plures concordare ad mentiendum: inconvenienter igitur dicitur Deut. XIX, 15: *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.*

9. Præterea, pœna debet taxari secundum quantitatem culpæ; unde

dicitur etiam Deut. xxv, 2; *Pro mensura peccati erit et plagarum modus*: sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales pœnas; dicitur enim Exod. xxii, 1, quod *restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro una ove*. Quædam etiam non multum gravia peccata gravi pœna puniuntur, sicut Numer. xv lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato; filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet *comessationibus vacabat et conviviis*, mandatur lapidari (Deut. xxi): igitur inconvenienter in lege sunt institutæ pœnæ.

10. Præterea, sicut Augustinus dicit xxv de Civit. Dei, (cap. 11), *octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius, damnum, vincula, verbera, talionem, exilium, mortem, servitutem*. Ex quibus aliqua sunt in lege statuta: *damnum* quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum; *vincula* vero, sicut Num xv, mandatur de quodam, quod in carcerem includatur; *verbera* vero, sicut Deut. xxv, 2: *Si eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari; ignominiam* etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quæ tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius; *mortem* etiam inferebat, ut patet etiam Levit. xx, 9: *Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur*: *pœnam* etiam *talionis* lex induxit, dicens Exod. xxi, 24: *Oculum pro oculo, dentem pro dente*. Inconveniens igitur videtur quod alias duas pœnas, scilicet exilium et servitutem, lex vetus non inflixit.

11. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ: sed bruta animalia non possunt habere culpam: ergo inconvenienter eis infligitur pœna Exod. xxi, 29: *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem;* et Levit. xx, 16 dicitur: *Mulier quæ succubuerit cuilibet jumento, simul interficiatur cum eo*. Sic igitur videtur quod inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Præterea, Dominus mandavit Exod. xxi, quod homicidium morte hominis puniretur: sed mors bruti animalis multo minus reputatur quam occisio hominis: ergo non potest sufficienter recompensari pœna homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut. xxi, 1, quod *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur cædis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quæ non traxit jugum, nec terram scidit vomere, et ducent eam ad vallem asperam atque saxosam, quæ nunquam arata est, nec sementem recepit; et cædent in ea cervices vitulæ*.

Sed contra est, quod pro speciali beneficio commemoratur Psal. cxlvii, 20: *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis* (1).

Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus (De Civ. Dei, lib. ii, cap. 21, introducit a Tullio dictum, *populus est cœtus multitudinis, juris consensu, et utilitatis communione sociatus*: unde ad rationem populi pertinet, ut communicatio hominum ad invicem justis præceptis lege ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem; una quidem quæ fit auctoritate principum; alia autem quæ fit propria voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscujusque disponi potest quod ejus subditur potestati, ideo auctoritate principum, quibus subjecti sunt homines, oportet quod judicia inter homines exerceantur, et pœnæ malefactoribus inferantur. Potestati vero privatarum personarum subduntur res possessæ: et

(1) (Conclusio. *Quoniam circa omnem communicationem hominum ad invicem, tum quæ principum auctoritate, quam quæ propria privatarum personarum voluntate fit, lex sufficienter providit, convenienter judicialia præcepta ad popularium convictum tradita esse, certum est.)*

ideo propria auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, puta emendo, vendendo, donando, et aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim judices, ut patet Deut. XVI, 18: *Judices et magistros constitues in omnibus portis ejus, ut judicent populum justo judicio.* Instituit etiam justum judicii ordinem; unde dicitur Deut. I, 16: *Quod justum est judicate, sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio.* Sustulit etiam occasionem injusti judicii, acceptationem munerum judicibus prohibendo, ut patet Exod. XXIII, et Deut. XVI. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium, ut patet Deut. XVII et XIX. Instituit etiam certas pœnas pro diversis delictis, ut post dicetur.

Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus in II Polit (cap. 3), quod possessiones sint distinctæ, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur. Et hæc tria fuerunt in lege statuta: primo enim ipsæ possessiones divisæ erant in singulos; dicitur enim Num. XXXIII, 53: *Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis.* Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit in II Polit. (cap. 5), ideo circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit: unum quidem, ut secundum numerum hominum æqualiter dividerentur, unde dicitur Num. XXXIII, 54; *Pluribus dabitis latiorem, et paucioribus angustiorem.* Aliud remedium est, ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad hujusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patrui, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit, ut mulieres quæ sunt hæredes, nuberent suæ tribus hominibus, ut habetur Num. XXXVI. Secundo vero instituit lex, ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis; et primo quantum ad curam, præceptum est enim Deut. XXII: *Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et præteribis, sed reduces fratri tuo;* et similiter de aliis: secundo quantum ad fructum; concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingresus in vineam amici licite comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes vero specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti et fructus, et racemi remanentes, ut habetur Lev. XIX, et Deut. XXIV; et etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno, ut habetur Exod. XXXIII, et Lev. XXV. Tertio vero statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini: unam pure gratuitam, unde dicitur (Deut. XIV, 28); *Anno tertio separabis aliam decimam, venientque Levites, et peregrinus, et pupillus, et vidua, et comedent, et saturabuntur;* aliam vero cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem et emptionem, et locationem et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege: unde patet quod lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. XIII, 8, *qui diligit proximum legem implevit;* quia scilicet omnia præcepta legis, præcipue ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur, ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quod homines sibi invicem bona communicent, quia dicitur I Joan. III, 17: *Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?* Et ideo intendebat lex homines assuefacere ut

facile sibi invicem bona sua communicarent, sicut et Apostolus 1. Tim. VI, 18, divitibus mandat *facile tribuere et communicare*. Non autem facile communicativus est, qui non sustinet quod proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideo lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quæ inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad aliquid facile communicandum.

Ad secundum dicendum, quod lex non statuit quod mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si ejus hæreditas omnino ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautelam debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hæreditate paterna nuberent suæ tribus hominibus, ad hoc quod sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

Ad tertium dicendum, quod sicut Philosophus dicit in II Polit. (cap. 5), *regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis*. Unde, sicut ipse dicit (ibid.), apud quasdam Gentilium civitates statutum fuit, ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quod omnes possessiones ad paucos deveniant; et ita necesse erit civitatem vel regionem habitatoribus evacuari. Et ideo lex vetus ad hujusmodi periculum removendum sic ordinavit, quod et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, præcipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret; et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia vero domus urbanæ non erant sorte distinctæ, ideo concessit quod in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus vero quæ non erant in urbe, sed in villa muros non habente, in perpetuum vendi non poterant; quia hujusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum. Et ideo lex congrue statuit idem jus circa utrumque.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (resp. ad 1), intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis, ad hoc quod sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maxime est amicitiæ fomentum: et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quæ gratis et absolute donantur, sed etiam in his quæ mutuo conceduntur, quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit. Primo quidem ut faciles se præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. XV. Secundo, ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omnino vitæ necessaria accipiendo; et si accepta fuerint, quod statim restituerentur. Dicitur enim Deut. XXIII, 19: *Non fœneraberis fratri tuo ad usuram*; et XXIV, 6: *Non accipies loco pignoris inferiorem et superiorem molam, quia animam suam opposuit tibi;* et Exod. XXII, 26 dicitur: *Si pignus a proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei*. Tertio ut non importune exigerent, unde dicitur Exod. XXII, 25: *Si pecuniam mutuam dederis*

populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor; et propter hoc etiam mandatur Deuter. XXIV, 13: *Cum repetes a proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit;* tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est, ut in domo sua invadatur; tum etiam, quia non concedit creditori, ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minus indiguerit. Quarto instituit quod in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat, ut illi qui commode reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omnino impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum ea dilectione qua etiam erat eis de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia vero mutuata hæc lex statuit, ut propter negligentiam ejus cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur, vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si vero, eo præsente, et diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; et maxime si erant mercede conducta, quia ita etiam potuissent mori et debilitari apud mutuantem; et ita si conversationem animalis consequeretur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maxime hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebant certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem, ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui vel debilitati conduci potuisset.

Ad quintum dicendum, quod hæc differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis; et ideo magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perdi poterat dupliciter: uno modo ex causa inevitabili vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum, vel extrinseca, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum a bestia, in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur juramentum præstare. Alio modo poterat perdi ex causa evitabili, puta, per furtum; et tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est (in resp. ad 4), ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum aut mortuum fuisset in ejus absentia; de minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum quod, mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum; et ideo lex provide ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum; et ideo non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum, quod judices ad hoc inter homines constituuntur, ut determinent quod ambiguum inter homines circa justitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum: uno modo apud simplices, et ad hoc dubium tollendum mandatur Deut. XVI, 18, *ut judices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut judicarent populum justo judicio.* Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos; et ideo

ad hoc dubium tollendum constituit lex, ut omnes recurrerent ad locum principalem a Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui determinaret dubia circa cæremonias divini cultus, et summus judex populi, qui determinaret quæ pertinent ad judicia hominum; sicut etiam nunc per appellationem vel per consultationem causæ ab inferioribus judicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. XVII, 8: *Si difficile et ambiguum apud te judicium prospexeris, et judicum extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes Levitici generis, et ad judicem qui fuerit in illo tempore.* Hujusmodi autem ambigua judicia non frequenter emergebant; unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad octavum dicendum, quod in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis, sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas secundum quam rhetor persuadet. Et ideo, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile, nec probabile quod conveniant; et ideo accipitur eorum testimonium tanquam verum, et præcipue si in suo testimonio non vacillent, vel alias suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quod non de facili a veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissime examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deuter. XIX. Fuit autem aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandam infallibilem veritatem personarum divinarum; quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Joan. VIII, 17: *In lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est* (tract. 36 in Joan).

Ad nonum dicendum, quod non solum propter gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis pœna infligitur: primo quidem propter quantitatem peccati, quia majori peccato, cæteris paribus, pœna gravior debetur; secundo propter peccati consuetudinem, quia a peccatis consuetis non facile homines abstrahuntur nisi per graves pœnas; tertio propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato, ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves pœnas; quarto propter facilitatem committendi peccatum, et jacendi in ipso, hujusmodi enim peccata quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa unum et idem factum; quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit, tunc enim, si omnino est involuntarius, totaliter excusatur a pœna; dicitur enim Deut. XXII, 26, quod *puella quæ opprimitur in agro, non est rea mortis, quia clamavit, et nullus adfuit qui liberaret eam.* Si vero aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum: et tunc pœna secundum veritatem judicii diminui debet, nisi forte propter communem utilitatem pœna aggravetur ad abstrahendum homines ab hujusmodi peccatis, sicut dictum est (hic sup.). Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit, et tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per judices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia; unde dicitur Levit. IV, 27: *Anima quæ peccaverit per ignorantiam..., offeret capram immaculatam.* Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, id est, ex certa electione vel ex certa malitia; et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quan-

do peccabat per proterviam et pertinaciam; et tunc quasi rebellis et destructor ordinationis legis omnino occidendus erat. Et secundum hoc dicendum est, quod in pœna furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat; et ideo pro furto aliarum rerum quæ de facili custodiri possunt a furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri a furto, quia pascuntur in agris; et ideo frequentius contingebat quod oves furto subtraherentur; unde lex majorem pœnam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro una ove redderentur. Adhuc autem boves difficilius custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim, sicut oves; et ideo adhuc hic majorem pœnam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur; et hoc dico, nisi forte idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in cæteris furtis; poterat enim haberi præsumptio quod cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam (Exod. cap. XXII) quod bos habet quinque utilitates; quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat; et ideo pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates; quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est (hic sup.). Ille vero qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquam legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est (qu. C, art. 5), unde occisus fuit tanquam infidelis.

Ad decimum dicendum, quod lex vetus pœnam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentia ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni; in percussuris autem et mutilationibus induxit pœnam talionis, et similiter in peccato falsi testimonii; in aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis vel ignominiæ. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus; in uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret; unde pro pœna ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundo infligebatur furi, quando non habebat quod posset restituere, sicut habetur Exod. XXII. Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit, quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis; unde si quis a populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ; et ideo (I. Reg. XXVI, 19), dicitur quod David dixit ad Saul: *Maledicti sunt qui ejecerunt me hodie, ut non habitem in hæreditate Domini, dicentes; Vade, servi diis alienis.* Erat tamen aliquod particulare exilium; dicitur enim Deut. XIX, quod qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis; tunc enim ei licebat ad domum suam redire, quia in universali damno populi consueverunt particulares iræ sedari, et ita proximi defuncti non sic proni erant ad ejus occisionem.

Ad undecimum dicendum, quod animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in pœnam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab hujusmodi peccatis; et ideo magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri et nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quam si subito cornupeta efficeretur: vel occi-

debantur animalia in detestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio litteralis illius mandati fuit, ut rabbi Moyses dicit (*Dux errant.* lib. III, cap. 41), quia frequenter interfector est de civitate propinquiori. Unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria: quorum unum est quod seniores citati jurabant nihil se prætermisisse in custodia viarum; aliud est, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si prius manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideo ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidam, si scirent; et raro poterat esse quin aliqua verba, vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, et in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile, et fortitudine plenum, præcipue antequam laboret sub jugo, significabatur quod quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat, et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat; et quod tanquam vilis et abjectus a consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quod vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mystice autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quæ non traxit jugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, id est, seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quod in valle inculta occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

ARTICULUS III.

Utrum judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judicialia præcepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus Act. x, 34: *In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus, sed in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi*: sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesia Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deut. XXIII, 3, quod *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam Domini in æternum*; e contrario autem ibidem, præcipitur de quibusdam gentibus: *Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus est, nec Ægyptium, quia advena fuisti in terra ejus.*

2. Præterea, ea quæ non sunt in potestate nostra, non merentur aliquam pœnam: sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate ejus: ergo inconvenienter mandatur Deut. XXIII, 2, *quod eunuchus, et ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Domini.*

3. Præterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur; dicitur enim Exod. XXII, 21: *Advenam non contristabis, neque affliges eum, advenæ enim et ipsi fuistis in terra Ægypti*; et XXIII, 9: *Peregrino molestus non eris; scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terra Ægypti*: sed ad afflictionem alicujus pertinet quod usuris opprimatur: inconvenienter igitur lex permisit Deuteron. XXIII, ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Præterea, multo magis appropinquant nobis homines quam arbores: sed his quæ sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, et effectus dilectionis impendere, secun-

dum illud Eccli. XIII, 19; *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi*: inconvenienter igitur Dominus, Deuter. XX mandavit, quod de civitatibus hostium captis omnes interficerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Præterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato præferendum ab unoquoque: sed in bello quod committitur contra hostes, quæritur bonum commune: inconvenienter igitur mandatur Deut. XX, quod imminente prælio, aliqui domum remittantur, puta qui ædificavit domum novam, qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Præterea, ex culpa non debet quis commodum reportare: sed quod homo sit formidolosus, et corde pavidus, culpabile est; contrarium enim est virtuti fortitudinis: inconvenienter igitur a labore prælii excusabantur formidolosi, et pavidum cor habentes.

Sed contra est, quod Sapientia divina dicit Prov. VIII, 8: *Justi sunt omnes sermones mei, non est in eis pravum quid, neque perversum* (1).

Respondeo dicendum, quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter: uno modo pacifice, alio modo hostiliter; et quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia præcepta continebat. Tripliciter enim offerebatur Judæis occasio, ut cum extraneis pacifice communicarent. Primo quidem, quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini; alio modo quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenæ; et quantum ad utrumque lex misericordiæ præcepta posuit, nam Exod. XXII, 21, dicitur: *Advenam non contristabis*, et XXIII, 9, dicitur; *Peregrino molestus non eris*. Tertio vero, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant; et in his quidam ordo attendebatur, non enim statim recipiebantur quasi cives; sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat, ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit in III Polit. (cap. 1). Et hoc ideo, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideo lex statuit, ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumæis filiis Esau fratris Jacob, in tertia generatione reciperentur in consortium populi; quidam vero, quia hostiliter se ad eos habuerant sicut Ammonitæ et Moabitæ, nunquam in consortium populi admitterentur. Amalecitæ autem, quia magis eis fuerant adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium, quasi hostes perpetui haberentur; dicitur enim Exod. XVII, 16: *Bellum Dei erit contra Amalec a generatione in generationem*. Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. Nam primo quidem instituit, ut bellum juste iniretur; mandatur enim Deut. XX, quod cum accederent ad expugnandam civitatem, offerrent ei primo pacem; secundo instituit ut fortiter bellum inceptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam; et ad hoc melius observandum instituit, quod imminente prælio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei; tertio mandavit ut impedimenta prælii removerentur remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare; quarto instituit, ut victoria moderate

(1) (Conclusio. *Quoniam cum extraneis non hostibus pacifice agere, et cum hostibus bellum juste inire, susceptum cum firma de Deo fiducia fortiter exequi, victoria moderate uti lex præcipiebat, convenienter judicialia præcepta quoad extraneos tradita sunt.)*

uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum, quod homines nullius gentis exclusit lex a cultu Dei, et ab his quæ pertinent ad animæ salutem; dicitur enim Exod. XII, 48: *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur prius omne masculinum ejus, et tunc rite celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Sed in temporalibus quantum ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dicta (in corp.), sed quidam in tertia generatione, scilicet Ægyptii et Idumæi; alii vero perpetuo excludebantur in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ, Ammonitæ et Amalecitæ. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant, ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii a simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensative aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; sicut Judith, XIV, 6 dicitur quod *Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis ejus*; et similiter Ruth Moabitis, quæ *mulier virtutis erat*: licet possit dici quod illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad secundum dicendum, quod sicut Philosophus dicit in III Polit. (cap. 3), dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est, qui potest agere ea quæ sunt civium, puta dare consilium vel judicium in populo: secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, et pueri, et senes, qui non sunt idonei ad hoc quod habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideo ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesia, id est, a collegio populi, usque ad decimam generationem; et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et præcipue in populo Judæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud Gentiles, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit in II Polit. (cap. 7). Tamen quantum ad ea quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est (in corp. et ad 1). Dicitur enim Isa. LVI, 3. *Non dicat filius advenæ, qui adhæret Domino, dicens*; *Separatione dividet me Dominus a populo suo: et non dicat eunuchus*; *Ecce ego lignum aridum.*

Ad tertium dicendum, quod accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quadam permissione propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, et ut magis pacifice se haberent ad extraneos, a quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum, quod circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ, non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ; et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei, mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis repromissæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores, ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ justitiæ executorem mittebat: dicitur enim Deut. IX, 5: *Quia illæ egerunt impie, introeunte te, deletæ sunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cujus ditioni civitas et ejus territorium erat subjiciendum.

Ad quintum dicendum, quod novus ædificator domus, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris excludeban-

tur a prælio propter duo; primo quidem, quia ea quæ homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere; unde probabile erat, quod ex tali amore magis mortem timerent, et sic minus fortes essent ad pugnandum. Secundo, quia, sicut Philosophus dicit in II Phys. (text. 56), *infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo.* Et ideo ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, et etiam populus considerans hæc horreret, hujusmodi homines a mortis periculo sunt sequestrati per substractionem a prælio.

Ad sextum dicendum, quod timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum præsentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domesticas personas.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas. *Servus enim, id quod est, domini est,* ut Philosophus dicit in I Polit. (cap. 3 et 4): sed id quod est alicujus, perpetuo ejus esse debet: ergo inconvenienter lex mandavit Exod. XXI, quod servi septimo anno liberi abscederent.

2. Præterea, sicut animal aliquod, ut asimus aut bos, est possessio domini, ita etiam servus: sed de animalibus præcipitur Deut. XXII, quod restituantur dominis suis, si errare inveniantur: inconvenienter ergo mandatur Deut. XXIII, 15: *Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit.*

3. Præterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quam etiam lex humana: sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis aspere affligunt servos suos aut ancillas; asperrima autem videtur esse afflictio ex qua sequitur mors: inconvenienter igitur statuitur Exod. XXI, 21 quod *qui percusserit servum suum, vel ancillam virga, si uno die supervixerit, subjacebit pœnæ, quia pecunia illius est.*

4. Præterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur in I Polit. (cap. 4): sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet, ut aliquis servum vel ancillam vendere possit: inconvenienter igitur lex permisit quod aliquis venderet filiam suam in famulam vel in ancillam.

5. Præterea, pater habet sui filii potestatem: sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem: inconvenienter igitur mandatur Deuter. XXI, quod pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Præterea, Dominus prohibuit Deut. VII, ut cum alienigenis non sociarent conjugia, et conjuncta etiam separarent, ut patet I. Esdr. X: inconvenienter igitur Deuter. XXI, conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus præcipit esse vitandos, ut patet Lev. XVIII: inconvenienter igitur mandatur Deut. XXV, quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet.

8. Præterea, inter virum et uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima: sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit: inconvenienter igitur Dominus permisit Deut. XXIV quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii, et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Præterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri: sed ad investigandam injuriam servi in dominum vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium: superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium (Num. v). Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta judicialia circa personas domesticas.

Sed contra est, quod dicitur Psal. XVIII, 10: *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa* (1).

Respondeo dicendum, quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit in I Polit. (cap. 1.) est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter: uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit; et ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, vestitum et alia hujusmodi necessaria vitæ, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem ad quam indiget homo uxore, ut ex ea generet filium. Sic igitur in domestica communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium. Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad servos instituit, ut modeste tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affigerentur, unde Deut. v, 14, Dominus mandavit, *ut in die sabbati requiesceret servus, et ancilla tua, sicut et tu;* interum quantum ad pœnas infligendas, imposuit enim mutilatoribus servorum, ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. XXI; et simile etiam statuit in ancilla quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod. XXI. Mandatur etiam insuper Deut. XV, ut eis detur viaticum.

Circa uxores vero statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur Numer. ult. et hoc ideo ne sortes tribuum confundantur: et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. XXV, et hoc ideo ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur; prohibuit etiam quasdam personas ne in conjugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis, et propinquas propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit etiam qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, ut scilicet non leviter infatuarentur; unde mandatur puniri ille qui falsò crimen imponit uxori, ut habetur Deut. XXII, et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. XXI, et etiam quod propter odium uxorem non affligeret, sed potius scripto libello eam dimitteret, ut patet Deut. XXIV. Et ut etiam major dilectio inter conjuges á principio contrahatur, præcipitur quod cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis injungatur, ut libere possit lætari cum uxore sua. Circa filios autem instituit, ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo eos in fide; unde dicitur Exod. XII, 26: *Cum dixerint vobis filii vestri; Quæ est ista religio? dicetis eis: Victima transitus Domini est:* et quod etiam instituerent eos in moribus, unde dicitur Deut. XXI, 20: quod pa-

(1) (Conclusio. *De domesticis personis, quæ sunt vel servus et dominus, vel vir et uxor, vel denique pater et filius, recte convenienterque ad humanæ vitæ conservationem lex vetus præcepta edidit.)*

tres dicere debent; *Monita nostra audire contemnil, comessationibus vacat, et luxuriæ atque conviviis.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia filii Israel erant a Domino de servitute liberati, et per hoc divinæ servituti addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent; unde dicitur Lev. xxv, 39: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit: mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terra Ægypti, ut non veneant conditione servorum;* et ideo, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.

Ad secundum dicendum, quod mandatum illud intelligitur de servo qui a domino quæritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum, quod circa læsiones servis illatas lex considerasse videtur, utrum sit certa vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit; pro mutilatione quidem amissionem servi, qui madabatur libertate donandus; pro morte autem homicidii pœnam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si vero læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo, puta cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquot dies; incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset, quia si percussisset liberum hominem, ita tamen quod statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat, quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi erat quædam possessio domini; et ideo pro causa assignatur, quare non subjaceat pœnæ pecuniariæ, quia pecunia illius est.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est (ad 1), nullus Judæus poterat possidere Judæum quasi simpliciter servum, sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius usque ad tempus; et per hunc modum permittebat lex quod paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet; et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt, dicit enim: *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egredietur sicut exire ancillæ consueverunt.* Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium quam quasi servum, secundum illud Lev. xxv, 39: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit.*

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in x Ethic. (cap. ult). principatus paternus habet solum admonendi potestatem, non autem haet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimi possunt; et ideo in hoc casu lex mandabat ut filius contumax á principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum, quod Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam; et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quod suos ritus retinerent. Si qua vero idololatriæ cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem; unde ipsa dixerat socrui suæ; *Populus tuus, populus meus; Deus tuus, Deus meus*, ut habetur Ruth, I, 16. Et ideo captiva non aliter permittebatur in uxorem duci, nisi prius rasa cæsarie, et circumcisis unguibus, et deposita veste, in qua capta est, fleret patrem et matrem, per quæ significatur idololatriæ perpetua abjectio.

Ad septimum dicendum, quod, sicut

Chrysostomus dicit (super Matth. hom. 49), *quia immitigabile malum erat mors apud Judæos, qui omnia pro præsenti vita faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio.* Non autem alius, quam frater, vel propinquus, jubebatur accipere uxorem defuncti, quia non ita crederetur, qui ex tali conjunctione erat nasciturus, esse ejus filius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo patet, quod frater in accipiendo uxorem fratris sui, persona fratris sui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum, quod lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset, sed propter duritiam Judæorum, ut Dominus dicit (Matth. XIX); sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agetur (Vid. Suppl. quæst. LXVII).

Ad nonum dicendum, quod uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, et de facili propter delectationem et latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur Job XXIV, 15. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum; quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentia delectationis, sed magis ex malitia, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

QUÆSTIO CVI.

DE LEGE EVANGELICA, QUÆ DICITUR LEX NOVA, SECUNDUM SE.— (In quatuor articulos divisa).

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quæ dicitur *Lex Nova*: et primo de ipsa secundum se; secundo de ipsa per comparationem ad legem veterem; tertio de his quæ in lege nova continentur.

Circa primum quæruntur quatuor. 1.° Qualis sit, utrum scilicet sit scripta, vel indita.—2.° De virtute ejus, utrum justificet.—3.° De principio ejus, utrum debuerit dari a principio mundi.—4.° De termino ejus, utrum scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICULUS I.

Utrum lex nova sit lex scripta (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium: sed Evangelium est descriptum, Joan. XX, 31; *Hæc autem scripta sunt, ut credatis*: ergo lex nova est lex scripta.

2. Præterea, lex indita est lex naturæ, secundum illum Rom. II, 14; *Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis*: si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret a lege naturæ.

3. Præterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi Testamenti: sed lex indita communis est, et eis qui sunt in novo Testamento, et eis qui sunt in veteri Testamento; dicitur enim Sap. VII, 27, quod *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei, et prophetas constituit:* ergo lex nova non est lex indita.

Sed contra est, quod lex nova est

(1) De his etiam infra, art. 2 et 3 corp. et quæst. CVII, art. 1 ad 2 et 3, et quæst. CVIII, art. 1 corp. et ad 1, et *Quodl.* IV, art. 13 corp.

lex novi Testamenti: sed lex novi Testamenti est indita in corde; Apostolus enim Hebr. VIII, 8, inducens auctoritatem quæ habetur Jerem. XXXI; *Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel et super domum Juda Testamentum novum*, et exponens quod sit hoc Testamentum, dicit: *Quia hoc est testamentum quod disponam domui Israel, dando leges meas in mente* (1) *eorum, et in corda eorum superscribam eas*: ergo lex nova est lex indita (2).

Respondeo dicendum, quod *unaquæque res illud videtur esse quod in ea est potissimum*, ut Philosophus dicit in IX Ethic. (cap. 4). Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritus Sancti, quæ datur per fidem Christi: et ideo principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus Sancti, quæ datur Christi fidelibus. Et hoc manifeste apparet per Apostolum, qui Rom. III, 27, dicit: *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei;* ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expressius Rom. VIII, 2 dicitur: *Lex spiritus vitæ in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis*. Unde et Augustinus dicit in lib. de Spiritu et littera, (cap. 16 et 26) quod *sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium*; et alibi dicit (cap. 21): *Quæ sunt leges Dei, ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritus Sancti?* Habet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus Sancti, et ad usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quam circa agenda. Et ideo dicendum est, quod principaliter lex nova est lex indita, secundario autem est lex scripta.

Ad primum ergo dicendum, quod in Scriptura Evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritus Sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiæ. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum per fidem, per quam datur Spiritus Sancti gratia, continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundum affectum verò continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritus Sancti gratiæ. Mundus enim, id est, amatores mundi, non potest capere Spiritum Sanctum, ut habetur Joan. XIV. Usus vero spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura novi Testamenti homines exhortatur.

Ad secundum dicendum, quod dupliciter est aliquid inditum homini: uno modo quasi pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini; alio modo est aliquid inditum homini, quasi naturæ superadditum per gratiæ dónum; et hoc modo lex nova est indita homini, non

---

(1) *In visceribus* habet editio Vulgata (Jerem. XXXI, 33).

(2) (Conclusio. *Lex nova principaliter ipsa gratia est Spiritus Sancti in corde fidelium scripta, secundario autem est lex scripta, prout in ea traduntur illa, quæ vel ad gratiam disponunt, vel ad usum ipsius gratiæ spectant.)*

Lex nova dicitur *lex gratiæ*, et lex *Evangelica* et est ea quam Christus Evangelium annuntians dedit. Quæ etiam vocatur lex *Novi Testamenti*, quia simul cum Novo Testamento data est, estque res quædam per Novum Testamentum legata. Apostolus eam vocat, *legem fidei*, *legem spiritus*, et Jacobus eam dicit *legem libertatis*. Hæc lex non tantum aliqua præcepta comprehendit, sed totam illam disciplinam et doctrinam vel ordinationem, quam Christus Dominus per seipsum tradidit et instituit. Conclusio in textu patet.

solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum (1).

Ad tertium dicendum, quod nullus unquam habuit gratiam Spiritus Sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum Testamentum: unde quibuscumque fuit lex gratiæ indita, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant.

ARTICULUS II.

Utrum lex nova justificet.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non justificet. Nullus enim justificatur nisi legi Dei obediat, secundum illud Heb. v, 9: *Factus est*, scilicet Christus, *omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ:* sed Evangelium non semper hoc operatur quod homines ei obediant; dicitur enim Roman. x, 16; *Non omnes obediunt Evangelio*: ergo lex nova non justificat.

2. Præterea, Apostolus probat quod lex vetus non justificabat, quia ea adveniente prævaricatio crevit; dicitur enim Rom. iv, 15: *Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec prævaricatio*: sed multo magis lex nova prævaricationem addidit: majori enim pœna est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat, secundum illud Hebr. x, 28; *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ulla miseratione duobus, vel tribus testibus moritur; quanto magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit?* etc: ergo lex nova non justificat, sicut nec vetus.

3. Præterea, justificare est prius effectus Dei, secundum illud Rom. viii, 33; *Deus est qui justificat*: sed lex vetus fuit a Deo, sicut et lex nova: ergo lex nova non magis justificat quam lex vetus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. i, 16; *Non erubesco Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti:* non autem est salus nisi justificatis: ergo lex Evangelii justificat (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), ad legem Evangelii duo pertinent: unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritus Sancti interius data; et quantum ad hoc nova lex justificat. Unde Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et littera (cap. 17): *Ibi*, scilicet in veteri Testamento, *lex extrinsecus est posita, qua injusti terrerentur; hic*, scilicet in novo Testamento, *intrinsecus data est qua justificarentur.* Aliud pertinet ad legem Evangelii secundario, scilicet documenta fidei et præcepta ordinantia, affectum humanum et humanos actus; et quantum ad hoc

---

(1) Quod a conc. Milevit. ita definitum fuit (can. 3): *Quicumque dixerit gratiam Dei in qua justificamur per Jesum Christum Dominum Nostrum, ad solam remissionem peccatorum valere, quæ jam commissa sunt, non etiam ad adjutorium ut non committantur; anathema sit.*

(1) (Conclusio. *Lex evangelica, cum sit ipsa Spiritus Sancti gratia, necessario hominem justificat; non autem ea quæ scriptis traduntur, ipsum hominem justificare possunt.)*

Communis ac certa sententia est, legem novam justificare, et in hoc superare legem veterem, quod non solum juvet præcipiendo, sed etiam juvat, gratiam et auxilium ejus inspirando. Lex autem nova justificat per spiritum fidei et gratiæ qui in ea communicatur. Et consequenter omnia loca Apostoli, in quibus sermo est de lege justificante, exponuntur a Patribus de lege gratiæ, quatenus est ipsa; sub gratia intelligendo omne auxilium gratiæ quod ad credendum et bene operandum datur. Dicit autem Suarez, legem novam, etiam ut propria lex est, justificare, cooperando aliquo modo ad justificationem in suo genere, et non excludendo aliam causam, vel formalem vel efficientem magis propinquam et propriam ejusdem justificationis.

nova lex non justificat. Unde Apostolus dicit, II Cor. III, 6: *Littera occidit, spiritus autem vivificat;* et Augustinus exponit (ibid. cap. 14 et 17), quod per litteram intelligitur quælibet scriptura extra homines existens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Evangelio; unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius gratia fidei sanans.

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de lege nova, non quantum ad id quod est principale in ipsa, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsa; scilicet quantum ad documenta et præcepta exterius homini posita vel scripto vel verbo.

Ad secundum dicendum, quod gratia novi Testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit, hoc enim pertinet ad statum gloriæ. Et ideo si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit, majori pœna est dignus, tanquam majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens; nec tamen propter hoc dicitur quod lex nova iram operatur, quia quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum, quod legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter; nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis; legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit (II. Cor. III). Proinde, sicut Augustinus dicit (lib. cit. cap. 18), *litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis, et ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc autem, scilicet novi Testamenti legem, ministrationem spiritus, et ministrationem justitiæ dicit; quia per donum Spiritus operamur justitiam, et a prævaricationis damnatione liberamur.*

ARTICULUS III.

Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova debuerit dari a principio mundi. *Non enim est personarum acceptio apud Deum*, ut dicitur Rom. II, 11: sed *omnes homines peccaverunt, et egent gloria Dei*, ut dicitur Rom. III, 23: ergo a principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.

2. Præterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus: sed Deus, *qui vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur I. Tim. II, 4, mandavit Evangelium prædicari in omnibus locis, ut patet Matth. ult., et Marc. ult.: ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quod a principio mundi daretur.

3. Præterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quæ est æterna, quam salus corporalis, quæ est temporalis: sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet Gen. I: ergo etiam lex nova, quæ maxime est necessaria ad salutem spiritualem, debuit hominibus a principio mundi dari.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. Corinth. XV, 46; *Non prius quod spirituale est, sed quod animale:* sed lex nova est maxime spiritualis: ergo lex nova non debuit a principio mundi dari (2).

---

(1) De his etiam supra, quæst. XCI, art. 5, ad 2 et 5.

(2) (Conclusio. *Lex nova cum sit lex gratiæ, imo principaliter ipsa Spiritus Sancti gratia, dari abundanter non debuit, antequam peccati impedimentum,*

Respondeo dicendum, quod triplex ratio potest assignari quare lex novâ non debuit dari a principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est (art. 1), principaliter est gratia Spiritus Sancti, quæ abundanter dari non debuit, antequam impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummata redemptione per Christum. Unde dicitur Joan. VII, 39; *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus*. Et hanc rationem manifeste assignat Apostolus Rom. VIII, 3, ubi postquam præmiserat de lege spiritus vitæ, subjungit; *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis*. Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ; non enim aliquid ad perfectum adducitur statim a principio, sed quodam temporali successionis ordine; sicut aliquis prius fit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus Galat. III, 24; *Lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur, at ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogo*. Tertia ratio sumitur ex hoc quod lex nova est lex gratiæ. Et ideo primo oportuit quod homo relinqueretur sibi in statu veteris legis, ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratia indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus Rom. V, 20, dicens: *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia*.

Ad primum ergo dicendum, quod humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ; et ideo *quibuscumque non datur, hoc est ex justitia; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratia*, ut Augustinus dicit in lib. de Perfectione justitiæ: unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quod non omnibus a principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod diversitas locorum non variat diversum statum humani generis qui variatur per temporis successionem; et ideo omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus, licet omni tempore fuerint aliqui ad novum Testamentum pertinentes, ut supra dictum est (art. 1).

Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum, sed ea quæ pertinent ad spiritualem salutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum; et ideo non est similis ratio de utrisque.

ARTICULUS IV.

Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit duratura usque ad finem mundi. Quia, ut Apostolus dicit, I Corinth. XIII, 10; *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*: sed lex nova ex parte est, dicit enim Apostolus (ibid.); *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus*: ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus (Joan. XVI) promisit discipulis suis in adventu Spiritus Sancti Paracleti cognitionem omnis veritatis: sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi Testamenti: ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum Sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut Pater est alius a Filio, et Filius a Patre, ita Spiritus Sanctus a Patre et Filio: sed fuit quidam status conveniens personæ Pa-

---

consummata per Christum redemptione tolleretur.)

Tribus rationibus, conclusio in textu probatur, nec alia explicatione indiget.

tris, scilicet status veteris legis in quo homines generationi intendebant; similiter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo clerici intendentes sapientiæ, quæ appropriatur Filio, principantur: ergo erit status tertius Spiritus Sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Præterea, Dominus dicit Matth. XXIV, 14; *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio*: sed Evangelium Christi jamdiu est prædicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio: ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritus Sancti, quasi alia lex.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. XXIV, 34; *Dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant*: quod Chrysostomus (Hom. LXXVIII in Matth.) exponit de generatione fidelium Christi: ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem sæculi (1).

Respondeo dicendum, quod status mundi variari potest dupliciter: uno modo secundum diversitatem legis, et sic huic statui novæ legis nullus alius status succedet. Successit enim status novæ legis statui veteris legis, tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quam status novæ legis; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediate in finem ultimum introducit; hoc autem facit nova lex, unde Apostolus dicit (Hebr x, 19); *Habentes itaque, fratres fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quam status novæ legis, quia tanto est unumquodque perfectius, quanto est ultimo fini propinquius. Alio modo status hominum variari potest, secundum quod homines diversimode se habent ad eamdem legem, vel perfectius, vel minus perfecte, et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus; cum quandoque leges optime custodirentur, quandoque autem omnino prætermitterentur. Sicut etiam et status novæ legis diversificatur secundum diversa loca et tempora et personas, inquantum gratia Spiritus Sancti perfectius vel minus perfecte ab aliquibus habetur. Non est tamen expectandum quod sit aliquis status futurus in quo perfectius gratia Spiritus Sancti habeatur, quam hac-

(1) (CONCLUSIO. *Lex nova cum omnibus modis perfecta sit, nulla alia lex ei succedet, sed usque ad sæculi consummationem est duratura.)*

Lex nova perpetua est et invariabilis: quod patet ex ipsa ejus perfectione, ex eo quod data sit pro omnibus gentibus, et ex ipsa promissione Christi, juxta illud: *Docete omnes gentes..... et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi.* Et etiam probari potest ex illis locis in quibus Novum Testamentum dicitur *æternum.* Huc etiam referri potest damnatio illius propositionis *Syllabi*, quæ est v: *Divina revelatio est imperfecta, et idcirco subjecta continuo et indefinito progressui, qui humanæ rationis progressioni respondeat.* Ex hoc autem quod dicitur in corpore articuli, ibi, *Alio modo*, patet quo sensu progressus in religione admitti potest, *subjective* nempe et quoad nos, quin tamen ipsa religio et fides in aliquo mutetur. Quod fuse exposui in opere *Lecciones sobre el Syllabus*, cap. IV, quò lectorem remitto.—Ex hoc articulo etiam confutari potest error recentiorum spiritistarum dicentium regnum Christi finitum jam esse, eique nunc succedere regnum spiritus, sive novam doctrinam ab ipsis invectam, ut a spiritibus traditam, quæ *nova revelatio* ab ipsis vocatur. Sed hoc omnino absurdum est, ut facile patet: et ideo hæc misera secta quotidie in majorem despectum ruit, donec brevi penitus evanescat.—Alio modo conclusio confirmari potest ex iis omnibus argumentis, quæ Ecclesiæ Catholicæ perpetuitatem, ac indefectibilitatem demonstrant.

tenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui *primitias Spiritus acceperunt*, id est, *et tempore prius, et cæteris abundantius*, ut Glossa interl. dicit (Rom. VIII).

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit (Eccles. Hier. cap. 5), triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis, secundus novæ legis, tertius status succedit non in hac vita, sed in futura, scilicet in patria. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu status Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu status patriæ, quo veniente, iste status evacuatur, sicut dicitur I Corinth. XIII, 12; *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. contra Faustum, Montanus et Priscilla (1) posuerunt, quod promissio Domini de Spiritu Sancto dando non fuit completa in apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt, quod fuit completa in Manichæo (2), quem dicebant esse Spiritum Paracletum. Et ideo utrique non recipiebant. Actus apostolorum, in quibus manifeste ostenditur, quod illa promissio fuit in apostolis completa, sicut Dominus iterato eis promisit (Act. I, 5): *Baptizamini Spiritu Sancto non post multos hos dies*; quod impletum legitur (Act. II). Sed istæ vanitates excluduntur per hoc quod dicitur Joan. VII, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi, quod statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus Sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritus Sancti. Docuit autem Spiritus Sanctus apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus; hoc enim ad eos non pertinebat, secundum illud Act. I, 7; *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quæ Pater posuit in potestate sua.*

Ad tertium dicendum, quod lex vetus non solum fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur; unde Dominus dicit Joan. V, 46; *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solum est Christi, sed etiam Spiritus Sancti, secundum illud Rom. VIII, 2: *Lex Spiritus vitæ in Christo Jesu*, etc.; unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritus Sancti.

Ad quartum dicendum, quod cum Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit Matth. III, 2; *Appropinquavit regnum cœlorum*, stultissimum est dicere quod Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter; uno modo quantum ad divulgationem notitiæ Christi, et sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit (hom. LXXVI in Matth.): et secundum hoc, quod additur; *Et tunc erit consummatio*, intelligitur hoc de destructione Jerusalem, de qua tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in qualibet gente fundetur Ecclesia; et ita, sicut dicit Augustinus in epistola ad Hesychium, *nondum est prædicatum Evangelium in universo orbe*; sed hoc facto, veniet consummatio mundi.

---

(1) Montanus circa annum Domini 175, docuit legem a Christo datam velut imperfectam, suo sæculo esse finitam, et in ejus locum se, tanquam Paracletum, aliam perfectiorem afferre.

(2) Stultitia Manetis aut Manichæorum fere eadem fuit ac Montani dementia. Novum etiam Paracletum expectabant.

QUÆSTIO CVII.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVÆ AD VETEREM.—
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de comparatione legis novæ ad legem veterem; et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum lex nova sit alia lex a lege veteri.—2.° Utrum lex nova impleat veterem.—3.° Utrum lex nova contineatur in veteri.—4.° Quæ sit gravior; utrum lex nova vel vetus.

ARTICULUS I.

Utrum lex nova sit alia a lege veteri (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova non sit alia a lege veteri. Utraque enim lex datur fidem Dei habentibus; quia *sine fide est impossibile placere Deo*, ut dicitur Hebr. XI, 6: sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossa Matth. XXI: ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro Contra Adamantium Manichæi discipulum (cap. 17), quod *brevis differentia legis et Evangelii est, timor et amor*. Sed secundum hæc duo, nova lex et vetus diversificare non possunt, quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis Levit. XIX, 18: *Diliges proximum tuum*; et Deut VI, 5; *Diliges Dominum Deum tuum*. Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat contra Faustum (lib. IV, cap. 11), quod *vetus Testamentum habuit promissa temporalia, novum Testamentum habet promissa spiritualia et æterna*; quia etiam in novo Testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud Marc. X, 30; *Accipietis centies tantum in tempore hoc, domos, et fratres*, etc.; et in veteri Testamento sperabantur promissa spiritualia et æterna, secundum illud Hebr. XI, 16; *Nunc autem meliorem* (patriam) *appetunt, id est, cœlestem*, quod dicitur de antiquis Patribus: ergo videtur quod nova lex non sit alia a veteri.

3. Præterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem (Rom. III), veterem legem appellans *legem factorum*, legem vero novam appellans *legem fidei:* sed lex vetus fuit etiam *lex fidei*, secundum illud Hebr. XI, 39: *Omnes testimonio fidei probati sunt*, quod dicit de patribus veteris Testamenti; similiter etiam lex nova est *lex factorum*, dicitur enim Matth. V, 44; *Benefacite his qui oderunt vos*, et Luc. XXII, 19: *Hoc facite in meam commemorationem*: ergo lex nova non est alia a lege veteri.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Hebr. VII, 12: *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*: sed aliud est sacerdotium novi et veteris Testamenti, ut ibidem Apostolus probat: ergo est etiam alia lex (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. XC, art. 2), omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem, se-

(1) De his etiam supra, quæst. LI, art. 5, et *Gal.* I, lect. 2.

(1) (CONCLUSIO. *Cum lex nova, lex charitatis sit, et propinquius ad Deum ducat quam vetus; quæ puerorum pædagogus est, ab invicem distinguuntur, licet non specie, quia ad eumdem finem, nempe ut Deo subdantur, utraque tendit.)*

cundum rationem finis dupliciter diversificari possunt; uno modo quia ordinantur ad diversos fines, et hæc est diversitas speciei, maxime si sit finis proximus: alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso, sicut patet quod motus differunt specie, secundum quod ordinantur ad diversos terminos; secundum vero quod una pars motus est propinquior termino quam alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum. Sic ergo duæ leges distingui possunt dupliciter; uno modo quasi omnino diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines; sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc quod populus dominaretur, esset specie differens ab illa lege quæ esset ad hoc ordinata quod optimates civitatis dominarentur: alio modo duæ leges distingui possunt, secundum quod una propinquius ordinat ad finem, alia vero remotius; puta in una et eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune, et alia lex datur de disciplina puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur. Dicendum est ergo, quod secundum primum modum lex nova non est alia a lege veteri; quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi et veteris Testamenti, secundum illud Rom. III, 30; *Unus Deus est qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem.* Alio modo lex nova est alia a lege veteri, quia lex vetus est quasi pædagogus puerorum, ut Apostolus dicit ad Gal. III; lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de qua Apostolus dicit ad Coloss. III, quod est *vinculum perfectionis.*

Ad primum ergo dicendum, quod unitas fidei utriusque Testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim supra (qu. LXII, art. 1 et 2) quod objectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri et in nova lege; nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum, quod omnes differentiæ quæ assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Præcepta enim legis cujuslibet dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliqua causa extrinseca, puta ex comminatione pœnarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, puta honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi; et ideo lex vetus, quæ dabatur imperfectis, id est, nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris,* inquantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarumdam pœnarum; et dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam aut remunerationem extrinsecam; et ideo lex nova, cujus principalitas consistit in ipsa spirituali gratia indita cordibus, dicitur lex amoris; et dicitur habere promissa spiritualia et æterna, quæ sunt objecta virtutis, præcipue charitatis, et ita per se in ea inclinantur, non quasi in extranea, sed quasi in propria. Et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum; quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinet, non simpliciter ejus voluntas a peccato recedit, sicut recedit voluntas ejus qui amore justitiæ abstinet a peccato; et propter hoc lex nova, quæ est lex amoris, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti haben-

tes charitatem et gratiam Spiritus Sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas; et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo Testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus, etsi præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus Sanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris*, ut dicitur Rom. v.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est (qu. CVI, art. 1 et 2), lex nova dicitur *lex fidei*, inquantum ejus principalitas consistit in ipsa gratia, quæ interius datur credentibus; unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem secundario aliqua facta, et moralia, et sacramentalia; sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi Testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus Hebr. XI, 26, quod *majores divitias æstimabat thesauro Ægyptiorum improperium Christi*.

ARTICULUS II.

Utrum lex nova legem veterem impleat (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi: sed lex nova evacuat vel excludit observantias legis veteris; dicit enim Apostolus Gal. v, 2: *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*: ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, contrarium non est impletivum sui contrarii: sed Dominus in lege nova proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis, dicitur enim Matth. v, 31: *Audistis quia dictum est antiquis; Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis: Quicumque dimisserit uxorem suam, facit eam mœchari;* et idem consequenter patet in prohibitione juramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse præcepta veteris legis de discretione ciborum Matth. XV, 11, dicens: *Non quod intrat in os, coinquinat hominem*: ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Præterea, quicumque contra legem agit, non implet legem: sed Christus in aliquibus contra legem fecit, tetigit enim leprosum, ut dicitur (Matth. VIII), quod erat contra legem; similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Judæi Joan. IX, 16; *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit*: ergo Christus non implevit legem, et ita lex nova data a Christo non est veteris impletiva.

4. Præterea, in veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialia et judicialia, ut supra dictum est (qu. XCIX, art. 4), sed Dominus Matth. v, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus et cæremonialibus: ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. v, 17: *Non veni solvere legem, sed adimplere*, et postea subdit; *Jota unum, aut unus apex non præteribit a lege, donec omnia fiant* (1).

---

(1) De his etiam 2-2, quæst. CIV, art. 6 ad 2, et *Sent.* II, dist. 9, art. 8 ad 4, et *Sent.* IV, dist. 44, quæst. II, art. 2 ad 3, et *Rom.* III, fin. et *Ephes.* II, lect. 5.

(1) (CONCLUSIO. *Lex nova quatenus exhibet quod vetus promittebat et figurabat, eam implet; Christi quoque tum opere,*

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest; et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, inquantum supplet illud quod veteri legi deerat. In veteri autem lege duo possunt considerari; scilicet finis, et præcepta contenta in lege. Finis vero cujuslibet legis est, ut homines efficiantur justi et virtuosi, ut dictum est (qu. XCII, art. 2). Unde et finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, et promittebat verbis: et quantum ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi, et hoc est quod Apostolus dicit Rom. VIII, 3; *Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.* Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundum illud II Corinth. I, 20; *Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est*, id est, in Christo. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat: unde Colos. II, 17 dicitur de cæremonialibus quod erant *umbra futurorum; corpus autem Christi*, id est, veritas pertinet ad Christum; unde lex nova dicitur *lex veritatis*, lex autem vetus *umbræ* vel *figuræ*. Præcepta vero veteris legis adimplevit Christus opere et doctrina; opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare quæ erant tempore illo observanda, secundum illud Galat. IV, 4: *Factum sub lege.* Sua autem doctrina adimplevit præcepta legis tripliciter: primo quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione Scribæ et Pharisæi non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundo adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod lex vetus statuerat; sicut lex vetus statuerat ut homo non pejeraret, et hoc tutius observatur, si omnino a juramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertio adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet Matth. XIX, 21, ubi dicenti se observasse præcepta veteris legis dicit: *Unum tibi deest; si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes*, etc.

Ad primum ergo dicendum, quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad cæremonialia, ut supra dictum est (qu. CII, art. 3 et 4). Hæc autem erat in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod cæremonialia præcepta sunt impleta, perfectis his quæ figurabantur, non sunt ulterius observanda; quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum; sicut etiam promissio futuri doni locum jam non habet, promissione jam impleta per doni exhibitionem. Et per hunc modum cæremoniæ legis tolluntur, cum implentur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum, (lib. XIX, cap. 26), *præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis. Quod enim Dominus præcepit; de uxore non dimittenda, non est contrarium ei quod lex præcepit; neque enim ait lex*: Qui voluerit, dimittat uxorem, *cui esset contrarium* non dimittere; *sed utique nolebat dimitti uxorem a viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus præceps libelli conscriptione refractus absisteret.* Unde Dominus ad hoc confir-

---

cum ille legem veterem servavit, tum doctrina, cum ille eam exposuit, perfectionisque consilia superaddidit, lex vetus impleta est.)

mandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti (1), sicut dictum est (in corp.); et idem etiam patet in prohibitione talionis; taxavit enim modum vindictæ lex ut non procederetur ad immoderatam vindictam; a qua Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino a vindicta abstinere. Circa odium vero inimicorum removit falsum Pharisæorum intellectum, nos monens, ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem vero ciborum, quæ cæremonialis erat, Dominus non mandavit ut nunc non observaretur; sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erat immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est (qu. CII, art. 6 ad 1).

Ad tertium dicendum, quod tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrebat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est (qu. CII, art. 5 ad 4). Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem; sicut ipsemet in Evangelio (Matth. XII) ostendit: tum quia operabatur miracula virtute divina, quæ semper operatur in rebus, tum quia salutis humanæ opera faciebat, cum Pharisæi etiam saluti animalium in die sabbati providerent, tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitiosum intellectum Pharisæorum, qui credebant etiam a salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum, quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum, quod cæremonialia præcepta legis non commemorantur (Matth. v), quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est (in corp.) De judicialibus vero præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre, sed solum propter amorem justitiæ; quod adhuc in nova lege remanet.

(1) Quoad juramentum nihil præcepit Christus contra legem, quia non vetuit juramentum, sed tantum vetuit ne promiscue et in communi sermone juretur, id quod ad hoc valet ut juramentum melius observetur, et sic de aliis in hoc articulo citatis. (Drioux).

ARTICULUS III.

Utrum lex nova in lege veteri contineatur. (1)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur: lex enim nova præcipue in fide consistit, unde dicitur lex fidei, ut patet Rom. III: sed multa credenda traduntur in nova lege, quæ in veteri lege non continentur: ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea, quædam Glossa dicit super illud: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis*, (Matth. v.), quod *mandata legis sunt minora, in Evangelio vero sunt mandata majora.* Majus autem non potest contineri in minori: ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Præterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo: si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod habita veteri lege, habeatur lex nova: superfluum igitur fuit, habita veteri lege, iterum dari

(1) De his etiam Gal. II, lect. 2.

novam: non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed *contra* est, quod dicitur Ezech. I, 16: *Rota erat in rota*, id est, *novum Testamentum in veteri*, ut Gregorius exponit (hom. VI in Ezech.) (1).

Respondeo dicendum, quod aliquid continetur in alio dupliciter; uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute, sicut effectus in causa, vel completum in incompleto (2), sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim (art. 1), quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Unde Chrysostomus exponens illud quod habetur (Marc. IV): *Ultro terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit: *Primo herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio.* Sic igitur est lex nova in veteri sicut fructus in spica (3).

Ad primum ergo dicendum, quod omnia quæ credenda traduntur in novo Testamento explicite et aperte, traduntur credenda in veteri Testamento, sed implicite et sub figura; et secundum hoc etiam quantum ad credenda lex nova continetur in veteri.

Ad secundum dicendum, quod præcepta novæ legis dicuntur esse majora quam præcepta veteris legis, quantum ad explicitam manifestationem; sed quantum ad ipsam substantiam præceptorum novi Testamenti, omnia continentur in veteri Testamento. Unde Augustinus dicit contra Faustum, (lib. XIX, cap. 23), quod *pene omnia quæ monuit vel præcepit Dominus, ubi adjungebat:* Ego autem dico vobis, *inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendam fratri in homicidii genere deputari.* Et quantum ad hujusmodi manifestationes, præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis; nihil tamen prohibet majus in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

Ad tertium dicendum, quod illud quod implicite datum est, oportet explicari; et ideo post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

(1) (Conclusio. *Quoniam omnia novæ legis præcepta in veteri implicite aut sub figura latebant, recte dicitur nova lex in veteri, ut frumentum in spica, aut arbor in semine contineri.)*

(2) Ita Garcia cum sequentibus editionibus.—Cod. Alcan., *complementum in incompleto.*—Edit. Rom. aliæque, *complementum in complemento.*

(3) Quod intelligendum est quoad esse significativum, non quoad esse causativum, ita scilicet quod quæ in nova lege sunt expresse, in veteri erant implicite et figurative, vel repræsentative.

ARTICULUS IV.

Utrum lex nova sit gravior quam vetus (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova sit gravior quam lex vetus. Matth. enim V, super illud: *Qui solverit unum de mandatis his minimis*, dicit Chrysostomus (hom. X, in Opere Imperf.): *Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut*: Non occides; Non adulterabis; *mandata Christi autem, scilicet*: Non concupiscas, *in actu difficilia sunt*: ergo lex nova est gravior quam vetus.

2. Præterea, facilius est terrena prosperitate uti, quam tribulationes perpeti: sed in veteri Testamento observationem veteris legis consequebatur prosperitas temporalis, ut pa-

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 40, art. 4, quæst. IV, et *Quodl.* IV, art. 13 corp. et *Matth.* I.

tet Deut. XXVIII; observatores autem novæ legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur, II Cor. VI, 4: *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multa patientia, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis*, etc: ergo lex nova est gravior quam lex vetus.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad alterum videtur esse difficilius: sed lex nova se habet ex additione ad veterem; nam lex vetus prohibuit perjurium, lex nova etiam juramentum; lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omnino dissidium prohibuit, ut patet Matth. V, secundum expositionem Augustini (De serm. Dom. in monte, lib. I, cap. 14): ergo lex nova est gravior quam vetus.

Sed contra est, quod dicitur Matth. XI, 28: *Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis*; quod exponens Hilarius (cap. XI, in Matth.) dicit: *Legis difficultatibus laborantes, et peccatis sæculi oneratos ad se advocat*; et postmodum de jugo Evangelii subdit: *Jugum enim meum suave est, et onus meum leve*: ergo lex nova est levior quam vetus (1).

Respondeo dicendum, quod circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest; una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex seipsis quamdam difficultatem habent et gravitatem; et quantum ad hoc lex vetus est multo gravior quam nova, quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæremoniis, quam lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ, paucissima superaddidit in doctrina Christi et apostolorum, licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum; in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur. Dicit enim ad inquisitiones Januarii (epist. 55), de quibusdam, quod *ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut tolerabilior sit conditio Judæorum, qui legalibus sarcinis, non humanis præsumptionibus subjiciuntur.*

Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, puta quod aliquis opus virtutis exerceat prompte et delectabiliter, et circa hoc difficile est virtus: hoc enim non habenti virtutem est valde difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantum ad hoc præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis; quia in nova lege prohibentur interiores motus animi, qui expresse in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis pœna non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem; sicut etiam Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 9), quod *operari ea quæ justus operatur, facile est; sed operari ea, eo modo quo justus operatur*, scilicet delectabiliter et prompte, *est difficile non habenti justitiam.* Et sic etiam dicitur I Joan. V, 3, quod *mandata ejus gravia non sunt*; quod exponens Augustinus (De nat. et grat. cap. 69), dicit, quod *non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur expresse de difficultate novæ legis quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum, quod adversitates quas patiuntur observatores novæ legis, non sunt ab ipsa lege impositæ; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, faciliter tolerantur, quia, sicut Augustinus dicit in

(1) (CONCLUSIO. *Lex vetus est nova gravior, ipsa præceptorum multitudine et numerositate; sed quantum ad expressam cohibitionem interiorum motuum, quæ difficillima est, lex nova gravior est veteri.)*

lib. de Verb. Dom. (serm. 9), *omnia sæva et immania, et facilia et prope nulla efficit amor.*

Ad tertium dicendum, quod illæ additiones ad præcepta veteris legis ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit; et ideo per hoc non ostenditur quod nova lex sit gravior, sed magis quod sit facilior.

QUÆSTIO CVIII.

DE HIS QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ continentur in lege nova.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere, vel prohibere. —2.° Utrum sufficienter se habeat in exterioribus actibus præcipiendis, vel prohibendis.—3.° Utrum convenienter instituat homines quantum ad actus interiores.—4.° Utrum convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS I.

Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova nullos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere. Lex enim nova est Evangelium regni secundum illud Matth. XXIV: *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe*: sed regnum Dei non consistit in exterioribus actibus, sed solum in interioribus, secundum illud Luc. XVII, 21: *Regnum Dei intra vos est*, et Rom. XIV, 17: *Non est regnum Dei esca et potus, sed justitia et pax, et gaudium in Spiritu Sancto*: ergo lex nova non debet præcipere vel prohibere aliquos exteriores actus.

2. Præterea, lex nova est lex Spiritus, ut dicitur Rom. VIII.: sed *ubi spiritus Domini, ibi libertas*, ut dicitur II Corinth. III, 17; non est autem libertas, ubi homo obligatur ad aliqua opera exteriora facienda vel vitanda: ergo lex nova non continet aliqua præcepta vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Præterea, omnes exteriores actus pertinere intelliguntur ad manum, sicut interiores actus pertinent ad animum: sed hæc ponitur differentia inter novam legem et veterem, quod vetus lex *cohibet manum*, sed lex nova *cohibet animum*: ergo in lege nova non debent poni prohibitiones et præcepta exteriorum actuum, sed solum interiorum.

Sed contra est, quod per legem novam efficiuntur homines *filii lucis;* unde dicitur Joan. XII, 36; *Credite in lucem, ut filii lucis sitis:* sed filios lucis decet opera lucis facere, et opera tenebrarum abjicere, secundum illud Ephes. V, 8: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino; ut filii lucis ambulate*: ergo lex nova quædam exteriora opera debuit prohibere, et quædam præcipere (1).

---

(1) (CONCLUSIO. *Decuit in lege nova exteriores actus sacramentales institui ad gratiæ susceptionem, et exteriores actus virtutum præcipi, et vitiorum prohiberi; ut gratia justificati, Christo interius in nobis operanti cooperemur, ad promerendam vitam æternam.)*

Materia legis novæ partim consistit in actionibus externis, partim in internis. Externæ sunt tantum illæ, quæ vel ad gratiam adquirendam vel augendam gratiam ex divino præcepto requiruntur, cujusmodi est Sacramentorum usus: aliæ ex gratia in nobis existenter producuntur, ut professio fidei, eleemosyna, etc.: aliæ etiam sunt

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. CVI, art. 1 et 2), principalitas legis novæ est gratia Spiritus Sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium hominem factum, cujus humanitatem Deus replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joan. I, 14; *Verbum caro factum est*, et postea subditur: *Plenum gratiæ et veritatis*; et infra: *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia*; unde subditur, quod *gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Et ideo convenit, ut per aliqua exteriora sensibilia gratia a Verbo incarnato profluens in nos deducatur, et ex gratia interiori, per quam caro spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur. Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo sicut inducentia aliqualiter ad gratiam; et alia sunt opera sacramentorum, quæ in nova lege sunt instituta, sicut baptismus, Eucharistia et alia hujusmodi. Alia vero sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur; et in his est quædam differentia attendenda. Quædam enim habent necessariam convenientiam vel contrarietatem ad interiorem gratiam, quæ in fide per dilectionem operante consistit; et hujusmodi exteriora opera sunt præcepta vel prohibita in lege nova, sicut præcepta est confessio fidei, et prohibita negatio; dicitur enim Matth. x, 13; *Qui confitebitur me coram hominibus, confitebor et ego eum coram Patre meo; qui autem negaverit me coram hominibus, negabo et ego eum coram Patre meo.* Alia vero sunt opera quæ non habent necessariam contrarietatem vel convenientiam ad fidem per dilectionem operantem; et talia opera non sunt in nova lege præcepta vel prohibita ex prima legis institutione, sed relicta sunt a legislatore (scilicet Christo) unicuique, secundum quod aliquis alicujus curam gerere debet: et sic unicuique liberum est circa talia determinare quid sibi expediat facere vel vitare, et cuicumque præsidenti circa talia ordinare suis subditis (1), quid sit in talibus faciendum vel vitandum. Unde etiam quantum ad hoc dicitur lex Evangelii *lex libertatis;* nam lex vetus multa determinabat, et pauca relinquebat hominum libertati determinanda.

Ad primum ergo dicendum, quod regnum Dei in interioribus actibus consistit principaliter, sed ex consequenti etiam ad regnum Dei pertinent omnia illa sine quibus interiores actus esse non possunt; sicut si regnum Dei est interior justitia et pax et gaudium spirituale, necesse est quod omnes exteriores actus qui repugnant justitiæ aut paci aut gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei, et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi: illa vero quæ indifferenter se habent respectu horum, puta, comedere hos vel illos cibos, in his non est regnum Dei. Unde Apostolus præmittit; *Non est regnum Dei esca et potus.*

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in I Metaph. (cap. 2), *liber est qui sui causa est:* ille ergo libere aliquid agit, qui ex seipso agit. Quod autem homo agit ex habitu suæ naturæ convenienti, ex seipso agit; quia habitus inclinat in modum naturæ. Si vero habitus esset

---

quibus gratia Spiritus Sancti impeditur vel tollitur, ut opera dictis opposita: aliæ denique quæ non habent necessariam connexionem ad gratiam, ut manducare hunc vel illum cibum, talem vestem induere, etc.: et ideo conveniens fuit ut lex nova aliquos actus externos præciperet, et alios prohiberet, alios autem relinqueret præfectis Ecclesiæ, ut instituant quod judicaverint esse conveniens.

(1) Hinc leges Ecclesiæ quæ pro locorum, temporum ac personarum varietate variæ esse debent. (Drioux.)

naturæ repugnans, homo non ageret, secundum quod est ipse, sed secundum aliquam corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur gratia Spiritus Sancti est sicut interior habitus nobis infusus, inclinans nos ad recte operandum, facit nos libere operari ea quæ conveniunt gratiæ, et vitare ea quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur *lex libertatis* dupliciter: uno modo, quia non arctat nos ad facienda vel vitanda aliqua, nisi quæ de se sunt vel necessaria, vel repugnantia saluti, quæ cadunt sub præcepto vel prohibitione legis: secundo, quia hujusmodi præcepta vel prohibitiones facit nos libere implere, inquantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus. Et propter hæc duo lex nova dicitur *lex perfectæ libertatis* (Jacobi I, 25).

Ad tertium dicendum, quod lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quod cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICULUS II.

Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam præcipue pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud Galat. v. 6; *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per dilectionem operatur*: sed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis: ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

2. Præterea, in veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est (qu. CI, art. 4, et CII, art. 4): sed in nova lege, etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta a Deo videntur, puta quæ pertineant vel ad sanctificationem alicujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam: ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege sicut erant quædam observantiæ pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quædam observantiæ pertinentes ad populum, ut supra dictum est (qu. CI, art. 4, et CII, art. 5 et 6), cum de cæremonialibus veteris legis ageretur: sed in nova lege videntur aliquæ observantiæ esse datæ ministris Dei, ut patet Matth. x, 9; *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis vestris*, et cætera quæ ibi sequuntur, et quæ dicuntur Luc. IX et X: ergo etiam debuerunt aliquæ observantiæ institui in nova lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea, in veteri lege præter moralia et cæremonialia fuerunt quædam judicialia præcepta: sed in lege nova non traduntur aliqua judicialia præcepta: ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est, quod Dominus dicit Matth. VII, 21; *Omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, assimilabitur viro sapienti qui ædificavit domum suam supra petram*: sed sapiens ædificator nihil omittit eorum quæ sunt necessaria ad ædificium: ergo in verbis Christi sufficienter sunt omnia posita quæ pertinent ad salutem humanam (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 4, et *Quodl.* IV, art. 13.

(1) (CONCLUSIO. *Lex nova, exteriores actus sacramentales et morales, qui de se ad rationem virtutis pertinent, præcipiendo vel prohibendo, sufficienter determinavit; cæterorum vero actuum exteriorum, quosdam singulorum hominum, quosdam ecclesiæ præsulum reliquit arbitrio).*

Vide notam articuli præcedentis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), lex nova in exterioribus illa solum præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideo sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novæ legis, instituendo Apostolos, et septuaginta duos discipulos, et Pœnitentiam, et Matrimonium indivisibile; Confirmationem etiam promisit (1) per Spiritus Sancti missionem; ex ejus etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. VI, quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera charitatis; quæ quidem, secundum quod sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad præcepta cæremonialia legis; in ordine vero ad proximum, ad judicialia, ut supra dictum est (qu. XCIX, art. 4); et ideo quia istæ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ, in qua lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent singillatim ad unumquemque, quædam vero ad prælatos temporales vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem. Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis, puta non esse occidendum, non esse furandum, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam; unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam; et ideo, abundantiori gratia superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ est regula quædam operationis humanæ, ut supra dictum est (qu. XIX, art. 3, et XIII, art. 2); et ideo in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi a Christo, et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent; sed in sacris non datur aliqua gratia, puta in consecratione templi vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsa celebritate solemnitatum. Et ideo, quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad tertium dicendum, quod illa præcepta Dominus dedit Apostolis, non tanquam cæremoniales observantias, sed tanquam moralia instituta: et possunt intelligi dupliciter. Uno modo, secundum Augustinum (De consensu Evangelistarum, lib. II, cap. 30), ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine pera et baculo, et aliis hujusmodi, tanquam habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant; unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo.* Non autem peccat, sed supererogat, qui sua por-

(1) Quod non ita accipiendum est, quasi Christus tantummodo promiserit instituere sacramentum Confirmationis et revera illud non instituerit per seipsum: quia hic B. Thomas non loquitur de promissione institutionis, sed de promissione effectus, ut patet ex his adjunctis: *Per Spiritus Sancti missionem.* (Cf. part. III, quæst. LXIV, art. 2.)

tat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi cura existentes, accipere aliqua specialia instituta a Christo, sicut quilibet subditi a suis prælatis, præcipue qui erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis quosdam determinatos modos vivendi instituit; quæ quidem statuta imminente passione removit, tanquam discipulis jam per ea sufficienter exercitatis: unde Luc. XXII, 35 dicit; *Quando misi vos sine sacculo, et pera, et calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt: Nihil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram;* jam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum, quod judicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem justitiæ; et ideo judicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritualem, vel temporalem. Sed circa judicialia præcepta veteris legis quædam explanavit, propter malum intellectum Pharisæorum, ut infra dicetur (art. seq. ad 2).

ARTICULUS III.

Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum: sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit (1), scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii: ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa pœnam talionis, et circa persecutionem inimicorum: sed multa sunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut supra dictum est (qu. CIV, art. 4, et CV): ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege præter præcepta moralia et judicialia, erant quædam cæremonialia, circa quæ Dominus nihil ordinavit: ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea, ad interiorem bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem: sed multa sunt alia temporalia bona quam favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera quam jejunium, eleemosyna et oratio: ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

---

(1) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus.—Garcia legendum monet, *explicavit*, et infra *explicationem*, ut ex eo habet edit. Patav. 1712.—Nicolai, *explicavit*, et mox *adimpletionem*.

5. Præterea, naturaliter homini inditum est, ut sollicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria ad vivendum, in qua etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt; unde dicitur Proverb. VI, 6; *Vade ad formicam o piger, et considera vias ejus; quæ cum non habeat præceptorem vel ducem parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat*: sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens: ergo inconvenienter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victus et vestitus.

6. Præterea, nullus actus virtutis est prohibendus: sed judicium est actus justitiæ, secundum illud Psalm. XCIII, 15; *Quousque justitia convertatur in judicium*: ergo inconvenienter videtur Dominus judicium prohibuisse; et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit. (De serm. Dom in monte, cap. 1,): *Considerandum est quia cum dixit: Qui audit verba mea hæc; satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex inducta auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit totam informationem Christianæ vitæ continet, in quo perfecte interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem, commendata apostolica dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primo quidem quantum ad seipsum; et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui sunt voluntas de agendis, et intentio de fine. Unde primo ordinat hominis voluntatem secundum diversa legis præcepta, ut scilicet abstineat aliquis non solum ab exterioribus operibus quæ sunt secundum se mala, sed etiam ab interioribus (1), et ab occasionibus malorum (2). Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quod in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam (3), neque mundanas divitias (4), quod est thezaurizare in terra. Consequenter autem ordinat interiorem hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerarie aut injuste judicemus, aut præsumptuose; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimo autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium (5), et conatum apponendo (6) ad ingrediendum per augustam portam perfectæ virtutis, et cautelam adhibendo, ne a seductori-

(1) (CONCLUSIO. *Cum, B. Augustino teste, vel unicus sermo quem Dominus in monte proposuit totam christianæ vitæ informationem contineat, perfecteque interiores hominis motus ordinet, novam legem sufficienter hominem circa actus interiores ordinare dicendum est.)*

Internæ actiones, a lege nova præscriptæ, præcipuæ sunt illæ, quas Christus Dominus simul cum aliis operibus imperavit sermone habito in monte, cujus summam pulchre S. Thomas in hoc articulo colligit. Quæ omnia diligenter observanda sunt contra illos sectarios qui dicunt, observationem præceptorum, licet necessaria sit, non ipsam tamen per se, sed solam fidem apprehendere vitam æternam. Quod adeo ex professo Christus in dicto sermone refutavit, ut nullos alios, quam istos falsos prophetas magis notasse et damnavisse videatur. Lege textum attente, ut videas quomodo lex nova ordinet voluntatem, intentionem, et modum agendi.

(1) Matth. v, 22, 29.
(2) Ibid. 29, 30, 34 et aliquot sequent.
(3) Ibid. VI, 1-19.
(4) Ibid. 19 et seq.
(5) Ibid. 7-12.
(6) Ibid. 12-14.

bus corrumpamur (1); et quod observatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei (2), vel miraculorum operatio (3), vel solus auditus (4).

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus circa illa legis præcepta adimpletionem (5) apposuit in quibus Scribæ et Pharisæi non rectum intellectum habebant, et hoc contingebat præcipue circa tria præcepta decalogi: nam circa prohibitionem adulterii et homicidii æstimabant solum exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum; quod magis credebant circa homicidium et adulterium quam circa furtum vel falsum testimonium, quia motus iræ in homicidium tendens, et concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliqualiter nobis a natura inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium vero habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere; et ideo Dominus ostendit juramentum non esse appetendum tanquam bonum, sed melius esse absque juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum, quod circa judicialia præcepta dupliciter Scribæ et Pharisæi errabant. Primo quidem, quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquam permissiones æstimabant esse per se justa; scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis; et ideo Dominus prohibuit uxoris repudium (Matth. v), et usurarum acceptionem (Luc. vi, 35), dicens: *Date mutuum, nihil inde sperantes.* Alio modo errabant credentes, quædam quæ lex vetus instituerat facienda propter justitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum; et hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præceptum datum de pœna talionis, quod quidem fuit datum, ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret. Et ideo Dominus ad hoc removendum, docet animum hominis sic debere esse præparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandatur restitutio rei ablatæ fieri etiam cum aliqua additione, ut supra dictum est (qu. CV, art. 2 ad 9); et hoc quidem lex mandavit propter justitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideo Dominus docet ut ex cupiditate non repetamus nostra, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum vero odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfectione; quod quidem lex statuit propter justitiam implendam, ut supra dictum est (qu. CV, art. 3), non propter odia exsaturanda. Et ideo Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Hæc enim præcepta secundum præparationem animi sunt accipienda, ut Augustinus exponit (De serm. Domini in monte, lib. I, cap. 19 et seq.).

Ad tertium dicendum, quod præcepta moralia omnino in nova lege remanere debebant, quia secundum se pertinet ad rationem virtutis, præcepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundum modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum, utrum sic vel aliter esset determinandum; et ideo convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem cæremonialium observatio totaliter per rei impletio-

(1) Matth. 15-21.
(2) Ibid. 21.
(3) Ibid. 22 et 23.
(4) Ibid. 24-27.
(5) Al., *explicationem.* Vide notata in 1 arg.

nem tollebatur; et ideo circa hujusmodi præcepta in illa communi doctrina nihil ordinatur. Ostendit tamen alibi quod totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spiritualem commutandus, ut patet Joan. IV, 23, ubi dixit; *Veniet hora quando neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate.*

Ad quartum dicendum, quod omnes res mundanæ ad tria reducuntur scilicet ad honores, divitias et delicias, secundum illud I Joan. II, 16: *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est*, quod pertinet ad delicias carnis, *et concupiscentia oculorum*, quod pertinet ad divitias, *et superbia vitæ*, quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris et abundantiam divitiarum; dicitur enim Deuter. XXVIII, 1: *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, quantum ad primum; et post pauca subdit, *Abundare faciet te omnibus bonis*, quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic prave intelligebant Judæi, ut propter ea esset Deo serviendum sicut propter finem. Et ideo Dominus hoc removit, ostendens primo quod opera virtutum non sunt facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur; nam omnia quæ aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad jejunium; quæcumque vero fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quæcumque vero propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua, et per quæ homines maxime solent gloriam venari. Secundo docuit quod non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit Matth. VI, 19: *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terra.*

Ad quintum dicendum, quod Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primo quidem, ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victus et vestitus, unde dicitur: *Nolite thesaurizare vobis*, etc. Secundo, ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii; unde Dominus dicit (ibid. 32): *Scit Pater vester quod his omnibus indigetis.* Tertio, ne sit sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio; quod Dominus removet per hoc quod homo non potest aliquid adjicere ad staturam suam. Quarto per hoc quod homo sollicitudinis tempus præoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri; unde dicit (ibid. 34); *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad sextum dicendum, quod Dominus non prohibet judicium justitiæ, sine quo non possent sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet judicium inordinatum, ut dictum est (in corp.)

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut supra dictum est (qu. XIV, art. 2) cum de consilio ageretur: sed non eadem omnibus expediunt: ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* lib. III, cap. 130, et *Quodl.* V, art. 19 corp.

2. Præterea, consilia dantur de meliori bono: sed non sunt determinati gradus melioris boni: ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea, consilia pertinent ad perfectionem vitæ: sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ: ergo inconvenienter de ea consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea, multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur; *Diligite inimicos vestros*; et præcepta etiam quæ dedit Dominus Apostolis (Matth. x): ergo inconvenienter traduntur consilia in nova lege, tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia a præceptis non distinguuntur.

Sed contra, consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundum illud Prov. xxvii, 9: *Unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur*: sed Christus maxime est sapiens et amicus: ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt (1).

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter consilium et præceptum, quod præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur; et ideo convenienter in lege nova, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis. Oportet igitur quod præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediate introducit; consilia vero oportet esse de illis per quæ melius et expeditius potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit, ita quod quanto plus inhæret uni eorum, tanto plus recedit ab altero, et e converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit a spiritualibus bonis: et ideo hujusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quod homo totaliter ea quæ sunt mundi abjiciat, non est necessa-

---

(1) (Conclusio. *Cum lex nova* lex libertatis *sit, et consilium in libera opinione ejus cui datur, relictum sit, convenienter in nova lege consilia, quibus melius et expeditius homines beatitudinem consequerentur, proposita sunt.*)

Circa consilia Evangelica errarunt quidam hæretici, Apostolici dicti, docentes eos salvari non posse qui uterentur conjugio, et qui res proprias possiderent: cum quibus ex parte idem senserunt postea Pelagiani, spem salutis negantes iis qui non abdicarent divitias.—Jovinianus quoque et Vigilantius, quorum primus virginitati matrimonium, secundus paupertati divitium statum æquavit, consilia Evangelica negarunt, si enim divitiæ paupertati, virginitati matrimonium comparantur ex æquo, frustra de paupertate aut virginitate servanda dantur consilia.—Fuerunt alii qui negabant ullos ad consiliorum observantiam admittendos, nisi prius in mandatorum observatione essent exercitati, contra quos B. Thomas scripsit opusculum quod vocatur contra retrahentes a religione.—Joannes Wicleff docuit eos qui religionem profitentur, reddi ineptiores et inhabiliores ad observantiam mandatorum Dei; et sanctos peccasse instituendo religiones; unde sequitur paupertatem, castitatem, et obedientiam religiosam non consuli a Deo, sed prohiberi; quæ dogmata licet in Concilio Constantiense, sess. viii, fuerint condemnata, a Luthero tamen aliisque hæreticis renovata fuerunt.

Consilium idem valet ac opus bonum a Deo non imperatum, sed commendatum, cui si fiat, magna debetur remuneratio, si non fiat, nulla debetur pœna. Differt a præcepto, quia istud inducit quamdam necessitatem, consilium vero est res libera:—quia non servanti præceptum debetur pœna, non autem non servanti consilium:—quia in eodem genere, materia præcepti est facilior quam materia consilii.

rium ad perveniendum in finem prædictum, quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodo in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire; sed expeditius perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando, et ideo de hoc dantur consilia Evangelii. Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt; scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent *ad concupiscentiam oculorum*, et in deliciis carnis, quæ pertinent *ad concupiscentiam carnis*, et in honoribus, quæ pertinent *ad superbiam vitæ*, sicut patet I Joan. II. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quod possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis profitetur: nam divitiæ abdicantur per *paupertatem*, deliciæ carnis per perpetuam *castitatem*, superbia vitæ per obedientiæ servitutem. Hæc autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo; puta cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato a delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licite posset facere, consilium sequitur in illo casu; puta si bene faciat inimicis suis, quando non tenetur, vel si offensam remittat, cujus juste posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia; sed ex indispositione aliquorum contingit quod alicui expedientia non sunt, quia eorum affectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis Matth. XIX, 21, præmittit: *Si vis perfectus esse*; et postea subdit, *Vade et vende omnia quæ habes*. Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit (ibid. 12); *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cœlorum*, statim subdit: *Qui potest capere, capiat*. Et similiter Apostolus I Cor. VII, 35, præmisso consilio virginitatis, dicit; *Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam*.

Ad secundum dicendum, quod meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quæ sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit; *Et sequatur me*; quem sequimur non solum imitando opera, sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud Joan. X, 27; *Oves meæ vocem meam audiunt, et sequuntur me*.

Ad quartum dicendum, quod ea quæ de vera dilectione inimicorum et similibus Dominus dicit (Matth. VI, et Luc. VI), si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis; ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia hujusmodi facere, cum necessitas hoc requirat: et ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat prompte in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est (in corp.) Illa autem quæ ponuntur Matth. X, et Luc. IX et X, fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessiones quædam, ut supra dictum est, (art. 2) et ideo non inducuntur tanquam consilia.

TRACTATUS DE GRATIA.

(IN 1-2, QUÆST. CIX ET SEQ.)

PRÆNOTANDA.

MOMENTUM DOCTRINÆ. Gravissimum tractatum ingredimur, qui magno studio ac sedulitate suscipiendus est, tum ut dogmata catholica rite percipiantur, tum ut oppositi errores accurate refellantur, tum ut concertationes scholasticæ feliciter declinentur. Etenim doctrina de gratia intimo nexu conjungitur cum dogmatibus de peccato originali, de humani generis redemptione, de hominum prædestinatione, de sacramentorum vi et efficacia, de merito bonorum operum, ac aliis veritatibus summi momenti, in quibus tota religionis nostræ œconomia versatur. Doctrinam de gratia impugnarunt callidiores ac tenaciores hæreses, quæ in Ecclesia exortæ sunt; imo nulla fuit hæresis, quæ in hac materia directe vel indirecte non erraverit. Acriores præterea et ferventiores controversiæ quæ scholas catholicas longo tempore exagitarunt, gratiam præcipue pro objecto habuerunt: unde non immerito affirmari potest, universam theologiam catholicam in tractatu de gratia contineri. Nostris autem diebus, speciali ratione, hoc studium necessarium est, eo quod a pluribus adversariis totus ordo *supernaturalis*, cujus gratia est præcipuus fructus, aperte negatur.

DEFINITIO GRATIÆ. *Gratia*, si vim nominis spectes, significat donum gratuitum, ex pura benevolentia datum. Cum autem gratia benevolentiam semper importet, sumitur *active*, ad significandum ipsum amorem benevolentiæ; *passive*, ad significandum ipsum donum ex amore benevolentiæ profectum; *effective*, pro grato animi sensu et gratitudine; *causaliter*, pro qualitate personæ, quæ illam reddit amabilem.—Juxta generalissimam acceptionem hic sumitur pro quolibet Dei dono gratuito, etiam ordinis naturalis; sed magis proprie pro dono supernaturali. Quo sensu creatio, conservatio, aliaque his adnexa, multo magis lex, doctrina, exempla, aliaque similia, gratiæ nomine venire possunt. Sed stricte accepta pro solis donis supernaturalibus definitur: *Donum supernaturale, indebitum, creaturæ rationali gratis a Deo concessum, pertinens aliquo modo ad vitam æternam.*

Dicitur, *donum*, ut significetur gratiam esse aliquid positivum animam intime afficiens, et effectum specialis dilectionis Dei erga hominem; ad excludendum errorem novatorum qui dicunt illam nihil aliud esse quam omnipotentem Dei voluntatem.—Dicitur, *supernaturale*, id est, tam philosophice quam theologice tale, supra conditionem ac exigentiam cujuslibet naturæ creatæ.—Dicitur, *indebitum*, quo excluditur debitum naturæ et personæ naturaliter agentis.—Dicitur, *gratis concessum*, ad significandum gratuitatem ex parte dantis, cum Deus nulla lege teneatur ad gratiam conferendam.—Dicitur, *pertinens aliquo modo ad vitam æternam*, causa enim finalis gratiæ, hic assignata, non est finis tantum ultimus, seu vita æterna, sed et intermedius et proxi-

mus, nempe *opus salutare*, meritum de congruo aut de condigno, *justificatio*, *augmentum gratiæ*, etc., quæ de se et ex natura sua disponunt ad felicitatem supernaturalem (1).

GRATIÆ DIVISIO. Gratia hoc stricto sensu accepta dividi solet:

1.° *Ratione finis* in gratiam *gratis datam*, et *gratum facientem*. Prior illa est, quæ datur homini principaliter ad aliorum salutem, potius quam ad recipientis utilitatem, et potest esse sine charitate, ut prophetia, donum miraculorum, etc. Altera est quæ primario et per se confertur ad propriam salutem recipientis; et dicitur *gratum faciens*, quia per eam homo fit Deo acceptus et gratus, vel formaliter vel dispositive. De hac in præsenti tractatu agitur.

2.° *Ratione sui* dividitur in *creatam* et *increatam*. Creata est donum a Deo distinctum et creatum, qualis est gratia actualis, et gratia sanctificans: et circa hanc nulla est difficultas. Increata est ipse Deus, quatenus ipsemet donum efficitur, et creaturis sese communicat. Talis est charitas Dei erga nos, seu amor quo Deus ab æterno nos diligit, qui amor est simul ipse Deus et principium omnium donorum, quæ Deus nobis in tempore largitur: talis est etiam *missio Verbi* in carne, et *effusio Spiritus Sancti*, quæ a Scriptura et Patribus vocatur gratia. Sed hanc postremam divisionem aliqui non admittunt.

3.° *Ratione modi* alia dicitur *externa*, alia *interna*. Illa est donum, quod hominem extrincese tantum afficit, uti est lex, prædicatio Evangelii, miracula, etc. Altera est quæ interius in ipsa anima recipitur, sive ipsi insit per modum habitus, seu per modum actus transeuntis. Hæc distinguitur in *actualem* et *habitualem*. Actualis confertur per modum actus, seu motionis Dei transeuntis, sive auxilii, quo adjuvamur ad eliciendos actus supernaturales, quibus justitia obtinetur vel augetur. Habitualis infunditur a Deo per modum habitus seu qualitatis fixæ et permanentis: et est forma, qua existente, sumus Deo grati. Sub hac etiam comprehenduntur, *gratia sanctificans*, *virtutes infusæ*, et *dona* Spiritus Sancti, quæ tamquam connaturales proprietates gratiæ spectari possunt.

4.° Gratia actualis subdividitur in *elevantem* et *medicinalem*. Quatenus gratia hominem lapsum sanat ab infirmitate, quam per amissionem doni integritatis contraxit, eique præbet vires ad bene agendum, ad superandas tentationes, atque ad malum declinandum, *medicinalis* nuncupatur; quatenus autem hominem elevat ad ordinem supernaturalem, gratia *elevationis* vocari consuevit. Quæ licet ambæ conjunctim dari soleant fidelibus, ab invicem tamen dividi possunt. Quod si seorsim spectentur, prior, id est, medicinalis tantum *roborat naturam*; v. gr. in homine gentili, ut possit legem naturalem observare, quin observatio inde sequens sit altioris ordinis quam mere naturalis. Gratia vero elevans ita afficit naturalem potentiam, ut actus inde sequens non sit jam ordinis naturalis, sed supernaturalis, splendore quodam divino refulgens, quo dignus evadat aspectu Dei. Quemadmodum fere ut calamus possit scribere, intingi debet atramento: quod si intingatur non atramento communi,

---

(1) Observandum autem est, quod sicut a causa efficiente sive Deo gratia appellatur *divina*, ita plures a causa ejus meritoria illam vocant *gratiam Christi*, eamque distinguunt a gratia angelis et homini in statu innocentiæ, et ipsi Redemptori nostro data: unde et illam definiunt esse donum homini lapso *ex meritis Christi* concessum. Verum hoc dependet de sententia quam quis de motivo Incarnationis tenet. Sed tamen in præsenti statu naturæ humanæ nulla datur gratia Dei, quæ non sit simul gratia Christi.

sed auro liquido, characteres inde sequentes non erunt jam communes, sed nobilioris ordinis, scilicet aurei.

Dividitur etiam in *excitantem* et *adjuvantem*. Prima est motus internus consistens tum in illustratione intellectus, tum in motione voluntatis, quem Deus operatur *in nobis sine nobis*, ut ad bene volendum et ad bene agendum nos excitet. *Adjuvans* consistit in auxilio supernaturali, quo Deus nobiscum libere agentibus, ad omnes et singulos actus supernaturales liberos concurrit et influit.—Alio nomine vocatur gratia *operans*, et gratia *cooperans*, quatenus illa primos motus salutares in animis nostris excitat ad consentiendum, ista vero nobiscum operatur quando volumus et consentimus, ut opus impleamus, seu quæ simul cum humana libertate ad bonum faciendum cooperatur.—In eadem fere significatione conveniunt gratiæ *prævenions*, *concomitans* et *subsequens*, quarum prima nullum antecedens meritum supponit, vel juxta alios, omnem voluntatis motum, qui sit ex liberi arbitrii viribus, præcedit; secunda liberum consensum in bonum comitatur, eumque cum voluntate coefficit; tertia subsequitur bonæ voluntatis motum, quem gratia prævenions jam operata est, vel juxta alios auxilium præstat, quo *ad opus externum perficiendum*, et in bono proposito perseverandum indigemus.

Dividitur præterea in gratiam *sufficientem* et *efficacem*. Sufficiens est ea quæ dat posse operari, sed tamen non obtinet liberum hominis consensum, ad quem quidem obtinendum sufficit. Efficax illa est quæ certo et infallibiliter conjungitur cum voluntatis consensu, seu quæ semper obtinet effectum. Utrum vero assensus vel dissensus voluntatis repeti debeat ex diversa gratiæ efficacis et sufficientis natura, an a sola libera hominis voluntate, non consentiunt theologi, sed in diversas sententias abeunt, quæ inferius in appendice exponentur. Gratia sufficiens subdividitur in proxime ac remote sufficientem. *Proxime sufficiens* vocatur ea, quæ præbet immediate vires necessarias ad agendum; *remote* autem *sufficiens*, quæ nonnisi mediate, ex gr. per orationem, ejusmodi vires suppeditat.—Gratia efficax subdividitur in efficacem *ex se* et *ab intrinseco*, et in efficacem *ab extrinseco:* quod si in circumstantiarum congruitate stet, gratia vocatur *congrua*; si in prævisione divina, efficax *ab eventu* dicitur (1).

Errores circa gratiam (2). Errores præcipue referuntur ad gratiam actualem, et sunt duplicis generis; alii nimirum inflando naturæ vires gratiam destruunt; alii nimis extollendo gratiæ virtutem, liberum arbitrium extinguunt. Primum errorum genus ad *veteres*, secundum ad *recentiores* hæreticos pertinet.

Veteres sunt Pelagiani, Semipelagiani et Prædestinatiani.

---

(1) Præter has divisiones, nonnulli theologi distinguunt gratiam *primi status*, seu naturæ innocentis, quæ nempe concessa est homini in statu innocentiæ, et gratiam *secundi status*, seu naturæ lapsæ, quæ describi potest; *Supernaturalis Dei influxus homini lapso per Christi merita concessus in ordine ad vitam æternam*. Gratia primi status a quibusdam auctoribus vocatur *gratia Dei*, ut supra notavimus, et illam distinguunt a gratia secundi status, quæ ab iisdem nuncupatur proprie *gratia Christi*, quasi hæc posterior sola per Christum data esset. Sed probabilius omnis gratia, quæ collata est sive angelis, hominibus, tam in statu naturæ integræ quam lapsæ, Christi meritis tribuenda est, adeoque gratia Christi dicenda.—Vide Suarez, tom. VI, proleg. 3, cap. 1 et 2.

(2) Hanc expositionem errorum litteraliter transcribimus ex valde æstimabili opere *Elem. theologiæ dogmat.* F. X. Schouppe, tract. IX, num. 47 et seq.

Pelagius, ineunte sæculo V, Manichæorum hæreseos oppugnandæ specie gratiam Redemptoris omnino evertere conatus est. Docuit enim carnem nostram, quam illi a malo principio profectam dicebant, ita puram esse, ut ab omni labe originali sit immunis.

In pelagiana hæresi distingui possunt tria capita, quatuor periodi vel status, et tria fundamenta.

Errores Pelagii universim ad *tria capita* referuntur: 1.° Non dari in nobis originale peccatum. 2.° Sufficere homini naturales vires et liberum arbitrium, nec esse necessariam gratiam Dei. 3.° Gratiam Dei secundum meritum naturalium operum concedi.

Quod attinet ad gratiæ necessitatem ejusque naturam, Palagianismus percurrit periodos quatuor, totidem signatas variationibus: 1.° Fuit velut *Ethnicismus*, nullam gratiæ mentionem faciens.—2.° Fuit velut *Semi-ethnicismus*, naturam ipsam et liberum arbitrium pro gratia agnoscens. Tunc invecta celebris illa distinctio inter *posse*, *velle*, et *agere*. *Posse*, hoc est, *naturalis potentia*, est, aiebant, a Deo; *velle* autem et *agere*, est ab homine.—3.° Fuit velut *Judaismus*, admitens pro gratia legem et doctrinam, exempla Christi, et remissionem peccatorum.—4.° Demum fuit velut *Semi-christianismus:* scilicet ab anno 418, Pelagiani admittere cœperunt, juxta Jansenium, veram gratiam internam, sed illustrationis tantum, et simul triplici errore infectam. Etenim eam dari dicebant, non ad inchoandum opus bonum, sed solummodo ad perficiendum; nec esse gratuitam, sed retribui pro merito naturali; nec esse necessariam, sed tantum conferre ad operandum facilius.

Fundamenta Pelagianismi erant hæc tria: 1.° absolutam gratiæ necessitatem repugnare libero arbitrio et inducere fatum; 2.° Deum non præcipere impossibilia, nec proinde homini imposuisse legem, quam suis viribus implere non possit; 3.° Deum non esse personarum acceptorem, nec proinde gratiam suam dispensare nisi pro meritis cujusque.

Hos errores Pelagius spargere cœpit Romæ, anno 405. Discipulos et adjutores nactus est tres præcipuos: Cœlestium, Julianum Eclanensem, et Anianum diaconum; impugnatores vero acerrimos, Hieronymum præsertim, et Augustinum. Damnatus est 24 conciliis particularibus: quorum præcipua sunt Carthaginense (412). Diospolitanum (415), et Milevitanum in Numidia (417), quo misit Innocentius I decretales litteras, quibus receptis Augustinus illud solemne edixit: *Rescripta ab Apostolica Sede venerunt: causa finita est. Utinam finiatur error* (1)*!*

Damnatus præterea ab Innocentii I successore Zosimo, edita *Tractatoria* cui ab universis orbis Episcopis subscriptum est (418). Hanc damnationem confirmarunt subsequentes Romani Pontifices: Bonifacius, Sixtus, Cœlestinus, Leo, et Œcumenicum Concilium Ephesinum (431).

Ex Pelagianismo orti sunt *Semipelagiani* (428), sic dicti a dimidiata quasi hæresi Pelagii. Dicuntur etiam Massilienses ab urbe Massiliensi in Gallia. In hoc errabant, quod initium boni salutaris tribuerent, non gratiæ, sed homini, dicentes, *initium fidei ac salutis esse a nobis, non vero augmentum et perseverantiam.* Initium fidei, eorum sensu, complectebatur: 1.° pium credulitatis affectum, qui potest per prædicationem et auditionem Evangelii excitari; 2.° desiderium salutis inde ortum, 3.° implorationem divinæ benignitatis. Exemplo ute-

(1) Serm. 131, n. 10, alia Serm. 2 *De Verbis Apost.* c. 10.

bantur ægroti, qui cupit sanari et vocat medicum: his actibus, aiebant, qui prorsus ab ægroto pendent, continetur principium curationis, non tamen pars curationis, quæ tota perficietur a medico.—His opinionibus errarunt, ante dilucidatam plene quæstionem, ac proin non culpanda fide, viri quidam alioquin probatissimi, ut Jo. Cassianus, dictus Collator (1), Faustus, Vincentius Lirinensis abbas, Gennadius.—Semipelagianismus tandem damnatus est in concilio Arausicano II (529); quam damnationem approbavit Felix IV Pontifex, et Bonifacius II confirmavit (530). A quo tempore Semipelagiani haberi hæretici cœperunt, cum antea catholici nominis honore non excidissent.

Prædestinatiani, rigidi scilicet et proprie dicti, quos jam in præcedenti Tractatu recensuimus (2), dicebant, prædestinationem esse absolutam Dei voluntatem, qua Deus sincere non vult salvare nisi solos electos, neque reliquis gratias vere sufficientes concedit. Apparuerunt sæc. V. postea sæc. IX, et deinceps. Damnati sunt in conc. Carisiaco (849), et recentius per censuram latam in propositionem quintam Jansenii (1658).

II. *Recentiores* circa gratiam hæretici sunt: Lutherani et Calviniani, Bajani, Janseniani et Quesnelliani.

Lutherani, *Calviniani* et aliæ sectæ sæc. XVI, quæ communi nomine *Protestantes* vocantur, errarunt in materia gratiæ, tum actualis tum habitualis, sequentibus capitibus: 1.° Liberum arbitrium, aiebant, in statu naturæ lapsæ esse vanum nomen, nec aliud ad summum significare quam libertatem *a coactione*, nequaquam vero *a necesitate*. 2.° Hominem non posse resistere gratiæ, et necessitari absolute, sive ad bonum sive ad malum. 3.° Nullam de facto dari gratiam sufficientem, quæ simul non sit efficax. 4.° Præcepta Dei homini esse impossibilia, nec posse ab homine per gratiam, qualem Deus largiri solet, impleri. Consonat in his Luthero Calvinus; et hæresiarcha gallus horribiliorem doctrinam de prædestinatione proposuit, dicens, absoluto Dei decreto homines alios esse destinatos ad beatitudinem, alios vero irrevocabili sententia creatos ad æterna supplicia. Et hæc quidem spectant ad gratiam actualem.

Ad gratiam habitualem quod attinet, docuerunt: 1.° Justificationem, seu ejusdem causam formalem, gratiam justificantem, consistere in sola remissione peccatorum, sive in favore Dei extrinseco, sive in ipsa justitia Christi nobis duntaxat imputata. 2.° Ad justificationem acquirendam sufficere solam ac nudam fidem sive fiduciam. 3.° Justificationem semel receptam esse inamissibilem, in omnibus hominibus æqualem, nec per ulla opera variabilem. Omnes isti errores damnati sunt in Concilio Tridentino (1545).

Baii (1567) errores circa gratiam sunt sequentes: 1.° Gratiam et dona in Adamo fuisse debita naturæ. 2.° Liberum arbitrium sine gratia nonnisi ad peccandum valere. 3.° Peccatores, et eos omnes qui gratia sunt destituti, in omnibus actionibus peccare (3). 4.° Non dari alium amorem præter charitatem theologicam et vitiosam cupiditatem. Hæc est hypothesis illa de *duplici amore* (4), quæ præcipuum Baïani systematis principium est. Ista damnavit S. Pius V, anno 1567.

Jansenii errores summatim continentur famosis quinque propositionibus, quas

---

(1) In collatione 43.
(2) Vid. tom. I, tract. 8, *De Incarn.* n 34.
(3) Prop. 25 et 35.
(4) Prop. 38.

excerptas ex ejus libro, cui titulus *Augustinus*, damnavit ut hæreticas Innoc. X (1653), aliique subsequentes Pontifices. Sunt autem sequentes:

1. *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.*

2. *Interiori gratiæ, in statu naturæ lapsæ, nunquam resistitur.*

3. *Ad merendum et demerendum, in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.*

4. *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei, et in hoc erant hæretici quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere vel obtemperare.*

5. *Semipelagianum est dicere, Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.*

Totius Janseniani systematis principium ac fundamentum in *delectatione relative victrici* consistit. Statuit nempe discipulus Baii, ex mente Magistri sui, loco liberi arbitrii successisse in homine lapso duplicem delectationem, terrenam et cœlestem: quarum eam, quæ major fuerit, necessario flectere voluntatem, juxta hoc Augustini effatum, perperam ab hæretico homine interpretatum: *Secundum id operamur necesse est, quod amplius nos delectat.*

Quinque autem Jansenii propositiones, in sensu ab auctore intento, jure et recte fuerunt damnatæ. Ecclesia enim cum in decidendis quæstionibus *facti dogmatici* sit infallibilis, in definiendo hæretico propositionum Jansenii sensu errare non potuit. Quod et Alexander VII, per constitutionem datam 16 oct. 1665, expresse declaravit.

Quesnellismus, ita dictus a Paschasio Quesnello, factionis Jansenianæ post Arnaldum (†1694) antesignano, non est nisi systema Baianum et Jansenianum, tum accessione aliorum errorum auctum, tum majori pertinacia et Ecclesiæ contemptu defensum. Universi errores Quesnelli reducuntur ad tres fundamentales: 1.° de gratia, 2.° de virtutibus theologicis, 3.° de Ecclesia et ecclesiastica disciplina.—Circa gratiam statuit: *a*) habitualem non intrinsece sanctificare; *b*) actualem vero esse efficacia ineluctabilem, ad omne opus etiam naturaliter bonum necessariam, omnibus peccatoribus denegatam; *c*) non dari medium inter supernaturalem *charitatem*, qua Deus gratis et propter se diligitur, et vitiosam *cupiditatem*.—Quesnelli errores damnati sunt a Clemente XI, Constitutione *Unigenitus*, 8 sept. 1713.

Hic adnotare juvat, sicut catholicæ de gratia doctrinæ radix sita est in recte intellecto statu hominis ante peccatum, et per peccatum mutato; ita in eodem statu perperam intellecto, errorum omnium de gratia radicem latere. Et reapse Pelagius dicebat: Peccatum Adæ nihil naturæ humanæ nocuit; ergo natura humana nihil indiget gratia Christi.—Protestantes vero: Peccatum Adæ essentialiter naturam humanam vitiavit, exstincta omni bonitate et libertate: ergo gratia actualis sola movet hominem, et gratia habitualis nihil, nisi ad tegendam extrinsecus intimam ejus corruptionem, valet.—Catholici autem docent, peccatum Adæ tantum spoliasse et vulnerasse naturam humanam, nec eam intime corrupisse aut liberum arbitrium exstinxisse; unde sequitur, et gratiam actualem libertati cooperari, et habitualem detracta per peccatum ornamenta animæ restituere.

Doctrina catholica. Porro Ecclesia catholica ex opposito principio de integritate primi hominis, deque ejus elevatione ad ordinem seu statum supernaturalem tanquam dono naturæ superaddito, accidentale ac plene gra-

tuito, a quo ille per peccatum excidit, et cum eo universa ejus propago, oppositas recensitis erroribus et contradictorias consecutiones deduxit. Ac 1. quidem docet, tum integritate tum elevatione ad statum supernaturalem hominem per peccatum destitutum esse, seu ipsum penitus amisisse justitiam originalem cum donis ipsi justitiæ conjunctis: 2. In ordine ad statum supernaturalem et gratiam sanctificantem docet hominem lapsum secundum animam mortuum esse; in ordine autem ad integritatem, ipsum secundum animam et corpus in deterius mutatum fuisse. 3. Relate pariter ad hanc integritatem, liberum hominis arbitrium per peccatum viribus fuisse attenuatum et inclinatum. 4. Cum vero hæc omnia relativa sint ad privilegia et dona gratuita naturæ superaddita eique accidentalia, patet ex Ecclesiæ catholicæ doctrina hominem lapsum, his privilegiis et donis gratuitis expoliatum, in eum statum incidisse, in quo, dempta culpa, fuiset conditus, si Deus noluisset eum ad ordinem supernaturalem elevare ac integritate ceterisque donis cumulare, illi propterea imbecillitati obnoxium, quam per se postulat naturæ humanæ conditio. 5. Hinc Ecclesia docet, nulla ratione posse hominem quidpiam sua virtute aut desiderare, aut velle, aut operari in ordine ad statum supernaturalem; sed ad eum recuperandum omnino necessariam ei esse gratiam Salvatoris. 6. Quod consequens est, hanc gratiam esse prorsus gratuitam, atque ex mera Dei largitate propter Christi merita homini concedi. 7. Cum tamen homo lapsus, ut diximus, liberum arbitrium, quale natura humana in se spectata exposcit, conservaverit, nec illud fuerit debilitatum, nisi relate ad eum statum integritatis ex quo excidit, hinc docet Ecclesia hominem posse libere cooperare assentiendo Deo excitanti atque vocanti per gratiam, atque etiam dissentire, si velit: respuit proinde doctrinam de gratia necessitatem inferente. 8. Ex eodem principio profluit ejusdem Ecclesiæ doctrinæ, juxta quam homo lapsus, per liberum arbitrium, quo non fuit destitutus, potest aliquod morale bonum velle et efficere, ac opera moraliter honesta, seu sine gratia peracta, non esse totidem peccata. 9. Docet tamen in arduis præceptis, et cum gravibus urgetur tentationibus, hominem lapsum gratia medicinali indigere, sive ad alia adimplenda, sive ad has superandas; prout auxilio aliquo, licet naturalis ordinis, pariter indiguisset, si Deus homini a se condito neque adjecisset donum integritatis neque eum elevasset ad ordinem supernaturalem. 10. Demum, cum Christus universum humanum genus instauraverit seu reparaverit; Deus vero etiam supposita originali noxa, omnes homines salvos fieri voluerit, fideles præsertim ac justificatos, docet Ecclesia Deum pro opportunitate auxilia necessaria omnibus conferre præsertim fidelibus ac justis, ad ea præstanda quæ propriis viribus præstare non possent.

Juxta eamdem doctrinam *gratia sanctificans* est donum Dei permanenter inhærens animæ, quo homo immediate sanctus efficitur, justus, amicus Dei, filius Dei adoptivus, hæres secundum spem vitæ æternæ, et capax eliciendi opera æternæ mercedis meritoria.—In justificatione impii peccata vere remittuntur, ac prorsus delentur; et homo interius renovatur gratia et charitate quæ in ejus corde per Spiritum Sanctum diffunditur. In eadem justificatione simul cum gratia sanctificante infunduntur tres virtutes theologicæ, et probabilius etiam virtutes morales et dona Spiritus Sancti.—Ad justificationem consequendam, in adultis prærequiruntur quædam dispositiones præter fidem. Fides autem quæ requiritur, non est fiducia in divinis promissionibus, sed firmus assensus præstitus iis omnibus quæ Deus revelavit; neque fides credere quisquam tenetur se esse justificatum: cum nemo, absque speciali revelatione de propria justificatione, certitudine fidei certus esse possit.—Accepta justitia per

peccatum lethale amitti potest, et per quodlibet peccatum mortale revera amittitur.—Conservatur autem, et augetur coram Deo operibus bonis ex gratia factis, quibus vere *merentur* justi augmentum gratiæ, vitam æternam et gloriæ augmentum.—Et quidem hoc augmentum gratiæ et gloriæ justus meretur *de condigno*. Primam autem gratiam sanctificantem peccator, per contritionem perfectam, de *congruo* tantum, licet infallibili, meretur.—Peccator, etiam absque contritione perfecta, probabilius potest sibi veniam mereri de congruo fallibili. Justus potest sibi mereri perseverantiam, item de congruo fallibili; sicut et potest idem justus mereri pro altero primam gratiam.

Et hæc quidem extra controvesiam sunt. Ea vero quæ in scholis disputantur, ubi opus fuerit, suis locis notabimus.

STATUS NATURÆ. Ad majorem dicendorum perspicuitatem, juverit breviter exponere quid circa hanc materiam theologi docent. *Status naturæ puræ*, præter extrinsecum connotatum status naturæ universim descriptæ, dicit duplicem carentiam: *primam* peccati, quia homo in puris naturalibus creatus consideratur sine peccato: *secundam* gratiæ et donorum supernaturalium, atque etiam gratuitarum perfectionum; unde ejusmodi homo foret subjectus naturæ humanæ infirmitatibus, quibus nunc subjacemus, neque ordinaretur ad visionem Dei intuitivam et supernaturalem, sed solum abstractivam et naturalem.

Status naturæ integræ nihil differt a priori, nisi quod specialem perfectionem sive naturalem sive supernaturalem, sive ab intrinseco sive ab extrinseco habeat, quæ in perfecta subjectione appetitus sensitivi ad rationem consistit, ita ut pars inferior contra superiorem moveri aut rationem prævenire non permittatur. Quamvis enim *donum integritatis* sæpius magis diffusum et uberius sumatur, in assignata tamen perfectione præcise consistit, quatenus *naturæ puræ* integra opponitur.

Status naturæ elevatæ in eo superat naturam puram, quod dicat ordinationem ad beatitudinem supernaturalem; et consequenter gratias ac dona supernaturalia connotat, quæ ad ea disponunt aut requiruntur.

Status naturæ innocentis, seu originalis justitiæ, præter donum integritatis et elevationis includit duo alia: *primum* gratiam sanctificantem cum virtutibus infusis: *secundum*, immunitatem a morte, morbis reliquisque vitæ humanæ infirmitatibus ac miseriis per auxilium supernaturale vel naturale.

Status naturæ lapsæ, prout præcise opponitur statibus naturæ *puræ integræ et elevatæ*, importat naturam obnoxiam peccato et peccati pœnis: prout autem opponitur *justitiæ originali*, et inductus est per peccatum Adami, dicit hominem reum culpæ, privatum gratiæ, subjectum rebellioni concupiscentiæ, morti, cæterisque vitæ hujus miseriis, tanquam statutis peccato pœnis. His accedunt etiam habitus vitiosi ex frequentatione peccatorum vel propria vel aliena progenitorum contracti, aliaque, ex quibus difficultas opera honesta exercendi oritur.

Status naturæ reparatæ, nempe per Christum, est, in quo per merita Christi liberamur a noxa peccati originalis cæterisque actualibus, restituimur gratiæ sanctificanti, et primævo illi juri ad æternam felicitatem: sic tamen, ut non omnia per peccatum Adami inflicta vulnera sanentur, sed omnes fere penalitates in nobis remaneant ad exercitium virtutis.

QUÆSTIO CIX.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI. — (In decem articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamur ad recte agendum.

Et primo considerandum est de gratia Dei; secundo de causis ejus; tertio de ejus effectibus.

Prima autem consideratio erit tripartita; nam primo considerabitur de necessitate gratiæ; secundo de ipsa gratia quantum ad ejus essentiam; tertio de ejus divisione.

Circa primum quæruntur decem: 1.° Utrum absque gratia possit homo aliquod verum cognoscere.—2.° Utrum absque gratia Dei possit homo aliquod bonum facere, vel velle.—3.° Utrum homo absque gratia possit Deum diligere super omnia. — 4.° Utrum absque gratia possit per sua naturalia præcepta legis observare. 5.° Utrum absque gratia possit mereri vitam æternam. — 6.° Utrum homo possit se ad gratiam præparare sine gratia.—7.° Utrum absque gratia possit resurgere a peccato.—8.° Utrum absque gratia possit homo vitare peccatum.—9.° Utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum.—10.° Utrum possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS I.

Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia nullum verum cognoscere possit. Quia super illud I Corinth. XII, 3: *Nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu Sancto*, dicit Glossa Ambrosii: *Omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu Sancto est*: sed Spiritus Sanctus habitat in nobis per gratiam: ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit in I Soliloq. (cap. 6), quod *disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ a sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animæ*: sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquod visibile videre sine solis illustratione: ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divina, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum XIV de Trinit. (cap. 7): sed Apostolus dicit II Corinth. III, 5; *Non sufficientes sumus aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis*: ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro Retract. (I, cap. 4): *Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui nonnisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*: sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud Psal. L, 12; *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis:* ergo sine

(1) De his etiam infra, art. 2 ad 3, et *Sent.* II, dist. 28, art. 3.

gratia potest homo per seipsum veritatem cognoscere (1).

Respondeo dicendum, quod cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis, quia secundum Apostolum, Ephes. v, 13: *Omne quod manifestatur, lumen est.* Usus autem quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III de Anima (text. 28). Videmus autem in corporalibus quod ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motus vel actionis, sed etiam requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cœleste: unde quantumcumque ignis habeat calorem

(1) (Conclusio. *Cum homo naturaliter sit rationalis et intellectualis naturæ, cum quoque naturales veritates absque supernaturali dono gratiæ cognoscere posse constat.)*

In tota hac quæstione Sanctus Doctor tres simul errores impugnat circa gratiæ necessitatem: Pelagianorum nempe, qui gratiæ necessitatem respuentes, dicebant hominem per se quodlibet verum cognoscere posse, aut saltem revelationem exteriorem sufficere ad credendum; qui error etiam hodiernis rationalistis ac incredulis communis est. Præterea Semipelagianorum, qui ad initium fidei nullam gratiam requiri dicebant: et denique Protestantium et Jansenistarum qui e contrario asserebant hominem lapsum sine gratiæ auxilio nec ullam veritatem cognoscere posse, nec ullum opus bonum efficere, neque aliam retinuisse aptitudinem nisi ad peccandum.

Ad pleniorem intelligentiam hæc notanda sunt. Duplex est verum, quod ab homine cognosci potest: alterum *speculativum*—ut Deum existere, terram esse rotundam, et alia quæ considerantur in scientiis naturalibus: alterum *practicum*, ut hic et nunc faciendam esse eleemosynam, et alia ejusmodi. Et utrumque verum potest esse aut *naturale*, quod scilicet ex sensibilibus cognosci possit, aut *supernaturale*, quod excedat vires intellectus nostri, ut veritates fidei. Igitur veritates speculativas et etiam practicas, naturaliter ex sensibilibus cognoscibiles, potest homo cognoscere sine auxilio gratiæ, non tamen omnes collective sumptas. Hoc aperte patet ex Scripturis, in quibus cognitio Dei ac legis naturalis, quoad generaliora principia homini tribuitur. Sic Sap. XIII, 5, dicitur: *A magnitudine enim speciei et creaturæ cognoscibiliter poterit Creator horum videri.* Et Rom. I, 20: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles.* De lege autem naturali Apostolus ibidem II, 14, dicit: *Legem* (scriptam) *non habentes, ipsi sibi sunt lex qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis.*

Veritates ordinis supernaturalis homo sine gratia nullatenus cognoscere potest: et hoc de fide est, ut constat ex definitione concilii Trident. sess. VI, can. IV: *Si quis dixerit, sine Spiritus Sancti inspiratione atque ejus adjutorio hominem credere posse, sicut oportet....., ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit.* Tridentino præiverat conc. Arausicanum II, can. V: *Si quis sicut augmentum ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum quo in eum credimus, qui justificat impium et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiæ donum, id est, per inspirationem Spiritus Sancti..... sed naturaliter nobis inesse dicit, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur;* Ac can. VII: *Si quis per naturæ vigorem..... Evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat,* absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti.... hæretico fallitur spiritu.

Tamen veritates supernaturales potest homo aliqualiter cognoscere, iisque modo quodam assentire sine gratia, et sine lumine altioris ordinis quam lumen naturale; sed hæc cognitio non erit *fidei catholicæ*, neque habebit certitudinem, qualem fides catholica importat, sed longe inferiorem; erit namque *humana*, seu humanis mediis innixa, non vero divinæ auctoritati simpliciter et absolute.

perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cœlestis. Manifestum est autem, quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideo quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur a Deo; quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem naturæ, sicut motio corporis cœlestis. Non solum autem a Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet a Deo quantum ad duo: uno modo, inquantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo, inquantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam; sicut aqua non potet calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora (1) vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ, quod dicitur *lumen gratiæ*, inquantum est naturæ superadditum. Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi: sed in quibusdam (1) quæ excedunt naturalem cognitionem; et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quædam, quæ natura facere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod *omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu Sancto* sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum. Sed hoc solum est in quibusdam veris cognoscendis et loquendis, et maxime in illis quæ pertinent ad fidem (2), de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum, quod sol corporalis illustrat exterius, sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius; unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solum ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum, quod semper indigemus, divino auxilio ad cogitandum quodcumque, inquantum ipsum movet intellectum ad agendum; actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum, XIV de Trinitate, (cap. 7).

---

(1) Altiora intelligibilia, scilicet veritates supernaturales.

(1) Etiam naturalibus: sunt enim hujusmodi virtutes quæ naturaliter cognosci non possunt, eo quod sint supra humanos sensus, et quasi in ipsis rerum naturis lateant, ut v. g. stellarum numerus, virtus, et proprietas. (Nicolai.)

(2) Seu quod idem est, in veritatibus supernaturalibus.

ARTICULUS II.

Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia. (1)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit velle et facere bonum absque gratia. Illud enim est in hominis potestate, cujus ipse est dominus: sed homo est dominus suorum actuum, et maxime ejus quod est velle, ut supra dictum est (qu. I, art. 1, et XIII, art. 6): ergo homo potest velle et facere bonum per seipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quam in id quod est sibi præter naturam: sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit (Orth. fid. lib. II, cap. 30): opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est (qu. LXXI, art. 1): cum igitur homo per seipsum possit peccare, videtur quod multo magis per seipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, *bonum intellectus est verum*, ut Philosophus dicit in VI Ethic. (cap. 2): sed intellectus potest cognoscere verum per seipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere: ergo multo magis homo potest per seipsum facere et velle bonum.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, Rom. IX, 16: *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere, *sed miserentis Dei*. Et Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia, (cap. 2.), quod *sine gratia nullum prorsus sive cogitando, sive volendo et amando, sive agendo, faciunt homines bonum* (1).

Respondeo dicendum, quod natura hominis potest dupliciter considerari, uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo secundum quod est corrupta in nobis post peccatum primi parentis. Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut pri-

(1) De his etiam infra, art. 6 corp. et *Sent.* II, dist. 28, art. 1, et dist. 39 in *Expos. Litt.* et IV, dist. 17, quæst. I, art. 2, quæst. II ad 1 et 3, et *De Verit.* quæst. XXIV, art. 1 ad 2, 6 et 9, art. 14, per tot, et quæst. XXVI, art. 6 ad 2, et Quodl. I, art. 7, et *Quodl.* V, art. 12, et I. *Cor.* XII.

(1) (Conclusio. *Indiguit homo in statu naturæ integræ gratuito quodam auxilio, ut bonum non naturale, sed supernaturale vellet et operaretur: et in statu naturæ lapsæ, quamquam particulare aliquod bonum velle et operari posset, necessaria tamen ei divina gratia fuit, ut ejus natura sanaretur, et bonum meritorium operaretur, et vellet.)*

Distinguit statum naturæ integræ et naturæ corruptæ, et juxta utrumque conclusionem explicat.

In præsenti statu nullus homo, sive justus, sive peccator, potest sine gratia interiore præveniente facere aliquod opus salutare, id est, opus conducens ad vitam æternam. Est de fide contra Pelagianos, et probatur ex Scriptura, Joan. VI, 14: *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.* Et deinde XV: *Sine me nihil potestis facere*, nempe quod conducat ad vitam æternam. Quam doctrinam Sti. Patres, et Concilia aperte docent, ut in præc. annot. vidimus. Ratio perspicua est, quia media debent esse proportionata fini, et ejusdem ordinis cum illo: atqui opera salutaria sunt media ad salutem æternam, quæ est supernaturalis; ergo debent esse supernaturalia: sed non possunt esse supernaturalia, nisi præveniantur et excitentur gratiæ supernaturalis auxilio: ergo.

Potest autem homo lapsus, etiam antequam fidei gratiam assequatur, aliqua opera moraliter bona efficere, nec omnia propterea infidelium opera sunt vitia aut peccata. Quod probatur contra Protestantes et Jansenistas, quia Scriptura et Patres nonnulla ethnicorum opera commendant, præmioque digna exhi-

mo movente (1), ut dictum est (art. præc.). Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infosæ. Sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum hujusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur, potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere, sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia hujusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ. Sic igitur virtute gratuita superaddita virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad bene agendum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo est dominus suorum actuum, et volendi, et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona Fortuna (Moral. Eudem., lib. VII, cap. 18). Unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo; et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod peccare nihil aliud est quam deficere a bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Unaquæque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est,

---

bent, ut pietatem obstetricum Ægipti, eleemosynas Nabuchodonosor, virtutes, Romanorum, etc. Jam vero si ethnicorum seu infidelium opera totidem essent peccata, Deus ipse peccata remunerasset, Scriptura peccata celebrasset, peccataque consuluisset; quæ dictu impia sunt et blasphema. Hinc Romani Pontifices justissime damnarunt has propositiones Baji: *Cum Pelagio sentiunt, qui textum Apostoli ad Rom.* II; *"Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, etc.„ intelligunt de gentibus fidei gratiam non habentibus*, quæ est 22.—Item: *Omnia infidelium opera peccata sunt, et philosophorum virtutes sunt vitia*, quæ est 25.—Item; *Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturæ viribus ortum ducit, agnoscit*, quæ est 37.—Et antea Concilium Tridentinum sess. VI, can. 9 definivit: *Si quis dixerit opera omnia quæ ante justificationem fiunt, quacumque ratione facta sint, vera esse peccata, et odium Dei mereri...* anathema sit.

(1) Circa illud dissentiunt etiam thomistæ. Quidam docent sine speciali gratiæ auxilio nullum omnino bonum fieri posse: ita Capreolus, quem sequitur Contenson. Alii dicunt cum solo concursu generali sine speciali auxilio posse fieri aliquod bonum opus morale; ita Cajetanus, Conradus. Medina, Godoy, quos sequitur Gonet. Hunc concursum dicit Billuart generalem simul et specialem; generalis est si in se spectetur, particularis vero in individuo. (Drioux).

ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio: potest enim per seipsam deficere a bono, sicut et per seipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad tertium dicendum, quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est (art. 1), et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quam quantum ad cognitionem veri.

ARTICULUS III.

Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis charitatis actus: sed charitatem homo non potest habere per seipsum, quia *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. v, 5: ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea, nulla natura potest supra seipsam: sed diligere aliquid plus quam se, est tendere in aliquid supra seipsum: ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra seipsam sine auxilio gratiæ.

3. Præterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur: sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei a nobis debetur, homo non sufficit sine gratia; alioquin frustra adderetur gratia: ergo homo non potest sine gratia ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut a quibusdam ponitur; in quo statu manifestum est, quod aliqualiter Deum dilexit: sed non dilexit Deum æqualiter sibi, vel minus se, quia secundum hoc peccasset: ergo dilexit Deum supra se: ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quam se et super omnia (1).

---

(1) De his etiam part. I, quæst. LX, 1, et *Sent.* II, dist. 3, quæst. II et 3, dist. art. 29, art. 3, et *De Verit.* quæst. II, art. ad 16, et quæst. IV. art. 1 ad 9, et *Quodl* I, art. 8.

(1) (Conclusio. *Homo in statu naturæ integræ non indiguit divinæ gratiæ gratuito auxilio viribus naturalibus superaddito ad Deum super omnia naturaliter diligendum, quanquam Dei ad hoc moventis auxilio ei opus esset: at in statu naturæ corruptæ indiget ad hoc gratia ipsam naturam interius sanante.)*

Ad intelligentiam hujus articuli hæc cum Sylvio notentur.—1.° Duplicem esse dilectionem Dei super omnia: unam, qua Deus diligitur, ut auctor naturæ, bonorumque naturalium, et ut finis ultimus qui naturæ est proportionatus; alteram, qua diligitur ut auctor gratiæ, aliorumque donorum supernaturalium. Utramque enim hanc dilectionem agnoscit D. Thomas, tum hic, tum in I p. qu. LX, art. 5; eamque necessario agnoscendam esse probari potest ex eo quod Pius V, et Greg. XIII, hanc Baji propositionem damnarunt: *Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet quo Deus amatur ut auctor naturæ, et gratuiti, quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia.* Hæc autem particula, *super omnia*, non æqualiter accipienda est in uno amore sicut in altero, sed cum proportione, ita ut in amore naturali intelligatur super omnia quæ continentur in ordine naturali, et in amore gratuito seu supernaturali, intelligantur omnia absolute, cujuscumque sint ordinis, sive naturalis sive supernaturalis.—2.° Quod amor naturalis possit tripliciter dici: unus enim dicitur non elicitus, qui non est aliud quam inclinatio rei in suum bonum ab auctore naturæ impressa. Secundus dicitur *elicitus*, quem potentia libera elicit quidem, at non per modum potentiæ liberè, sed per modum naturæ, sive quem voluntas, ut natura, elicit necessario et non libere. Tertius qui elicitur quidem libere, sed vel per solas naturæ vires,

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (p. I, qu. LX, art. 5), in quo etiam circa naturalem dilectionem angelorum diversæ opiniones sunt positæ, homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatæ, secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est, quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse; sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse (1), ut dicitur in II Physic. (text. 78). Manifestum est autem, quod bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus. Unde et Dionysius dicit in libro de Divin. Nomin. (cap. 4), quod *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius*. Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quam seipsum et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Et ideo dicendum est, quod homo in statu naturæ integræ, non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc, auxilio gratiæ *naturam sanantis*.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas diligit Deum super omnia, eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; charitas autem, secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum, qui

---

vel circa Deum solum ut auctorem naturæ, bonorumque naturalium.—3.° Quod loquendo de dilectione elicita et libera, bifariam intelligitur Deus diligi super omnia. Uno modo, *appretiative*, quando aliquis ita Deum diligit, ut in amore nihil ipsi præponat, neque adæquet: alio modo, *intensive*, quando Deum amat ferventius quam quidquam aliud. —Præterea distinguendus est duplex amor etiam bonus, ut unus sit *amicitiæ*, alter *concupiscentiæ*. Amicitia illum amamus, cui bonum aliquod adesse optamus, vel ei gratulamur: concupiscentia vero amamus bonum illud, quod nobis adesse optamus, vel gaudemus. Atque hoc etiam amore, et non solum amore amicitiæ contingit Deum amari a nobis super omnia: partim quia Deus est majus bonum nostrum quam quodvis aliud quantumcumque nobis intrinsecum, partim quia homo amat sibi Deum, tamquam suum ultimum finem, quomodo nec se, nec ullum aliud bonum amat.—His positis, conclusio patet in textu. Est contra Bajum et Jansenium.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. an. 1698, mutato tantum *enim* in *igitur*.—Nicolai et edit. Patav. an. 1712. *Sic enim agitur unumquodque*, etc.—Cod. Tarrac.: *Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi*.—Conradus: *Sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est*.—Antiqua translatio Aristotelis. *Sic igitur unumquodque, prout natum est*, etc. —In cod. Alcan. deleto quod prius scriptum erat, habetur: *Appetat, vel amet aliquid secundum quod aptum natum est esse, ut dicitur in* II *Physic.*, aliis optime omissis.

fit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur quod nulla natura potest supra seipsam, non est intelligendum, quod non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se; manifestum est enim, quod intelleetus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra seipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia; hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est (in corp.).

Ad tertium dicendum, quod amor dicitur summus, non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi, et dilectionis modum; et secundum hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est (in corp.).

ARTICULUS IV.

Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus Roman. II, 14, quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*: sed illud quod naturaliter homo facit, per seipsum potest facere absque gratia: ergo homo potest legis præcepta facere absque gratia.

2. Præterea, Hieronymus dicit in Expositione catholicæ fidei (epist. ad Damasc.), *illos esse maledicendos qui Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt*: sed impossibile est homini quod per seipsum implere non potest: ergo homo potest implere omnia præcepta legis per seipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet Matth. XXII: sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est (art. præc.): ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratia.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Hæresib., (hær. 8), *hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant, sine gratia hominem posse facere omnia divina mandata* (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 5 ad 1 et 2, et *Sent.* II, dist. 28, quæst. I, art. 3, et dist. 41, in *Exposs. litt.* ad 5, et *De Ver.* quæst. XXIV, art. 4.

(1) (Conclusio. *Potuit homo in statu naturæ integræ omnia mandata legis servare, quantum ad ipsam operum substantiam, non autem in statu naturæ corruptæ: sed quantum ad modum agendi, ut scilicet ea ex charitate operari posset, indiguit homo in utroque statu divina gratia).*

Pro hujus intelligentia nota, præcepta legis posse dupliciter impleri, scilicet quantum ad *substantiam*, et quantum ad *modum*. Quantum ad substantiam, quando actus, qui præcipitur, totus quidem fit, non tamen eo modo quo intendit Legislator, sicut qui eleemosynam facit, aut aliena reddit, non ex charitate aut intuitu Dei ad salutem, sed ex aliquo alio fine, vel malo vel impertinente ad ista opera. Quantum ad modum, quando actus, qui præcipitur, fit ex charitate et fructuose ad salutem. Hanc distinctionem esse cum auctore admittendam, et non esse commentitiam et explodendam, ut dixit Bajus, constat ex ejus propos. 61 damnata a SS. Pontificibus. Notandum etiam impotentiam in qua nunc homo versatur totam legem adimplendi non esse *physicam, sed moralem*, quæ magnam quidem difficultatem supponit, attamen absolute vinci potest: alioquin homo reus non esset, cum aliquod arduum præceptum transgrederetur. Itaque homo lapsus absque divinæ gratiæ auxilio nequit potentia

Respondeo dicendum, quod implere mandata legis contingit dupliciter: uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera; et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere, alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare, cum nihil aliud sit peccare quam transgredi divina mandata; sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante. Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant; et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratia legis mandata. Unde Augustinus in lib. de Correptione et Gratia, (cap. 2), cum dixisset quod sine gratia nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit: *Non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut præstante ipsa, faciant cum dilectione quod sciunt.* Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est (art. 3).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in lib. de Spiritu et littera, (cap. 27), *non moveat quod naturaliter dixit eos quæ legis sunt, facere; hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in qua naturaliter facti sumus, instauret in nobis.*

Ad secundum dicendum, quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omnino impossibile, secundum illud Philosophi in III Ethic. (cap. 3): *Quæ per amicos possumus, aliqualiter per nos possumus.* Unde Hieronymus ibidem confitetur, *sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio.*

Ad tertium dicendum, quod præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, ut ex supra dictis patet (art. 3).

ARTICULUS V.

Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit mereri vitam æternam sine gratia. Dicit enim Dominus Matth. XIX, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata,* ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam sit constitutum in hominis voluntate: sed id quod in nostra voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus: ergo videtur quod homo per seipsum possit vitam æternam mereri.

---

morali universam legem naturalem diuturno aliquo tempore, nec quoad substantiam servare. Et quidem Apostolus ad Romanos VII, 23, scribit: *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ,* (id est, legi naturali), *et captivantem me in lege peccati quæ est in membris meis.* Postea exclamat: *Infelix ego homo, ¿quis me liberabit de corpore mortis hujus?* et statim subdit; *Gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum.* Ergo natura humana ita per peccatum infirmata est, ut hoc præceptum, *Non concupisces,* non possit implere absque gratia Dei. Unde Sap. VIII, 21, dicitur: *Ut scivi quoniam aliter non possem esse continens nisi Deus det..., adii Dominum, et deprecatus sum illum.* Sane, ut experientia testatur, natura vehementissime fertur in delectabilia legi divinæ repugnantia, et adversatur multa legis præcepta: ergo non potest, potentia morali, omnia legis naturalis mandata observare, nisi per gratiam qua vulnus inflictum sanetur: sicut homo infirmus non potest præstare opus hominis sani.

(1) De his etiam infra, quæst. CXIV, art. 2, et part. I, quæst. LXII, art. 4 corp. et *Sent.* I, dist. 14, quæst. II, art. 2, et quæst. III, et II, dist. 24, quæst. I, art. 4 et dist. 26, art. 6, et dist. 29, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 147 et 150, et *Quodl.* I, art. 7 corp.

2. Præterea, vita æterna est merces vel præmium quod hominibus redditur a Deo, secundum illud Matth. V, 12; *Merces vestra multa est in cœlis:* sed merces vel præmium redditur a Deo homini secundum opera ejus, secundum illud Psalmi LXI, 12; *Tu reddes unicuique secundum opera ejus:* cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in ejus potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ: sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum: ergo multo magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliqua gratia.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. VI, 23: *Gratia Dei vita æterna*, quod ideo dicitur, sicut Glossa ibidem dicit: *Ut intelligeremus Deum ad vitam æternam pro sua miseratione nos perducere* (1).

Respondeo dicendum, quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideo videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex supra dictis patet (qu. V, art. 5); et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ, sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus dicit in tertia responsione contra Pelagianos (Hypognost., lib. III, cap. 4).

Ad primum ergo dicendum, quod homo sua voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem libro dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur a Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Glossa dicit Rom. VI, (super illud *Gratia Dei, vita æterna,*): *Certum est vitam æternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent*; cum etiam supra dictum sit (art. præc.), quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quod nobilior est, potest ad altiorem finem perduci, saltem auxilio

---

(1) (Conclusio. *Cum vita æterna sit finis ultimus hominis, naturalem ejus virtutem excedens, non potest per sua naturalia ipsam sine divinæ gratiæ auxilio consequi vel mereri).*

Est de fide, ut patet ex definitione Concilii Arausicani II, ann. 529, can. 7: *Si quis per naturæ vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitæ æternæ, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est, evangelicæ prædicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti.... hæretico fallitur spiritu.* Et Concilium Tridentinum, sess. VI, can. 2: *Si quis dixerit ad hoc solum divinam gratiam per Jesum Christum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen et difficulter possit*, anathema sit. Nam ut Christus ait, Joan. VI, 44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum:* et etiam ib XV, 4: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis:* multo vero minus fructum optimum vitæ æternæ. Ratio theologica Divi Thomæ, in textu expressa, ineluctabilis est.

gratiæ, ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt; sicut homo est melius dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quam ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit in II de Cœlo, (text. 64 et 65).

ARTICULUS VI.

Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est (art. 4). Sed Zach. I, 3 dicitur; *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos;* nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quam ad Deum converti: ergo videtur quod homo per seipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat, faciendo quod in se est, quia *si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam;* dicitur enim Matth. VII, quod *Deus dat spiritum bonum petentibus se*: sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostra potestate: ergo videtur quod in nostra potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratia ad hoc quod præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratia ad hoc quod præparet se ad illam gratiam; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens: ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratia possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea Proverb. XVI, 1, dicitur quod *hominis est præparare animum*: sed illud dicitur esse hominis quod per seipsum potest: ergo videtur quod homo per seipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed contra est, quod dicitur Joan. VI, 44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*: si autem homo seipsum præparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur: ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ (1).

Respondeo dicendum, quod duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum; una quidem, qua præparatur ad bene operandum et ad Deo fruendum; et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est (art. præc.). Alio

(1) De his etiam part. I, quæst. LXI, art. 2 ad 3, et *Sent.* II, dist. 5, quæst. II, art. 1, et dist. 28, quæst. I, art. 4, et *De Ver.* quæst. XXIV, art. 15, et quæst. I, art. 7, et *Hebr.* XII, lect. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Non potest homo per seipsum præparari ad divinæ gratiæ lumen suscipiendum, sed gratuito Dei interius moventis bonumque propositum inspirantis, auxilio indiget: ad meritorie vero operandum, et digne Deo fruendum, indiget habituali gratiæ ipsius dono, quod hujus tanti operis principium est.)*

De fide est, ut patet ex definitionibus Conciliorum, supra art. 1 et 5 citatis. Scriptura in pluribus locis hanc veritatem docet, ut II Corint. III, 5: *Non sufficientes sumus cogitare aliquid ex nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et ad Philip. II, 13: *Ipse est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate*: et alibi. Eamdem doctrinam perspicue Patres inculcant contra Pelagium dicentem "gratiam Dei secundum merita nostra dari.„ Est etiam contra Massilienses, seu Semipelagianos, qui etsi a Pelagii doctrina recedere videri vellent, dicebant tamen hominem ad gratiam, qua in Christo renascimur, pervenire per naturalem facultatem, petendo, quærendo, pulsando; et ex nobis quidem nos habere fidem, sed incrementum ejus ex Deo.

modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod præparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est (art. 2 et 3). Quod autem ad hoc indigemus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem: et ideo, cum secundum ordinem agentium sive moventium sit ordo finium, necesse est, quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium; sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitûs, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est, quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius in lib. de Div. Nom. (cap. 4), dicit quod *Deus convertit omnia ad seipsum*. Sed homines justos convertit ad seipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut bono proprio, secundum illud Psal. LXXII, 27: *Mihi adhærere Deo bonum est;* et ideo quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est præparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum a lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versus solem. Unde patet quod homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interius moventis.

Ad primum ergo dicendum, quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini præcipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jerem. XXXI, 18; *Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus*; et Thren. ult. 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*.

Ad secundum dicendum, quod nihil homo potest facere, nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan. XV, 5: *Sine me nihil potestis facere:* et ideo cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo (1).

Ad tertium dicendum, quod illa objectio procedit de gratia habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur a Deo, non præexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens: unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum, quod hominis est præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis, et ad se attrahentis, ut dictum est (in corp.).

ARTICULUS VII.

Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ (2).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim

---

(1) Sensus hujus effati: *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam*, infra qu. CXII explicatur.

(2) De his etiam infra, quæst. CXIII,

quod præexigitur ad gratiam, fit sine gratia: sed resurgere a peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ; dicitur enim Ephes. v, 14; *Exurge a mortuis, et illuminabit te Christus*: ergo homo potest resurgere a peccato sine gratia.

2. Præterea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut supra dictum est (qu. LXXI, art. 1): sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quod intus manet principium vitæ, a quo procedit operatio naturalis: ergo videtur quod homo simili ratione possit reparari per seipsum, redeundo de statu peccati ad statum justitiæ absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire per seipsam ad actum convenientem suæ naturæ, sicut aqua calefacta per seipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum projectus per seipsum redit ad suum motum naturalem: sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum in II lib. Orthod. fid. (cap. 30): ergo videtur quod homo possit per seipsum redire de peccato ad statum justitiæ.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Galat. II, 21: *Si data est lex quæ potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est*, id est, sine causa. Pari ergo ratione si homo habet naturam, per quam potest justificari, *Christus gratis*, id est, sine causa, *mortuus est:* sed hoc est inconveniens dicere: ergo non potest per seipsum justificari, id est, redire de statu culpæ ad statum justitiæ (1).

---

art. 2, et 2-2, quæst. CXXXVII, art. 3 ad 5, et part. III, quæst. XXXVI, art. 3 corp. et *Sent.* II, dist. 20, quæst. II, art. 3 ad 5, et dist. 28, art. 2 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 157, et IV, cap. 72 princ. et *De Ver.* quæst. XXIV, art. 1 ad 10 et 12, et quæst. XXVIII, art 2.

(1) (CONCLUSIO. *Quum naturalis in homine ratio non sit sufficiens principium sanitatis spiritualis, sed ipsa gratia, quæ tollitur per peccatum, fieri non potest, ut per seipsum homo sine auxilio gratiæ a peccatis resurgat, hoc est, ad ea quæ peccando amisit, reparetur).*

Respondeo dicendum, quod homo nullo modo potest resurgere a peccato per seipsum sine auxilio gratiæ. Cum enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 6), non est idem resurgere a peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere a peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supra dictis patet (qq. LXXXV, LXXXVI et LXXXVII), scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum pœnæ. Maculam quidem incurrit, inquantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, inquantum natura

---

Et veritas fidei, quæ satis ex dictis patet. Sed præterea Concilium Tridentinum illam expresse definivit, sess. VI, can. 1, his verbis: *Si quis dixerit hominem a suis operibus quæ vel per humanæ naturæ vires, vel per legis doctrinam fiunt, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari coram Deo; anathema sit.* Et antea Conc. Arausicanum II, can. 14; *Nullus miser de quantacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia prævenitur.* Et postea can. 19; *Cum natura humana sine Dei gratia salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit?* Quod in plurimis locis S. Scripturæ traditur, ex quibus tantum citare sufficiat, Philip. II, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Et Ephes. II, 10: *Ipsius* (Christi) *factura sumus, creati in Christo Jesu in operibus bonis, quæ præparavit Deus, ut in illis ambulemus.* Et etiam ib. 8: *Gratia salvati estis per fidem, et hoc non ex vobis, Dei enim donum est, non ex operibus, ne quis glorietur:* et alibi passim. Ex triplici capite S. Doctor ineluctabili ac perspicua ratione theologica conclusionem probat.

hominis deordinatur, voluntate hominis Deo non subjecta; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero pœnæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium, quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in anima reparari, nisi Deo denuo illustrante; unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est (art. præc,). Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest nisi a Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum judex. Et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quod homo a peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorem Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii, qui requiritur in hoc quod homo a peccato resurgat. Et ideo cum dicitur; *Exurge, et illuminabit te Christus*, non est intelligendum quod tota exsurrectio a peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia cum homo per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad secundum dicendum, quod naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis, quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per seipsum reparari, sed indiget ut denuo ei lumen gratiæ infundatur; sicut si corpori mortuo resuscitando denuo infunderetur anima.

Ad tertium dicendum, quod quando natura est integra, per seipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est (qu. LXXXV), non potest per seipsam reparari, neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multo minus ad bonum supernaturale justitiæ.

ARTICULUS VIII.

Utrum homo sine gratia possit non peccare (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia possit non peccare. *Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest*, ut Augustinus dicit in lib. de Duab. Animabus, (cap. 10) et in III de Lib. Arb. (cap. 18): si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet, quod est inconveniens.

2. Præterea, ad hoc corripitur homo, ut non peccet: si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur; quod est inconveniens.

3. Præterea Eccli. XV, 18, dicitur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi*: sed aliquis peccando non desinit esse homo: ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum; et ita potest homo sine gratia vitare peccatum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Perfectione justitiæ; (in

(1) De his etiam supra, quæst. LXIII, art. 2 ad 2, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 160, et *De Ver.* quæst. XXII, art. 5 ad 7, et quæst. XXIV, art. 1 ad 10 et 12, et art. 12, per tot., et I *Cor.* XII, et *Hebr.* X, lect. 1.

fine): *Quisquis negat nos orare debere, ne intremus in tentationem, (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed sola lege accepta humanam sufficere voluntatem), ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito* (1).

---

(1) (Conclusio. *Homo in statu innocentiæ (quia ejus natura perfecta erat) cum solo auxilio generali, omnia et singula peccata tam venialia quam mortalia vitare potuit. In statu autem naturæ corruptæ, mortalia et singula et omnia, venialia autem singula, sed non omnia, vitare potest, si est natura per gratiam reparata: alias ne mortalia quidem omnia (præsertim tempore longo) vitare potest.)* Nota terminos conclusionis, et responsiones S. Doctoris juxta diversum hominis statum. De statu naturæ integræ, lege textum attente. In hoc statu vero naturæ lapsæ, homo potest vitare singula peccata mortalia et etiam venialia, licet non omnia; peccator vero potest quidem mortalia vitare, secundum aliquod tempus, sed non potest diu vitare omnia. Quod autem justificatus non possit sine gratia vitare omnia peccata venialia, definitum fuit a Concilio Tridentino, sess. VI, can. 23: *Si quis hominem semel justificatum dixerit amplius peccare non posse, neque gratiam amittere, atque ideo eum qui labitur et peccat, numquam vere fuisse justificatum; aut contra, posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia; anathema sit.* Hic articulus non solum inservit ad refellendum errorem veterum Pelagianorum, sed etiam recentiorum Rationalistarum, qui perfectibilitatem, ut vocant, attributum proprium humanitatis esse autumantes, existimant hominem posse pervenire ex viribus sibi inditis usque ad æmulandum, non solum ideale prototypum hominis paradisiaci, sed ipsum reale typum, quod in se exhibuit Christus Jesus. Sed hoc absurdum plane est; nunquam enim homo, quantumvis justus sit ac rectus, impeccabilitatem in hac vita obtinere potest; Respondeo dicendum, quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo secundum statum naturæ integræ (1); alio modo secundum statum naturæ corruptæ. Secundum statum quidem naturæ integræ etiam sine gratia habituali (2) poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in statu naturæ integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei (3) in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret. In statu autem naturæ corruptæ indiget homo gratia habituali sanante naturam ad hoc quod omnino a peccato abstineat. Quæ quidem sanatio primo fit in præsenti vita secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus Rom. VII, 25, in persona hominis reparati dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut supra habitum est (qu. LXXIV, art. 5); non autem potest homo abstinere ab omni

---

imo nec in justitia habita diu sine gratia perseverare, ut modo videbimus.

(1) Per statum naturæ integræ intelligit S. Doctor statum in quo homo fuit ab initio conditus, ut ipsemet dixit (art. 2), præditus nimirum justitia originali.

(2) Quorum verborum non sensus est quod hoc posset homo absque eo quod gratiam habitualem haberet, sed quod posset absque actu seu usu gratiæ habitualis.

(3) Hic Conradus observat S. Doctorem non dicere, sine gratuito Dei auxilio, distincto scilicet a conservatione integritatis et justitiæ originalis, sed generaliter *sine auxilio Dei*, ut ex adjunctis patet, quia ad non peccandum contra præcepta legis naturæ indigebat quidem homo, ut Deus ipsi conservaret integritatem datam; non tamen egebat, ut gratuitum auxilium ab ea conservatione distinctum, ipsi superadderetur.

peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis; cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos, ut supra dictum est (qu. LXXIV, art. 10) Similiter etiam antequam hominis ratio, in qua est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus; quia non est necesse quod continuo peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit super Ezechiel, (Hom. II), quod *peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit.* Et hujus ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium regulari debent motus inferioris appetitus. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo; ita etiam ratione hominis non totaliter existente subjecta Deo, consequens est, ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cum enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit a Deo, contemnendo præcepta ipsius; et ita peccat mortaliter, præcipue quia *in repentinis homo operatur secundum finem præconceptum, et secundum habitum præexistentem*, ut Philosophus dicit in III Ethic. (cap. 8). Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitus. Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diu permaneat quin operetur secundum convenientiam voluntatis deordinatæ a Deo, nisi cito per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est (in corp.). Et tamen, quia ex ejus defectu est quod homo se ad gratiam habendam non præparet, propter hoc a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare non potest (1).

Ad secundum dicendum, quod *correptio utilis est, ut ex dolore correptionis voluntas regenerationis oriatur; si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu correptionis forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occulta inspiratione operetur et velle*, ut Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratia, (cap. 6). Ideo ergo necessario est correptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quod a peccato abstineat; sed tamen correptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde Eccle. VII, 14: *Considera opera Dei, quod nemo possit corrigere quem ille despexerit.*

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in Hypognostic. (lib. III, cap. 1 et 2), verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati; unde poterat peccare et non peccare. Nunc etiam, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quod bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

---

(1) Cum voluntarie, nullo cogente, se homo posuerit in tam miserrimo statu, non potest excusari a culpa de peccatis post sequentibus, sed ei merito ad culpam imputantur: utpote voluntaria in prima sua origine, et etiam actualiter, dum illa committit, in eisque delectatur.

ARTICULUS IX.

Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque auxilio gratiæ.

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur: sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et vitare peccatum: si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quod vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse Spiritus Sanctus in nobis habitat, secundum illud I Corinth. III, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?*: sed Spiritus Sanctus, cum sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad bene operandum, et ut nos a peccato custodiat: ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quod recte vivat, et a peccato abstineat, pari ratione, etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit adhuc alio auxilio gratiæ indigebit: procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens: ergo ille qui est in gratia, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod bene operetur et a peccato abstineat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia, (cap. 26,) quod *sicut oculus corporis, plenissime sanus, nisi candore lucis adjutus non potest cernere; sic et homo perfectissime etiam justificatus, nisi æterna luce justitiæ divinitus adjuvetur, recte non potest vivere.* Sed justificatio fit per gratiam, secundum illud Rom. III, 24: *justificati gratis per gratiam ipsius*: ergo etiam homo jam habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quod recte vivat (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 5), homo ad recte vivendum dupliciter auxilio Dei indiget; uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ quæ excedunt proportionem naturæ; alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut a Deo moveatur ad agendum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratia existens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo habitu

(1) (Conclusio. *Cum nullum agens secundum agat nisi in virtute primi, sitque caro spiritui perpetuo rebellis, non potest homo, licet jam gratiam consequutus, per seipsum operari bonum et vitare peccatum absque novo auxilio Dei ipsum moventis, dirigentis et protegentis, quamvis alia habitualis gratia ad hoc ei necessaria non sit.*

Potest intelligi titulus: "An homo consecutus gratiam, bona opera quæ continuo facit, et mala quæ vitat, non hic aut nunc, sed absolute operetur, et vitet ex sola gratia habituali, an ex speciali etiam auxilio Dei.„ Et hic sensus est intentus ab auctore, et respondet plano sensui litteræ; et est conclusio negativa in littera, quod scilicet homo per solum donum gratiæ (nempe habitualis), non potest operari bona operanda, et vitare mala vitanda, sed ad hoc eget speciali auxilio Dei ultra gratiam, (nempe, gratia actuali). Et ratio litteræ est quia gratia (habitualis) non dat quidquid opus est ad hæc duo; nam relinquit carnem infirmam et intellectum obscurum, quibus nisi speciali Dei auxilio subveniatur inter tot occurrentia, infirmitas carnis et obscuritas intellectus abducet liberum arbitrium a gratia, tollendo usum gratiæ, et trahendo ad infirma carnis. Cum quo tamen stat, quod homo ex sola gratia potest ipsa gratia uti, bene faciendo et mala vitando nunc et ad hoc.—Et debes scire, quod licet minima gratia suffi-

alio infuso. Indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum, et hoc propter duo: primo quidem ratione generali, propter hoc quod, sicut supra dictum est (art. 1), nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ. Secundo ratione speciali propter conditionem status humanæ naturæ: quæ quidem, licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in ea corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur Rom. VII, 25. Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu secundum quam, ut etiam dicitur Rom. VIII, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus*; propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap. IX, 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ.* Et ideo necesse est nobis, ut a Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere: *Et ne nos inducas in tentationem*, et, *Fiat voluntas tua, sicut in cœlo et in terra*, et cætera, quæ in oratione Dominica continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum, quod donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis, ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio; indiget enim quælibet creatura ut a Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideo si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quod gratia sit in vanum data, vel quod sit imperfecta; quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omnino perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliqualiter gratia imperfecta est, inquantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod operatio Spiritus Sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat; sed præter hunc effectum nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit quod homo non indigeat alia habituali gratia.

ARTICULUS X.

Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. (1)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverantia enim est ali-

---

ciens, quantum ex se est, resistere omnibus emergentibus tam ex infirmitate carnis, quam ex obscuritate intellectus, quia tamen posita in tali subjecto non tollit hæc duo sibi adversantia, ideo eget etiam extrinseco auxilio homo inter hæc contraria constitutus, ut sequatur operationem bonorum, et vitationem malorum, ut non declinet ipse in hæc contraria. Et si contemplatus fueris, quod obscuritas intellectus est ignorantia expedientium ad vitam æternam, videbis, quod non solum in statu naturæ corruptæ, sed integræ, homo egebat hoc auxilio ex una parte tantum, scilicet, ignorantia supervenientium, etc. ut habes in littera. (Cajetanus).

Conclusio probatur ex locis S. Scripturæ et Conciliorum supra citatis, quæ intelliguntur de actuali auxilio Dei ad omnes et singulos actus salutares. Nam ut ait concilium Tridentinum, sess. VI, cap. 16: *Christus Jesus tamquam caput in membra et tamquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influit, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit, et comitatur, et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent.*

(1) De his etiam infra, quæst. CXIV, art. 2, et 2-2, quæst. CXXXVIII, art. 4, et *Sent.* II, dist. 29, in *Expos. litt.*, ad 2, et

quid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum in VII Ethic. (cap. 7): sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam: ergo multo minus indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur: sed perseverantia ponitur quædam virtus: ergo videtur quod simul cum gratia, infusis aliis virtutibus, perseverantia detur.

3. Præterea, sicut Apostolus dicit Rom. v, plus restitutum est homini per donum Christi, quam amiserit per peccatum Adæ: sed Adam id accepit unde posset perseverare: ergo multo magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus; et ita homo non indiget gratia ad perseverandum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Persever. (cap. 2): *Cur perseverantia poscitur a Deo, si non datur a Deo? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate?*: sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati, quod intelligitur cum dicimus: *Sanctificetur nomen tuum*, ut ibid. et lib. de Correpț. et Grat (cap. 12) Augustinus confirmat per verba Cypriani: ergo homo etiam in gratia constitutus indiget ut ei perseverantia a Deo detur (1).

Respondeo dicendum, quod perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes, ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit in VII Eth. (cap. 7). Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem: et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et continentia, et cæteræ virtutes. Alio modo dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vitæ: et ad talem perseverantiam habendam homo in gratia constitutus non quidem indiget aliqua alia habituali gratia, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet (art. præc.). Et ideo postquam aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet a Deo petere prædictum perseverantiæ donum, ut scilicet custodiatur a malo usque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia, quibus non datur perseverare in gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de primo modo

---

Cont. Gent. lib. III, cap. 155, et *De Ver.* quæst. XXIV, art. 13, per tot., et quæst. XXVI, art. 5 ad 3, et *Psal.* XXXI, et *Joan.* VII, lect. 2.

(1) (Conclusio. *Indiget homo in gratia constitutus, ad hoc ut usque ad finem vitæ suæ in bono perseveret, non quidem habituali divinæ gratiæ dono, sed speciali quodam divino auxilio, contra tentationum impulsus illum protegente.*)

Ad fidem catholicam pertinet juxta definitionem concilii Arausicani, II, can, 10: *Adjutorium Dei etiam renatis et sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire, vel in bono possint opere perdurare.* Et Concilium Tridentinum, sess. VI, can. 22, definivit: *Si quis dixerit justificatum vel sine speciali Dei auxilio in accepta justitia perseverare posse, vel cum eo non posse, anathema sit.* Hic agitur de perseverantia proprie dicta, quæ etiam sub duplici respectu spectari potest, quatenus scilicet fidelem denotat cooperationem ad singulares gratias actuales, et quatenus in hac ipsa actuali cooperatione homo ex hac vita decedit; prior dicitur perseverantia *activa*, posterior perseverantia *passiva*; et utriusque conjunctio constituit speciale illud donum, quod ratione beneficii singularis nuncupatur *perseverantia finalis.*

perseverantiæ, sicut et secunda objectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia, (cap. 43) et lib. de Corrept. et Grat., (cap. 12), *homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare potest, non autem accepit ut perseveraret*, nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quod perseverent; et sic donum Christi est majus quam delictum Adæ. Et tamen facilius homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiæ, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quam nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem; quod erit in patria, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.

QUÆSTIO CX.

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM.—(In quatuor articulos divisa).

Deinde considerandum est de gratia Dei quantum ad ejus essentiam.

Et circa hoc quæruntur quatuor: 1.° Utrum gratia ponat aliquid in anima. —2.° Utrum gratia sit qualitas.—3.° Utrum gratia differat a virtute infusa. —4.° De subjecto gratiæ.

ARTICULUS I.

Utrum gratia ponat aliquid in anima (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non ponat aliquid in anima. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis; unde dicitur Genes. XXXIX, 21, quod *Dominus dedit Joseph gratiam in conspectu principis carceris*: sed per hoc quod homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet, sed in eo cujus gratiam habet, ponitur acceptatio quædam: ergo per hoc quod homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in anima, sed solum significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam; unde dicitur Deut. XXX, 20; *Ipse est vita tua*: sed anima vivificat corpus immediate; ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam: non ergo gratia ponit aliquid creatum in anima.

3. Præterea Rom. I, super illud: *Gratia vobis et pax*, dicit Glossa interl.: *Gratia, id est, remissio peccatorum*: sed remissio peccatorum non ponit in anima aliquid, sed solum in Deo non imputante peccatum, secundum illud Psal. XXXI, 2; *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*: ergo nec gratia ponit aliquid in anima.

Sed contra, lux ponit aliquid in illuminato: sed gratia est quædam lux animæ; unde Augustinus dicit in lib. de Natura et gratia, (cap. 52); *Prævaricatorem legis digne lux deserit veritatis, qua desertus utique fit cæcus*: ergo gratia ponit aliquid in anima (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 26, quæst. I, art. 1, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 155, et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 1.

(1) (Conclusio. *Quum diligere sit velle alteri bonum, Deique voluntas, rerum sit causa, certum est gratiam seu dilectionem Dei, semper aliquid (nempe id quod ei vult) in anima ejus quem diligit efficere).*

Juxta triplicem acceptionem gratiæ conclusionem explicat. Gratia prout significat donum gratuitum, aut gratiarum actionem pro illius donatione, ponit

Respondeo dicendum, quod secundum communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit: uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere quod iste miles *habet gratiam regis*, id est, rex habet eum gratum: secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere; *Hanc gratiam facio tibi:* tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur *agere gratias* beneficiorum. Quorum trium, secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quod aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit. Quantum igitur ad duo ultima, manifestum est quod gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit; primo quidem ipsum donum gratis datum, secundo hujus doni recognitionem. Sed quantum ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divina, ideo ex dilectione Dei, qua vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creatura. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus; et inde est quod dilectio

---

aliquid in anima, sive est aliquid reale a Deo causatum, in anima existens, seu intime animæ nostræ inhærens. Et hoc est de fide contra Calvinistas et quosdam Lutheranos, qui negant in homine justo omnem interiorem justitiam, docentque hominem esse quidem justum, sed per extrinsecam dumtaxat imputationem justitiæ Christi, qua nostra obteguntur peccata, ita ut gratia justificans sit ipsamet Christi justitia per fidem apprehensa et nobis imputata. Adversus quos Concilium Tridentinum sesione VI, can. 11, definivit: *Si quis dixerit homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat, aut etiam gratiam qua justificamur, esse tantum favorem Dei, anathema sit.* Quæ doctrina ex sacris Litteris aperte probatur ut Rom. V, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Et I Joannis III: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Ex Patribus unum Sanctum Cirillum audiamus, qui comm. IV, in Isaiam ait: *Formatur in nobis Christus. Sancto nobis Spiritu divinam quamdam formam, per justificationem et justitiam inducentem.*

Si quis vero quærat, ait Perrone, cujusmodi sit gratia hæc inhærens, qua formaliter justificamur, utrum habitualis, ut vocant, an vero actualis? Reponimus cum communi theologorum doctrina, nos pro certo habere eam habitualem esse, non autem actualem. His porro rationum momentis cum Suarezio ducimur ad hanc sententiam tenendam. Tunc homo efficitur formaliter justus, quando ex Deo nascitur et filius Dei constituitur; ergo per eamdem gratiam justificatur, per quam ex Deo generatur, et constituitur filius Dei. Jam vero gratia per quam homo ex Deo generatur, est habitualis et permanens. Etenim. I Joan, 9, dicitur: *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Ac iterum, Joan. XIV, 23: *Ad eum veniemus (per gratiam), et mansionem apud eum faciemus.* Hæc præterea doctrina confirmatur ex Conc. Viennensi, (a nobis citato supra, qu. LXIII, art. 3), atque ex conc. Tridentino, quod, sess. VI, utitur passim voce *inhæret*, loquendo de gratia sanctificante qua justificamur, et præterea cap. VII, docet justificationem esse renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum, et cap. XI, addit, gratiam justificationis non amitti per venialia peccata, et cap. XVI, acceptam gratiam aliquos justificatos perpetuo conservare; sensit igitur gratiam justificantem esse aliquid *permanens.* Sane parvuli et perpetuo amentes, dum Baptizantur, accipiunt gratiam et virtutes; atqui eam non recipiunt per modum motionis ad operationem, cujus incapaces sunt; ergo per modum habitus. Quæ quidem postrema ratio ineluctabilis prorsus est.

hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quod quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum quandoque (1), non tamen dilectioni æternæ coæternum. Et secundum hujusmodi boni differentiam differens consideratur dilectio Dei ad creaturam; una quidem communis, secundum quam *diligit omnia quæ sunt*, ut dicitur Sap. II, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur;. alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni; et secundum hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundum hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens. Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundum quod dicitur etiam gratia prædestinationis, inquantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos prædestinavit sive elegit. Dicitur enim Ephes. I, 5: *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., in laudem gloriæ gratiæ suæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed tamen differenter. Nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est (in corp.).

Ad secundum dicendum, quod Deus est vita animæ per modum causæ efficientis, sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per seipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam quam causat in materia.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus dicit in lib. Retract. (I. c. 25): *Ubi dixi gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem vero in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quod specialiter gratiæ nomine remissionem significaverit peccatorum.* Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideo remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit (qu. CXIII, art. 2).

(1) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan., aliisque edit. Nicolai, et Patav. an. 1712, nisi quia codd. cit. habent, *cuilibet Dei dilectioni.*—Edit. Rom. et Pat. 1698, *quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creatura causatum, quandoque tamen dilectioni æternæ coæternum.*

ARTICULUS II.

Utrum gratia sit qualitas animæ (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum, quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; et sic oporteret quod subjectum ageret in seipsum: sed gratia agit in animam, justificando ipsam: ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate: sed gratia est nobilior quam natura animæ; multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est (qu. CIX, art. 2 et 3): ergo gratia non est qualitas.

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 26, quæst. I, art. 2.

3. Præterea, nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subjecto: sed gratia remanet, non enim corrumpitur, quia sic in nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur; unde et dicitur *nova creatura* Galat. ult.: ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est, quod, super illud Psal. CIII: *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa, quod *gratia est nitor animæ sanctum concilians amorem:* sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut et pulchritudo corporis: ergo gratia est quædam qualitas (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut jam dictum est (art. præc.), in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra (qu. CIX, art. 1), quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur: uno modo inquantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ; *actus enim moventis in moto est motus*, ut dicitur in III Physic. (text. 18).

Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate secundum quod aliquod habituale donum a Deo animæ infunditur; et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quam creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur, fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud Sap. VIII, 1: *Et disponit omnia suaviter*. Multo igitur magis, illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum; et sic donum gratiæ qualitas quædam est.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per

---

(1) (CONCLUSIO. *Præter auxilium speciale, quo Deus hominem movet ad bene agendum, ponendus etiam est in anima justificatorum habitus gratiæ seu qualitas quædam supernaturalis; ut suaviter et prompte ab ipso ad æternum bonum consequendum moveantur.)*

Gratia actualis non est qualitas, sed motus quidam animæ: gratia vero habitualis est animæ qualitas, quia est quidam permanens, quod nobis inhæret et quod sanctarum actionum est principium. De fide est dari aliquam gratiam habitualem, quæ sit forma quædam, per quam reddimur filii Dei, ut patet ex articulo præcedenti. Et quidem *Scriptura* per gratiam habitualem dicit Spiritum Sanctum habitare in nobis, et corda nostra constituere templa sua et sacraria: *inhabitatio* autem dicit permanentiam physicam; unde et S. Aug. hanc gratiam vocat gratiam *inhabitationis*. Deinde gratia hæc exprimitur nomine *seminis, pignoris, signaculi, unguenti, fontis*, etc.; quæ omnia stabile quid ac physice permanens significant. Demum in justificatione dicimur *regenerari, renasci, participare naturam divinam*, fieri et esse filii Dei; quod rursus sine stabilitate et permanentia intelligi nequit. Sed tamen non est de fide utrum gratia sanctificans sit rigorose et philosophice qualitas vel habitus. Quia Concilia, tan Viennense quam Tridentinum consulto abstinuerunt a vocibus *qualitatis, et habitus*, ne quæstionem de nomine inter Theologos controversam definirent. Unde videtur quod ille fidei satisfaceret, qui teneret gratiam sanctificantem esse donum habituale internum distinctum ab actu, animæ permanenter inhærens, sive sit proprie, et philosophice qualitas, seu habitus, sive quidquid aliud.

modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album, et justitia justum.

Ad secundum dicendum, quod omnis substantia vel est ipsa natura rei cujus est substantia, vel est pars naturæ; secundum quem modum materia vel forma substantia dicitur. Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima participante divinam bonitatem, ut de scientia patet. Secundum hoc ergo, quia anima imperfecte participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in anima quam anima in seipsa subsistat; est tamen nobilior quam natura animæ inquantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Boetius in Isagoge Porphyr., (cap. de Accid.), *accidentis esse est inesse*. Unde omne accidens non dicitur *ens*, quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et *magis dicitur entis quam ens*, ut dicitur in VII Metaph. (text. 2). Et quia ejus est fieri vel corrumpi, cujus est esse, ideo proprie loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari, ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est, in novo esse constituuntur ex nihilo, id est, non ex meritis, secundum illud Ephes. II, 10; *Creati in Christo Jesu in operibus bonis*.

ARTICULUS III.

Utrum gratia sit idem quod virtus (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus, quod *gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur*, ut habetur in libro de Spiritu et littera, (cap. 14): sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus: ergo gratia est virtus.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum: sed definitiones de virtute datæ sive a sanctis, sive a philosophis, conveniunt gratiæ; ipsa enim *bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*; ipsa etiam *est bona qualitas mentis qua recte vivitur*, etc.: ergo gratia est virtus.

3. Præterea, gratia est qualitas quædam: sed manifestum est, quod non est in quarta specie qualitatis, quæ est *forma, et circa aliquid constans figura*, quia non pertinet ad corpus: neque etiam in tertia est, quia non est passio vel passibilis qualitas, quæ est in parte animæ sensitiva, ut probatur in VII Physic. (text. 14 et seq.); ipsa autem gratia principaliter est in mente: neque iterum est in secunda specie, quæ est potentia vel impotentia naturalis, quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in prima specie quæ est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtutes; quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est (qu. LVII, art. 1 et 2): ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra, si gratia est virtus, ma-

(1) De his etiam part. III, quæst. VII, art. 1 corp. et quæst. LXII, art. 2 corp. et *Sent.* II, dist. 26, quæst. II, art. 4 et 6, et *Sent.* IV, dist. 1, quæst. I, art. 4, quæst. V, et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 2.

xime videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum: sed gratia non est fides vel spes, quia hæ possunt esse sine gratia gratum faciente; neque etiam charitas, quia *gratia præ-venit charitatem*, ut Augustinus dicit in libro de prædestinatione Sanctorum (cap. 16,): ergo gratia non est virtus (1).

Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem; ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem secundum quod perficit ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister (Sent. lib. II, dist. 26). Sed si quis recte consideret rationem virtutis, hoc stare non potest, quia, ut Philosophus dicit in VII Physic. (text. 17), *virtus, est quædam dispositio perfecti; dico autem perfectum, quod est dispositum*

(1) (Conclusio. *Ut naturale lumen rationis aliquid est præter virtutes acquisitas; ita supernaturale gratiæ lumen sive donum, est aliquid præter virtutes infusas, quibus homo perficitur ad ambulandum, secundum quod congruit divinæ gratiæ lumini.)*

Quæstio est, an gratia habitualis distinguatur realiter a charitate. Durandus tenet distingui nomine tantum: Scotus, formaliter; quidam virtualiter ratione diversorum officiorum. Thomistæ cum plurimis aliis Theologis dicunt distingui realiter: et sic suam sententiam probant. Scriptura, Concilia, et Patres diversis nominibus gratiam et charitatem appellant, et de illis, ut de duobus rebus loquuntur. Apostolus II Cor. XIII, 13, inquit: *Gratia D. N. J. C.*, et *charitas Dei, et communicatio Sancti Spiritus sit cum omnibus vobis*: et I ad Tim I, 14: *Superabundavit gratia Domini nostri cum fide et dilectione*. Item ad Ephes. VI, 23. *Pax fratribus et charitas cum fide a Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo: gratia cum omnibus, qui diligunt Dominum nostrum Jesum Christum*. Conc. *Viennense* ait infundi in baptismo *informantem gratiam* et virtutes: Trident. sess. VI. c. 7, docet in justificatione renovari hominem per voluntariam susceptionem *gratiæ et donorum*: et can. 11, damnat dicentes justificationem fieri sola remissione peccatorum, *exclusa gratia et charitate*: Moguntinum, ann. 1549 celebratum c. 7. inquit: *cum venia peccatorum homo etiam Dei gratiam, et per Spiritum S. una cum fide simul charitatem in corde diffusam ac spem accepit*. Demum Catechismus Trid. de baptismo, post quam dixisset gratiam infundi, quam *splendorem quemdam et lucem* appellat, subjungit: *Huic autem additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratia divinitus infunduntur*. Alia brevitatis gratia omittimus.

Scotistæ vero suam sententiam sic probant. Illi habitus non distinguuntur realiter, quibus tribuuntur iidem effectus: diversitas enim habituum colligitur dumtaxat ex diversitate actuum, ad quos ordinantur: atqui gratiæ habituali et Charitati iidem prorsus effectus tribuuntur a Scriptura. Ergo, etc. Sex sunt effectus gratiæ sanctificantis. 1. Gratia santificans hominem filium Dei adoptivum constituit: quod de charitate affirmatur in I Joan. III, 1: *Videte, qualem charitatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus*.—2. Gratia nos Deo gratos et acceptos reddit; quod etiam competit charitati, juxta illud Joan. XV,: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo*.—3. Gratia vitam spiritualem nobis confert; at de charitate dicitur I Joann. IV, 7: *Omnis qui diligit, ex Deo natus est*.—4. Gratia nos Deo conjungit, quod etiam convenit charitati ut habetur in I Joan. IV, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*. —5. Gratia est radix omnium bonorum operum; et Apostolus in I Cor. XIII. 4. omnium fere virtutum actus charitati tribuit, dicens; *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Et ad Rom. XIII, 8. addit: *Plenitudo legis est dilectio*.—6. Denique gratia est semen vitæ æternæ ac salutis nostræ causa, quod etiam de charitate dicitur Jacobi I, 12: *Coronam vitæ repromisit Deus diligentibus se*.—Sed ad hoc respondent Thomistæ, effectus gratiæ tribui charitati, quæ gratia per charitatem, sicut sol per lucem et calorem, plerosque suos effectus operatur.

secundum naturam. Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ. Manifestum est autem, quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est (qu. LV, et seq.), sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, qua homo est. Virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ*, secundum quod dicitur II Petr. I, 4; *Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ*: et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale, ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ a lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur; unde Apostolus dicit Ephes. v, 8: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate*. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum, quod bonum positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam; sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est (in corp.)

Ad tertium dicendum, quod gratia reducitur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit in essentia animæ, sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto, sed in aliqua potentiarum. Dicit enim Augustinus in Hypognostic. (lib. 3), quod *gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum:* sed voluntas sive liberum arbitrium est potentia quædam, ut in I dictum est (p. I qu. LXXXIII, art. 2): ergo gratia est in potentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, *ex gratia incipiunt merita hominis*, ut Augustinus dicit in lib. de Grat. et Lib. Arb. (cap. 6): sed meritum consistit in actu, qui ex aliqua potentia procedit: ergo videtur quod gratia sit perfectio alicujus potentiæ animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subjectum gratiæ, oportet quod anima, inquantum habet essentiam, sit capax gratiæ: sed hoc est falsum, quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiæ capax: non ergo essentia animæ est proprium subjectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis ejus; prius autem potest intelligi sine posteriori; ergo se-

(1) De his etiam part. III, quæst. VII, art. 2 corp. et quæst. LXII, art. 2 corp. et *Sent.* II, dist. 26, quæst. I, art. 3, et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 6.

quitur quod gratia possit intelligi in anima, nulla parte vel potentia animæ intellecta, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi, quod est inconveniens.

Sed contra est, quod per gratiam regeneramur in filios Dei: sed generatio per prius terminatur ad essentiam quam ad potentias: ergo gratia per prius est in essentia animæ quam in potentiis (1).

Respondeo dicendum, quod ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subjecto; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis, ut supra dictum est (qu. LVI, art. 1). Si autem gratia differt a virtute, non potest dici quod potentia animæ sit gratiæ subjectum, quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est (qu. LV et LVI). Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis, ita etiam per naturam animæ participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentiæ quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus (1). Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis.

Ad tertium dicendum, quod anima est subjectum gratiæ, secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturæ: non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentiæ sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum: et propter hoc non sequi-

---

(1) (CONCLUSIO. *Quia omnis perfectio potentiæ animæ habet rationem virtutis, gratia autem non est virtus, sed aliquid virtute prius, necessarium est non potentiam ullam, sed essentiam ipsam animæ subjectum gratiæ esse.)*

Sequitur ex præcedenti; nam etiam hic de gratia gratum faciente sermo est.—Juxta sententiam eorum qui dicunt gratiam esse idem cum charitate, infertur eam esse in voluntate, in qua sine controversia est charitas: quam opinionem Scotus præcipue variis argumentis confirmare nititur. Sed contraria sententia Divi Thomæ et aliorum, qui gratiam a charitate distinguunt, est probabilior, nempe gratiam sanctificantem esse proprie in essentia animæ, sicut in subjecto. Ratio patet in littera.

(1) Suarez, Tannerus et alii non improbabiliter docent virtutes non emanare physice a gratia, sed modo solum morali, quatenus nimirum simul infunduntur, si antea non præextiterint, suntque quasi debitæ propter gratiam, quam comitantur, et propter connaturalem cum ea connexionem. His tamen non obstantibus æque probabiliter juxta mentem D. Thomæ sustineri potest, gratiam habitualem ita esse radicem seu principium radicale virtutum supernaturalium, ut juxta exigentiam status et capacitatem subjecti simul cum ea infundantur, et ab ea tanquam potentiæ quædam seu proprietates deriventur, non tantum moraliter, sed physice, vel modo quodam ad fluxum physicum valde accedente.

tur, si essentia humanæ animæ sit subjectum gratiæ, quod quælibet anima possit esse gratiæ subjectum; hoc enim convenit essentiæ animæ, inquantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum, quod cum potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ, ex qua natæ sunt hujusmodi potentiæ effluere.

QUÆSTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ.—(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de divisione gratiæ.

Et circa hoc quæruntur quinque: 1.° Utrum convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem.—2.° De divisione gratiæ gratum facientis per operantem et cooperantem.—3.° De divisione ejusdem per gratiam prævenientem et subsequentem.—4.° De divisione gratiæ gratis datæ.—5.° De comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

ARTICULUS I.

Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supra dictis patet (qu. CX, art. 1); homo autem non ideo est Deo gratus, quia aliquid est ei datum a Deo, sed potius e converso; ideo enim aliquid datur alicui gratis a Deo, quia est homo gratus ei: ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea, quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis: sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti, quia natura præsupponitur ad meritum: ergo ipsa natura est etiam gratis data a Deo. Natura autem dividitur contra gratiam: inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia; quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita: sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratis nobis a Deo conceditur, secundum illud Rom. III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius:* ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed contra est, quod Apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet et *gratum facere*, et esse *gratis datum*: dicit enim quantum ad primum Ephes. I, 6; *Gratificavit nos in dilecto Filio suo:* quantum vero ad secundum dicitur Rom. XI, 6; *Si autem gratia, jam non ex operibus, alioquin gratia jam non est gratia:* potest ergo distingui gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque (1).

(1) De his etiam part. III, quæst. VII, art. 7 corp. et ad 1, et quæst. LXI, art. 1 corp. et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 134 fin. et *De Ver.* quæst. XXIV, art. 1, et 7 corp. et *Opusc.* III, cap. 221, et *Psal.* XXIV, et *Rom.* I, lect. 3, et *Ephes.* I, lect. 2.

(1) (CONCLUSIO. *Cum gratia sit, per*

Respondeo dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. XIII, 1, *quæ a Deo sunt, ordinata sunt.* In hoc autem ordo rerum consistit, quod quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit (Cœl. Hierarch. cap. 4, 7 et 8). Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducatur in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur. Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens;* alia vero per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducatur; hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data;* quia supra facultatem naturæ et supra meritum personæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideo non vocatur gratum faciens: et de hac dicit Apostolus I. Cor. XII, 7: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem,* scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur facere gratum effective, sed formaliter; scilicet quia per hanc homo justificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur Coloss. I, 12: *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine.*

Ad secundum dicendum, quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam cujus est agere meritoria opera, secundum illud Rom. IV, 4; *Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam.* Aliud est debitum secundum conditionem naturæ; puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc

---

quam homines ordinantur et reducuntur in Deum, quod ordine quodam fit, convenienter dividitur in gratiam gratum facientem per quam homo per seipsum Deo conjungitur; et gratis datam, per quam unus homo alteri ad salutem cooperatur.)

Memorandum est hic agi de gratia, prout significat donum supernaturale quod liberaliter et gratuito datur. Sicut jam diximus in prænotandis, gratia gratis data vocatur illud beneficium, quod homini divinitus confertur, per se ac directe ordinatum ad salutem aliorum procurandam vel promovendam. Nihilominus hæc gratia etiam valet ad spiritualem utilitatem ejus cui datur, si quemadmodum debet, ea utatur ex vera Dei et proximorum dilectione, juxta illud Danielis XII. 3: *Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti: et qui ad justitiam erudiunt multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates.* At hoc non est ex fine proprio ad quem per se ac directe ordinatur gratia gratis data, sed ex secundario, et ex ipsius operantis qualitate vel intentione. Gratia gratum faciens est beneficium, quod directe ac per se ad hoc ordinatur ut qui illud recipit, conjungatur Deo, fiatque ipsi formaliter gratus. Tales sunt fides, spes, pœnitentia, gratia habitualis, charitas, et alia hujusmodi, quæ singula pertinent ad gratiam gratum facientem, in quantum per illa homo fit Deo gratus, vel inchoative et dispositive, ut quæ justificationem præcedunt, vel completive et formaliter, ut quæ in justificatione communiter infunduntur. Unde fit consequens quod gratia actualis, seu auxilium speciale quod peccatoribus datur ut incipiant a peccato averti, et ad Deum redire, comprehendatur sub gratia gratum faciente. Certum quoque est, gratiam gratum facientem valere ad spiritualem aliorum utilitatem, si per bona opera se foras prodeat, juxta illud Matth. v. 13: *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona, et glorificent Patrem vestrum qui in cœlis est.* At hoc quoque non est ex fine proprio ad quem illa gratia per se ac directe ordinatur, sed quasi ex secundario.

quod Deus creaturæ obligetur, sed potius inquantum creatura debet subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur; quæ quidem est ut talis natura tales conditiones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur; dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent; et ideo specialius sibi nomen gratiæ vindicant.

Ad tertium dicendum, quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ; quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: et ideo gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duæ partes divisionis, sicut *gratum faciens, et non faciens gratum.*

ARTICULUS II.

Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est (qu. præc. art. 2): sed accidens non potest agere in subjectum: ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maxime operatur in nobis justificationem: sed hoc non sola gratia operatur in nobis; dicit enim Augustinus, super illud Joan. XIV; *Opera quæ ego facio, et ipse faciet* (tract. 72 in Joan.): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te*: ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, cooperari alicui, videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius: sed gratia principalius operatur in nobis quam liberum arbitrium, secundum illud Rom. IX, 16; *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei:* ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita: sed operari et cooperari non sunt opposita; idem enim potest operari et cooperari: ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in lib. de Grat. et Lib. Arb. (cap. 17): *Cooperando Deus in nobis perficit quòd operando incepit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, quia volentibus cooperatur perficiens*: sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent: ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 3 corp. et *Sent.* II, dist. 26, quæst. I, art. 5, et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 5 ad 1 et 2, et II *Cor.* VI, lect. 6.

(1) (Conclusio. *Quum illam divisionem, qua gratia secundum diversos effectus in operantem et cooperantem distinguitur, Apostolus ad Philippenses innuat his verbis: Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere, recte gratiam ita dividi manifestum est).*

De utraque hac gratia loquitur Concilium Arausicanum II, can. 9 dicens: *Quoties bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum, ut operemur, operatur*; et can. 20 ait; *Multa Deus facit in homine bona quæ non facit homo*; nulla vero *facit homo bona, quæ non præstet Deus, ut faciat homo.*—Communior operantis cooperantisque gratiæ conceptus, qui Patrum auctoritate et usu Ecclesiæ comprobatur, est hujusmodi; *Gratia operans* est ea, quæ sine nobis operatur, ut velimus seu consentiamus, inclinando et quadantenus trahendo voluntatem nostram ad consentiendum, sive reipsa consensum obtineat, sive non: quia enim suadet alteri aliquid, dicitur operari et laborare, ut alter id velit et præstet, sive alter persuadeatur, sive non: *cooperans* est ea, quæ nobiscum operatur quando volumus et consentimus, seu quæ adlaborat et cooperatur

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. CX, art. 2), gratia dupliciter potest intelligi: uno modo divinum auxilium, quod nos movet ad bene volendum et agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum. Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus; primus quidem interior voluntatis; et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat; et ideo, secundum quod Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, ut supra habitum est (qu. XVII, art. 9), consequens est, quod ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exterius facultatem operandi præbendo, respectu hujusmodi actus dicitur *gratia cooperans*. Unde post præmissa verba subdit Augustinus (ibid.): *Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur*. Sic igitur si gratia accipiatur pro gratuita Dei motione, qua movet nos ad bonum meritorium, convenienter dividitur gratia per *operantem et cooperantem*. Si vero accipiatur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ; quorum primus est esse, secundus est operatio, sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, inquantum animam sanat vel justificat, sive gratam Deo facit, dicitur *gratia operans*; inquantum vero est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod gratia est quædam qualitas accidentalis, non agit in animam effective, sed formaliter; sicut albedo dicitur facere album superficiem.

Ad secundum dicendum, quod Deus non sine nobis nos justificat, quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adjuvatur a Deo, ut bonum velit: et ideo, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum, quod gratia operans et cooperans est eadem gra-

---

voluntati consentienti, concomitanter influendo in ejus consensum. Unde patet quod gratia *operans* re idem est ac gratia excitans, quemadmodum gratia *cooperans* idem est ac gratia *adjuvans*. Revera juxta S. Augustinum gratia operans *incipit* opus salutis; et ipse Stus Doctor docet opus salutis incipere a gratia excitante. Quando Deus agit nobiscum, gratia ejus est certe cooperans: at illud, *Deus agit nobiscum*, opponitur a S. Gregorio Deo agenti aliquid *in nobis sine nobis*, ante usum liberi arbitrii: gratia autem quæ antecedit usum liberi arbitrii, et qua Deus agit in nobis sine nobis est gratia excitans: ergo gratia *cooperans* opponitur gratiæ excitanti: hæc igitur idem est cum gratia operante, et consequenter gratia cooperans idem est cum adjuvante. (Mazzella).

tia; sed distinguitur secundum diversos effectus (1), ut ex supra dictis patet (in corp.).

ARTICULUS III.

Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem (2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia inconvenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. Gratia enim est divinæ dilectionis effectus: sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens, secundum illud I Joan. IV, 10: *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos*: ergo gratia non debet poni præveniens et subsequens.

2. Præterea, gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud II Cor. XII, 9: *Sufficit tibi gratia mea*: sed idem non potest esse prius et posterius: ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus: sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium: ergo si penes hos gratia deberet dividi in prævenientem et subsequentem videtur quod infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur a qualibet arte: non ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Sed contra est, quod gratia Dei ex ejus misericordia provenit: sed utrumque in Psal. LVIII, 11 legitur: *Misericordia ejus præveniet me;* et iterum in Psal. XXII, 6: *Misericordia ejus subsequetur me*: ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus, ita etiam in prævenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis: quorum primus est, ut anima *sanetur*; secundus, ut bonum *velit*; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter *operetur*; quartus est, ut in bono *perseveret*; quintus est, ut ad gloriam *perveniat*. Et ideo gratia, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur prævenies respectu secundi effectus; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectus. Et sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio, ita gratia potest dici prævenies et subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de Natura et Gratia, (cap. 31), et lib. II ad Bonif. (cap. 9): *Prævenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegete-*

---

(1) Quod patet si agitur de gratia habituali; si vero de gratia actuali, juxta distinctiones superius allatas gratia operans et gratia cooperans realiter differunt.

(2) De his etiam *Sent.* II, dist. 26, quæst. I, art. 3, et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 5 ad 6, et *Psal.* XXII fin. et II *Cor.* VI.

(1) (Conclusio. *Propter effectuum gratiæ multiplicitatem, qui diversorum comparatione, nunc priores, nunc posteriores dici possunt, recte in prævenientem et subsequentem gratia dividitur.)*

Divisionem istam cum anteriori penitus convenire, plerique theologi affirmant: nonnulli tamen illam ab hac distinguendam esse censent. Ratio hujus discriminis est, quia gratia sub vario respectu prævenies dici potest, ut disserit D. Thomas in hoc art. Præterea juxta nonnullos gratia prævenies nihil aliud est, nisi gratia quæ nullum antecedens meritum supponit, sed omne meritum prævenit; quo sensu S. Augustinus gratiam prævenientem variis in locis commemorat dicens: *Testimonia divina ostendunt, Deum gratia sua auferre infidelibus cor lapideum, et prævenire in hominibus bonarum merita voluntatum;*

mur: prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio Dei nominat aliquid æternum, et ideo nunquam potest dici nisi præveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, et ad aliquid subsequi; et ideo gratia potest dici præveniens et subsequens.

Ad secundum dicendum, quod gratia non diversificatur per hoc quod est præveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut et de operante et cooperante dictum est; quia etiam secundum quod gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero a gratia præveniente, per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patria, ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani; tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie, et præterea omnes conveniunt in hoc, quod unus alium præcedit.

---

ita ut voluntas per antecedentem gratiam præparetur, non ut gratia merito voluntatis antecedente donetur. Eodem sensu gratiam prævenientem accipit Concilium Tridentinum, dum sess. VI, cap. 5 docet, justificationis exordium a præveniente gratia sumendum esse, *hoc est*, ab ejus *vocatione, qua nullis eorum existentibus meritis vocantur.*—Ast juxta alios gratia præveniens non solum omne meritum, sed et omnem salubrem cogitationem, et voluntatis motum antecedit, atque ideo a recentioribus præcipue Theologis nomine gratiæ prævenientis intelliguntur motus illi indeliberati, qui ad bonum alliciunt, ac in nobis a Deo excitantur sine nobis, quatenus a nostra non pendent voluntate: et gratia præveniens hoc sensu intellecta penitus convenit cum operante seu excitante.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis a Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data: sed infinita sunt dona quæ nobis gratis a Deo conceduntur tam in bonis animæ, quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt: ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliqua certa divisione.

2. Præterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem: sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam justificamur, secundum illud Rom. V, 1; *Justificati igitur ex fide*, etc.: ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Præterea, operatio sanitatum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundum illud Dan. I, 17; *Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientia*: ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona Spiritus Sancti; ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut supra dictum est (qu. LXVIII, art. 4): ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est, quod Apostolus di-

---

(1) De his etiam *Cont. Gent.* III, cap. 154, et I *Cor.* XII, lect. 2.

cit I Corinth. XII, 8, seq. *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eumdem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitatum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1) gratia gratis data ordinatur ad hoc quod homo alteri cooperetur, ut reducatur ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interius movendo, (hoc enim solius Dei est), sed solum exterius docendo vel persuadendo. Et ideo gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quod alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur; primo quidem, quod homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit; secundo, ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit, alias non esset efficax ejus doctrina; tertio, ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre. Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quod qui debet alium instruere in aliqua scientia, primo quidem ut principia illius scientiæ sint ei certissima; et quantum ad hoc ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholica doctrina. Secundo oportet quod doctor recte se habeat circa principales conclusiones scientiæ, et sic ponitur *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum. Tertio oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas; et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiæ*, quæ est cognitio rerum humanarum, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur* Rom. I, 20. Confirmatio autem in his quæ subduntur rationi, est per argumenta; in his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria, et hoc dupliciter: uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operi-

---

(1) (CONCLUSIO. *Recte dividit Apostolus dona gratiæ gratis datæ; alia enim ad perfectionem cognitionis, ut fides, sermo sapientiæ ac sermo scientiæ: alia ad doctrinæ confirmationem, ut gratia sanitatum, operatio virtutum, prophetia, discretio spirituum; alia ad pronuntiandi facultatem spectant, ut genera linguarum, et sermonum interpretatio.*)

Gratiæ gratis datæ novem numerantur ab Apostolo, loco supra citato. Ubi tres priores referuntur ad plenam rerum divinarum cognitionem, quatuor sequentes ad confirmandam doctrinam: duæ postremæ ad instructionem et doctrinæ expositionem: in quibus ternis habentur dotes et officia eorum, quibus gratia gratis data collata est, ut aliorum saluti docendo et persuadendo consulant. – Est autem *sermo sapientiæ* specialis notitia et facultas ex altissimis fidei principiis eliciendi conclusiones. —*Sermo scientiæ* est specialis notitia et facultas mysteria fidei declarandi per argumenta rerum humanarum et exempla.—*Fides* hic vel sumitur pro intelligentia insigni rerum divinarum, et tunc ordine priora dona præcedit: vel pro constanti fiducia in Deum, ad quidvis impetrandum et miracula patrandum, quæ vel supponit vel includit fidem Theologicam.--*Gratia sanitatum* est virtus curandi corpora, modo facultatem naturæ superante.—*Operatio virtutum* est facultas operandi alia miracula in fidei confirmationem. — *Prophetia* est gratia cognoscendi et prædicendi, quæ sunt a cognitione hominum remota.— *Discretio spirituum* est donum scrutandi corda, et distinguendi inter ea, quæ a Dei Spiritu aut a dæmone in via salutis aguntur.—*Gratia linguarum* est peritia multiplicis idiomatis cum facultate expedita proferendi verba. — *Interpretatio sermonum* est gratia intelligendi abstrusos verbi divini sensus, eosque secundum Dei revelantis mentem aliis declarandi.

bus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitatum*; sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, vel quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum*. Secundo, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire, et hæc sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur *prophetia*; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum*. Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum*, vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1), non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur *gratiæ gratis datæ* dicuntur, sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, et aliis hujusmodi, et talia ponuntur hic sub gratia gratis data.

Ad secundum dicendum, quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quædam virtus justificans hominem in seipso, sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod *gratia sanitatum* distinguitur a generali operatione virtutum, quia habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis*, et *interpretari sermones*, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem, et ideo ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

Ad quartum dicendum, quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus Sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ et scientiæ; sic enim sunt dona Spiritus Sancti, ut supra dictum est (qu. LXVIII, art. 1 et 4). Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quamdam abundantiam scientiæ et sapientiæ, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas, significanter ponitur *sermo sapientiæ et sermo scientiæ*, quia, ut Augustinus dicit (De Trinit. lib. XIV, cap. 1,) *aliud est scire tantummodo quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

ARTICULUS V.

Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. (1)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. *Bonum enim gentis est melius quam bonum unius*, ut Philosophus dicit in I Ethic. (cap. 2): sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis; gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est (art. 1 et 4): ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

2. Præterea, majoris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quam quod solum in seipso perficiatur, sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare,

(1) De his etiam part. III, quæst. VII, art. 7 ad 1.

quam ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest; propter quod etiam Philosophus dicit in V Ethic. (cap. 1), quod *justitia est præclarissima virtutum*, per quam homo recte se habet etiam ad alios: sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in seipso, per gratiam autem gratis datam operatur ad perfectionem aliorum: ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quam id quod est commune omnium, sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quam sentire, quod est commune omnibus animalibus: sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiæ, gratia autem gratis data est proprium donum dignorum membrorum Ecclesiæ: ergo gratia gratis data est dignior quam gratia gratum faciens.

Sed contra est, quod Apostolus I Corinth. XII, 31, enumeratis gratiis gratis datis, subdit; *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*, et sicut per subsequentia patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem; ergo gratia gratum faciens excellentior est quam gratia gratis data (1).

Respondeo dicendum, quod unaquæque virtus tanto excellentior est quanto ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam et miracula et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini conjungantur. Et ideo gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in XII Metaph. (text. 52), bonum multitudinis, sicut exercitus, est duplex: unum quidem quod est in ipsa multitudine, puta ordo exercitus; aliud autem est quod est separatum a multitudine, sicut bonum ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad secundum dicendum, quod si gratia gratis data posset hoc agere in altero, quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior, sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sic excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod sentire ordinatur ad ratiocinari sicut ad finem; et ideo ratiocinari est nobilius. Hic autem est e converso, quia id quod est proprium ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

---

(1) (Conclusio. *Gratia gratum faciens, cum immediate hominem Deo conjungat, gratis autem data, ut gratia prophetiæ, aut miraculorum, etc. ad hoc solum præparet atque disponat, multo excellentior, nobilior et dignior est, quavis gratia gratis data).*

Duplici ratione, ex auctoritate Apostoli, et ex ratione theologica conclusionem probat. Vocatur gratis data quia, vulgo solet nomen generis ignobiliori speciei accommodari. Aliunde gratia gratis data ordinatur ad gratiam gratum facientem sicut ad finem, et non contra.

APPENDIX XXVIII.

(AD 1-2æ. QUÆST. CXI.)

DE GRATIA SUFFICIENTI ET EFFICACI.

Duplex de hoc habetur quæstio; una *dogmatica* adversus Jansenistas, altera *scholastica* inter theologos catholicos agitata. Priorem hic breviter expendemus; posteriorem in appendice sequenti.

Protestantes et postea Jansenistæ nullam gratiam vere sufficientem admittunt, sed contendunt, omnem gratiam in hoc statu naturæ lapsæ esse necessitantem, quæ sic nempe physica quadam vi determinat voluntatem ad agendum, ut nullum libertati locum relinquat. *Voluntatem movet*, ait Calvinus, *non qualiter multis sæculis traditum est creditum, ut nostræ postea sit electionis motioni aut obtemperare, aut refragari, sed illam efficaciter afficiendo.*—Juxta Jansenium gratia necessitans voluntatem humanam invicte ac insuperabiliter, ita est *victrix*, ita determinat ad unum, ut semper consensum voluntatis exprimat, quadam cœlesti ac indeliberata delectatione voluntatem physice ac necessario prædeterminante. Ille autem duplicem potentiam et duplicem gratiam distinguebat. Una est potentia *absoluta*, quæ competit gratiæ, spectata solum ipsius natura, et præcisis subjecti cui conceditur circumstantiis, maxime autem gradibus titillantis concupiscentiæ hic et nunc oppositæ: alia est potentia *relativa*, quæ competit gratiæ etiam habito respectu ad circumstantias, ac prementem hic et nunc actualem concupiscentiam. Gratia vero alia dicitur *magna* et robusta, quæ cum sit delectatio cœlestis, gradibus ac intensione superans concupiscentiam hic et nunc prementem, vocatur *efficax* et *victrix*, atque perducit ad operis boni perfectionem; alia dicitur *parva*, quæ inferior gradibus opposita concupiscentia actuali, eam propter virium defectum superare non potest, nec victrix est, neque ipsum opus bonum seu effectum plenum habere valet. Hæc efficit quamdam velleitatem et complacentiam operis inefficacem, et ad id dumtaxat a Deo datur; hancque hodierni Janseniani non recusant appellare sufficientem, et dicunt eam conferre completam, perfectam et expeditam ad præceptum observandum potentiam. Sed nomine *potentiæ* tantum intelligit Jansenius potentiam *absolutam* et abstractam a præsentibus subjecti circumstantiis et dispositionibus, non vero *relativam*, et ad illas circumstantias comparatam. Adversus quos errores sequentes statuimus propositiones:

PROP. I. *Datur in præsenti statu gratia vere sufficiens, quæ homini confert potentiam completam, expeditam, et relativam ad præsentes ejus circumstantias ad opus bonum exequendum.*

Est de fide, ut aperte probatur ex pluribus locis Sac. Scripturæ. Nam Isaiæ v, 4, Deus infidelitatem et contumaciam Judæorum sic increpat: *Judicate inter me et vineam meam; quid est quod debui ultra facere vineæ meæ, et non feci ei? An quod expectavi, ut faceret uvas, fecit labruscas?* Ubi ex parte Dei nihil omissum fuit, ut populus ille bene ageret, qui tamen pessime egit. Similiter

Prov. I, 24: *Vocavi et renuistis; extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret; despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis:* ubi vocatio, extensio manuum, et consilium gratiam vere et relative sufficientem indicant. Celebris est Christi exprobratio civitatibus, quæ non egerunt pœnitentiam, Math. XI, 21: *Væ tibi, Corozain, væ tibi Bethsaida; quia si in Tyro et Sidone factæ essent virtutes, quæ factæ sunt in vobis, olim in cilicio et cinere pœnitentiam egissent.* Merito proinde Stephanus Judæorum incredulitatem et duritiem arguens, Act. VII, 51, inquit: *Vos semper Spiritui Sancto resistitis.* Quæ omnia illusoria omnino et falsa essent, nisi Judæi gratiam vere et relative sufficientem habuissent. Demum Apostolus II Cor. VI, 1, fideles monet: *Exhortamur, ne in vacuum gratiam Dei recipiatis.* Gratiam in vacuum recipere, est eam effectu, quem habere potest, frustrare.

Patres græcos suæ sententiæ adversari, Jansenius fassus est: sed etiam Patres latinos æque adversos habet. Sufficit duos aut tres commemorare. S. Ambrosius, serm. XIX in Psal. 118, sic ait: *Numquid si quis ostia domus suæ claudit, solis est culpa, quod non illuminet domum ejus? Ergo si quis peccatorum suorum repagulis observandam mentem propriam judicaverit, et Verbi a se splendorem stultus avertat, causari poterit, quod sol justitiæ noluerit intrare, aut infirmitatem luminis cœlestis arguere?* Eodem modo S. Hieronymus, in Psalm. 140, exclamat: *O infelicissimum humanum genus, qui peccata excusamus dicentes; victus sum a natura; cum in potestate nostra sit et peccare, et Domino adjuvante non peccare.* Ipse S. Augustinus, cujus auctoritate abutitur Jansenius, multis in locis gratiam sufficientem adstruit. Ita in libro III de Lib. Arbit. cap. 16: *Ex eo quod non accepit, nullus reus; ex eo vero quod non facit quod debet, juste reus est. Debet autem, si accepit et voluntatem liberam et sufficientissimam facultatem.* Non potuit sane clarius exprimere gratiæ parem et plane sufficientem virtutem ad legem divinam adimplendam. Imo Stus Pater aperte docet homines bene vel male uti libero arbitrio, eosque qui gratiæ resistunt gravissimas pœnas mereri: *Experturi sunt,* inquit, *in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt.* Denique in libro I ad Simplic. qu. II, n. 13, aperte negat omnem gratiam efficacem essse dicens: *Sed si vocatio ista est effectrix bonæ voluntatis, ut omnis eam vocatus sequatur, quomodo verum erit; Multi vocati, pauci electi?* Et alibi passim constanter idipsum docet.

Hanc doctrinam iterato inculcat Concilium Tridentinum, sessione VI, cap. 5: *Tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, homo inspirationem illam recipiens, illam et abjicere potest.* Et cap. 11: *Deus sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur.* Et in eadem sessione, can. 4 definit, *hominem Deo excitanti atque vocanti posse dissentire, si velit.*

Denique eadem veritas patet ex contradictoriis propositionibus Jansenii, tanquam hæreticis, in sensu auctoris damnatis, quæ ita sonant: *Aliqua Dei præcepta hominibus justis volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires sunt impossibilia; deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant.* Sed gratia, qua possibilia fiunt divina mandata, nec tamen observantur a justis, est gratia mere et vere sufficiens; ergo de fide est dari in præsenti statu talem gratiam. Altera Jansenii propositio est: *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ numquam resistitur.* De fide proinde est in præsenti statu dari gratiam cui resistitur; talis est autem gratia mere ac vere sufficiens; ergo.

PROP. II. *Datur gratia efficax, qua Deus voluntates nostras certo et infallibiliter flectere potest, quocumque voluerit.*

De fide est, ut in multis Sacræ Scripturæ locis constat. Nam ut Deus loquitur Ezech. XXXVI, 26: *Dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri; et auferam cor lapideum de carne vestra, et dabo vobis cor carneum: et spiritum meum ponam in medio vestri; et faciam ut in præceptis meis ambuletis, et judicia mea custodiatis et operemini.* Similiter Prov. XXI, 1; *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, inclinabit illud.* Et Paulus, ad Philip. II, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Quibus in locis talis divinæ gratiæ efficacia exprimitur, quæ voluntatem reluctantem in consensum immutat, et cum effectu salutari infallibiliter est conjuncta. Alia argumenta postea, in expositione systematum theologorum circa efficaciam gratiæ, videbimus.

Ex Patribus audiamus S. Augustinum, qui in lib. de Gratia et Libero Arbitrio, cap. 16, ita disserit: "Certum est nos velle, dum volumus, sed ille fa-"cit, ut velimus bonum, de quo dictum est Prov. VIII, 35; *Præparatur volun-"tas a Domino;* de quo dictum est, Psalm. XXXVI, 23; *A Domino gressus homi-"nis dirigentur, et viam ejus volet:* de quo dictum est, Philip. II, 13; *Deus est, "qui operatur in nobis et velle.* Certum est, nos facere, cum facimus, sed ille "facit ut faciamus, præbendo vires efficacissimas voluntati, qui dicit: *Faciam "ut in justificationibus meis ambuletis, et judicia mea observetis et faciatis.* Cum "dicit; *faciam ut faciatis,* quid aliud dicit, nisi *auferam* a vobis *cor lapideum,* "unde non faciebatis, *et dabo vobis carneum,* unde faciatis? Et hoc quid est, ni-"si, auferam cor durum, unde non faciebatis, et dabo cor obediens, unde fa-"ciatis?„

Patet denique veritas propositionis ex constanti Ecclesiæ praxi, quæ semper oravit, et nos orare docet, ut *Deus faciat nos amare quod præcipit,—ut recta cogitemus et faciamus—ut ipse corda nostra convertat,—ut nostras ad se rebelles compellat voluntates,* etc., etc. In quo amplius non insistimus, cum adversarii hanc doctrinam libenter concedant.

PROP. III. *Gratia efficax non est necessitans, atque ideo nihil officit libertati humanæ.*

Est de fide, a Concilio Tridentino adversus novatores definita, sess. VI, can. 4: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit.*

Sic autem ex sacris Litteris ejus veritatem Perrone ostendit. Ubi voluntas seipsam movet, flectit, atque ad agendum determinat:—ubi agit, et operatur:—ubi demum sit agit et operatur, ut possit non agere et operari, ibi auxilium divinum seu gratia, sive accedendo, sive movendo, nullam infert voluntati necessitatem: atqui ita se habere voluntatem in operibus piis ac salutaribus, ac propterea cum gratia efficaci peractis aut peragendis, sacræ Litteræ luculentissime docent: ergo.

Ac primum quidem inter cætera testimonia, hæc aperte ostendunt. Zach. I. 3: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Psalm. CXVIII, 112: *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas:* et Apostolus (I Tim. IV, 7) sic Timotheum hortatur: *Exerce teipsum ad pietatem.*

Alterum vero constat ex eodem Apostolo, qui Philip. II, 12; *Cum metu*, inquit, *et tremore salutem vestram operamini*: et I Cor. III, 8, scribit: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem: Dei enim sumus adjutores* (græce συνεργοί, id est, *cooperatores*) (1): qui præterea de seipso testatur (ibid. XV, 10): *Gratia ejus in me vacua non fuit, sed abundantius illis omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum.*

Tertium denique evincunt quæ leguntur Eccli. XXXI, 10: *Qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit*: ac I Cor. VII, 37; *Qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis, et hoc quidem judicavit in corde suo servare virginem suam, benefacit.*

Post adeo aperta Scripturarum oracula supervacaneum foret, Patrum congerere sententias ad eamdem adstruendam veritatem, cum Calvinus ipse unanime ipsorum consensum contra se esse plane fateatur; sic enim scribit: *Voluntatem movet* (gratia) *non qualiter multis seculis traditum est et creditum, ut nostræ postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari, sed illam efficaciter afficiendo.*

Absurda demum, quæ ex novatorum hypothesi sequuntur, in omnium oculos veniunt. Illa siquidem semel constituta, impune homines in quævis flagitia proruere possent sub prætextu, quod ea gratia destituti sint qua impellantur in bonum. Nulla jam aut virtuti laus aut meritum relinqueretur; nullum incitamentum lumini superesset, quo ad bene ac pie agendum excitaretur, aliaque his similia, quæ longum esset enumerare. Verum his prætermissis sic pressius novatores perstringimus: falsa est ea doctrina, quæ ex falso profluit principio; tale porro est principium novatorum, amissum nempe et extinctum fuisse primi parentis peccato liberum voluntatis arbitrium, ut suo loco ostendimus: ergo.

PROP. IV. *Gratia efficax non consistit in delectatione cœlesti, indeliberata, superiori et relative ad minorem oppositam concupiscentiam victrice voluntatem ad consensum necessitante.*

Est de fide adversus Jansenium.

In primis ex Scriptura constat voluntatem non semper sequi delectationem victricem, quia per alia motiva, ex gr. timoris, ad agendum impelli potest: timor autem ipse et est quædam gratia, et a gratia excitatur. Nam Eccli. I, 27 dicitur: *Timor Domini expellit peccatum;* et Jerem. XXXII, 40; *Timorem meum dabo in corde eorum, ut non recedant a me.* Christus ipse, Math. X, 28, hortatur: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, animam autem non possunt occidere, sed potius timete eum qui potest et animam et corpus perdere in gehennam.*

Eamdem doctrinam Concilium Tridentinum tradidit, sess. VI, cap. 6, ubi motum timoris inter illas dispositiones recenset, quæ ad justificationem disponunt; et sess. XIV, cap. 4, ubi docet attritionem ex gehennæ metu conceptam donum Dei esse, et Spiritus Sancti impulsum.

Ipse S. Augustinus, quem sibi favere Jansenius præsumit, aperte de seipso profitetur non semper se operatum fuisse pro majori, quæ eum præveniebat, delectatione: ait enim in libro VIII Confes. cap. 8: *Non faciebam, quod et incom-*

(1) Hujus vocis occasione, novatores vocant catholicos docentes liberam ad gratiam cooperationem *Synergistas.*

parabili affectu amplius mihi placebat. Et in lib. II de peccator merit. et remiss. ait: *Etiam illa peccata juste imputari, quæ non delectationis illecebra committuntur, sed causa devitandæ molestiæ alicujus, aut doloris aut mortis.*

Præclare diversas rationes, quibus per gratiam ad sanctitatem trahimur, post magistrum suum Augustinum, S. Prosper recenset, in libro contra Collat. cap. 7, dicens: "Trahit timor; *principium enim sapientiæ timor Domini.* "Trahit lætitia; quoniam *lætatus sint in his quæ dicta sunt mihi.* Trahit desi- "derium; quoniam *concupiscit et deficit anima mea in atria Domini.* Trahunt "delectationes; *quam dulcia* enim *faucibus meis eloquia tua, super mel et favum* "*ori meo.* Et quis perspicere aut enarrare possit, per quos affectus visitatio "Dei animum ducat humanum, ut quæ fugiebat, sequatur; quæ oderat, diligat; "quæ fastidiebat, esuriat; ac subito mutatione mirabili, quæ clausa ei fuerant, "fiant aperta; quæ onerosa, sint levia; quæ amara, sint dulcia; quæ obscura, "sint lucida? Hæc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens "singulis, prout vult.„ Ex quibus patet.—1. Falsum esse delectationem tamquam unicam rationem haberi posse, qua Deus a peccato nos retrahit.—2. Falsum esse, S. Augustinum per illud celebre effatum; *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est* (1), intellexisse delectationem antecedentem ac indeliberatam.—3. Falsum propterea esse, prout ex Sacris Litteris et Patribus constat, principium totius Janseniani systematis.

---

(1) Ad objectionem petitam ex hoc effato, respondendum est. Quod amplius nos delectat delectatione deliberata et electiva, seu consequenti, secundum id operemur necesse est: *Conc.:* Delectatione indeliberata et consensum voluntatis præveniente; *Nego.* Delectatio itaque duplex est, alia *indeliberata*, quæ est suavis quædam propensio versus bonum honestum vel sensibile excitata in nobis sine nobis; alia *deliberata*, quæ rationis advertentiam et voluntatis consensum sequitur, et est nisus voluntatis versus bonum sive honestum sive delectabile. Porro D. Augustinus non loquitur hic de delectatione indeliberata, ipse siquidem fatetur se non semper egisse quod incomparabili affectu indeliberato ei magis placebat. Et in tract. 26 in Joan. docet delectationem indeliberatam non necessitare: *Videte*, inquit, *quomodo trahit Pater; docendo delectat, non necessitatem imponendo.*—Ergo per illa verba, *quod amplius delectat,* intelligit delectationem deliberatam, subsequentem liberam voluntatis electionem et determinationem: similiter per ista verba, *secundum id operemur necesse est,* intelligit necessitatem consequentem, non antecedentem, ita ut illius effati hic sit sensus: si aliquid absolute et efficaciter amplius diligamus, necessario operamur secundum illud. Neque enim dicit; "Secundum hoc *velimus* necesse est,„ sed "secundum hoc *operemur*.„ Per quod indicat se loqui de externa operatione imperata, quam dicit nos operari secundum quod magis volumus, sive secundum quod nobis facere placet.

Alio modo ex S. Augustini mente duplex distinguitur delectatio: una *objectiva* seu inhærens objecto ipsi quod vel pulchritudine sua vel suavitate aliisve illecebris necessario et antecedenter mentem aut sensus allicit: et hæc delectatio nec subest rationis imperio, nec ipsam invitam determinat ad agendum: altera vero *subjectiva*, quæ ex arbitrii seu voluntatis determinatione pendet, ac libera propterea omnino est, et electiva dicitur et consequens. Delectatio objectiva tam competit gratiæ quam concupiscentiæ, quibus anima antecedenter, indeliberate, imo necessario urgetur; nec anima potest non sentire quod sentit, neque potest non allici aut titillari ex inhærente ipsis objectis dulcedine ac suavitate. Delectatio autem subjectiva, cum subsit mentis imperio, ex ea pendet, ita ut ex duabus objectivis, quæ sibi offeruntur, delectationibus, et a quibus ad opposita urgetur, perpensis motivis aliisque præstitis quibus opus est, ad unam potius quam ad alteram se flectat, unam præ altera amplectatur et eligat, in una potius quam in altera delectetur.

Præterea illud systema est hæreticum, ex quo necessario et evidenter profluunt hæreticæ conclusiones: atqui ex systemate delectationis superioris relative victricis, necessario et per connexionem evidentem fluunt quinque famosæ propositiones Jansenii: ergo.

I.ª Prop. *Aliqua Dei præcepta hominibus justis, volentibus et conantibus, secundum præsentes quas habent vires, sunt impossibilia, deest quoque illis gratia qua possibilia fiant.* Damnata est, *ut impia, temeraria, blasphema, anathemate damnata et hæretica.* Nunc quæro quare illis sunt impossibilia, nisi quia sola parva gratia instructi, absente gratia efficaci, non habent potentiam veram et relative expeditam, ad actualem majorem oppositæ cupiditatis delectationem superandam; ergo illa propositio, quasi e proprio fonte, fluit ex systemate delectationis superioris et relative victricis.

II.ª Prop. *Interiori gratiæ, in statu naturæ lapsæ, numquam resistitur.* Damnata est ut *hæretica.* Quare vero ei numquam resistitur? quia eum omnem effectum semper consequitur, cujus est capax relative ad oppositæ concupiscentiæ delectationem; si hæc superior fuerit, gratia velleitates tantum quasdam ad bonum excitabit, et sic ei non resistitur, sed est efficax. *Quia*, inquit Sambovius (1), *ponit omnem effectum ad quem ordinatur a Deo; facit velle, licet non plene, sed imperfecte.* Si vero cupiditatis delectatio sit inferior, gratia perfectum obtinebit effectum bonumque opus efficiet; et sic non solum est efficax, sed et oppositæ delectationis victrix, et consequenter numquam ei resistitur; ergo illa propositio ex systemate delectationis relative superioris profluit.

III.ª Prop. Damnata ut hæretica: *Ad merendum et demerendum in statu naturæ lapsæ, non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.* Ratio est, quia voluntas agens per delectationem superiorem et relative victricem, licet non sit coacta, tamen necessitate antecedente determinatur ad unum; ergo cum mereatur per illum actum necessario positum, necesse est ut ad merendum sufficiat libertas a coactione; deinde patet connexio istius propositionis cum delectatione relative superiori.

IV.ª Prop. *Semipelagiani admittebant prævenientis gratiæ interioris necessitatem ad singulos actus, etiam ad initium fidei; et in hoc erant hæretici, quod vellent eam gratiam talem esse, cui posset humana voluntas resistere, vel obtemperare.* Damnata est, ut *falsa*, nimirum quoad primam partem, et *hæretica* quoad secundam, quæ manifeste sequitur ex systemate delectationis relative superioris ac victricis; si enim impossibile sit ut minor delectatio superiorem vincat, sequitur impossibile esse ut voluntas resistat superiori delectationi, quæ insuperabiliter ad unum determinatur.

V.ª Prop. *Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.* Damnata est ut *falsa, temeraria, scandalosa*, et eo sensu intellecta, quod Christus pro salute tantum prædestinatorum mortuus sit, tanquam *impia, blasphema, contumeliosa, divinæ pietati derogans et hæretica.* Ratio hujus Jansenii doctrinæ est, quia Christus non est mortuus nisi pro iis quibus Deus gratias vere sufficientes ad salutem præparavit; atqui in systemate Janseniano, præter delectationem gratiæ relative superiorem ac victricem, non dantur gratiæ vere sufficientes ad actum salutarem perfectum, et quibus dantur, insuperabiliter obtinent effectum: ergo Christus non est mortuus pro iis qui non salvantur; illud autem argumentum eruitur ex systemate delectationis relative superioris.

---

(1) Tract. *de Gratia.*

APPENDIX XXIX.

SYSTEMATA THEOLOGORUM CIRCA GRATIÆ EFFICACIAM.

§ I.

Systema eorum qui gratiæ efficaciam intrinsecam denegant, eamque vel ex consensu humanæ voluntatis, vel ex circumstantiis congruis derivant.

1. SYSTEMA MOLINISTARUM.

Primum systema est *Molinæ* et rigidiorum *Molinistarum*, gratiæ efficaciam repetentium a solo consensu voluntatis. Juxta hos, gratia efficax ante consensum nullatenus differt a sufficiente, sed differt duntaxat penes consensum subsequentem: *Ita ut illud auxilium*, inquit Molina (quæst. 14 *Concordiæ*, art. 13, disp. 40), *sive majus, sive minus in se sit, efficax dicatur, cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur, cum tamen, nihil eo auxilio impediente, potuerit non converti; illud vero inefficax dicatur cum quo arbitrium pro eadem sua libertate non convertitur, cum tamen potuerit converti.* Unde in hac opinione gratia efficax a sufficiente distinguitur per solum voluntatis consensum. Hæc autem sententia sic probatur et impugnatur.

Systema Molinistarum probatur.

PROB. 1. Illud systema tenendum est, quod perfecte conciliat libertatem hominis cum efficacia gratiæ; atqui hoc evidens est in systemate Molinistico. Ergo.

PROB. 2. D. August. (lib XII *de Civitate Dei*, cap. 6) ait: *Si aliqui duo æqualiter affecti animo et corpore, videant unius corporis pulchritudinem, qua visa unus eorum ad illicite fruendum moveatur, alter in voluntate pudica stabilis perseveret; quid putamus esse causæ, ut in illo fiat, in isto non fiat voluntas mala?* Respondet: *Quid aliud apparet nisi unum voluisse, alium noluisse a castitate deficere?* Ergo ratio cur gratia sit efficax a consensu repetitur.

Systema Molinistarum impugnatur.

IMPUGNATUR 1.° *Ex Scriptura.* Homo non potest semetipsum discernere in negotio salutis, ex I. Cor. IV: *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti?* Atqui si gratiæ efficacia repeteretur ex solo hominis consensu, homo consentiens a non consentiente seipsum discerneret. Ergo, etc.

IMPUGNATUR 2.° *Ex D. August.* (lib. *de Spiritu et Littera*, cap. 34) dicente: *Jam si ad illam profunditatem scrutandam quisquam nos coactet, cur illi ita suadeatur ut persuadeatur, illi autem non ita? Duo sola occurrunt interim quæ respondere mihi placeat:* Altitudo divitiarum, *et*, Numquid iniquitas apud Deum?—Hic Div. Doctor vult, ut qui ita suadentur vi internæ suasionis, ut etiam persuadeantur, majus beneficium accipiant, quam illi qui simpliciter sua-

dentur; atqui hoc verum non esset, si efficacia gratiæ repetenda esset a solo voluntatis consensu. Ergo.

IMPUGNATUR 3.° *Ratione.*—1.° Gratia efficax *in actu primo*, de qua sola hic quæstionem movemus, debet esse prior consensu; ergo illius efficacia non est repetenda a consensu. *Conseq.* est certa: prius enim in suo esse constitui nequit per posterius. *Prob. antec.* Licet gratia efficax *in actu secundo*, includat essentialiter ipsum hominis consensum, tamen eadem *in actu primo* considerata, solum ordinem dicit ad consensum, ad quem efficienter concurrit; atqui quod dicit ordinem ad aliquid, ad quod efficienter concurrit, est illo prius: neque enim effectus sua causa prior est. Ergo.—2.° Si gratia est mere versatilis, et, ut fiat efficax, a voluntatis nostræ consensu emendicat, frustraneæ videntur tot tamque sæpius repetitæ Ecclesiæ præces, quibus Deum rogamus, ut voluntates nostras, etiam rebelles, ad bonum convertat, atque in bono stabiliat. *Nihil* enim *stultius, quam orare ut facias, quod habes in tua potestate*, inquit S. Aug. (lib. *de Nat. et Grat.*, cap. 18). Absurdum consequens. Ergo. —3.° Si gratiæ efficacitas a voluntatis nostræ consensu est dimetienda, sequitur non majores esse Deo gratias agendas ab eo qui tentationi restitit, quam ab eo qui misere succubuit; tota enim, quanta est diversitas, quæ certe magna est, non a gratia, quæ fuit in utroque æqualis, sed a libero uniuscujusque arbitrio repeti debet. Quo ergo titulo gratiæ forent agendæ? Imo, ut præclare S. Aug. (lib. *de Dono persev.*, cap. 2) advertit: *Irrisoria petitio est, cum a Deo petitur, quod scitur ipsum non dare... Sicut irrisoria est etiam illa gratiarum actio, sic ex hoc gratiæ aguntur Deo, quod non donavit ipse, nec fecit.*— 4.° In hoc systemate non est ab inscrutabilibus Dei judiciis repetendum, cur unus credat, alter non; hic a justitia decidat, alter in eadem perseveret: quod tamen post S. Paulum totamque Ecclesiam, S. Aug. ad inscrutabilia Dei judicia pertinere putavit. *Ex duobus*, inquit (lib. *de Dono persev.*, cap. 9), *ætate jam grandibus impiis, cur iste ita vocetur, ut vocantem sequatur, ille autem aut non vocetur, aut non ita vocetur, ut vocantem sequatur, inscrutabilia sunt judicia Dei. Ex duobus autem piis cur huic donetur perseverantia usque in finem, illi autem non donetur, inscrutabilia sunt judicia Dei.* Ergo.—5.° In Moliniano systemate nulla est difficultas, ut gratiæ efficacia cum humana libertate copuletur; cum tamen sæpius S. Augustinus id ut summe operosum fassus est: *Ista quæstio*, ait (lib. *de Gratia Christi*, cap. 47), *ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.* Ergo.—6.° Systema hoc vel ipsa sua novitate est condemnandum; *id* enim, Tertulliano teste, (lib. *de Præscript. Hæret.*, cap. 31), *est verum, quod prius traditum; id falsum, quod posterius immissum.* Atqui Molina ipse novitatem suæ sententiæ ingenue fatetur, dum (in Conc., q. 23, art. 4 et 5, membr. ult.) sic ait: *Hæc nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina prædestinatione, a nemine, quem viderim, hucusque tradita est*: ergo.

2. SYSTEMA CONGRUISTARUM.

Secundum systema est *Congruistarum*, qui putant gratiæ efficaciam explicandam esse ope scientiæ conditionatorum, seu scientiæ mediæ, et eam repetunt ex congruitate, seu attemperatione auxiliorum gratiæ ad hominis indolem et ingenium, aut ad varias temporis et personæ circumstantias; non quidem ex congruitate quæ antecedenter ad prævisum voluntatis consensum

certo et infallibiliter effectum suum esset habitura; nam sic esset ex sese efficax, iisdemque difficultatibus subjecta, quibus prædeterminatio moralis per se infallibilis; sed ex congruitate, in eo posita, quod Deus gratiam opportune conferat, eo tempore, quo prævidit voluntatem esse consensuram, si daretur; magis enim homini congruum est, ut vocetur per gratiam, cui prævidit Deus eum esse consensurum, si daretur, quam per gratiam, cui homo prævisus est dissensurus.

Hi ergo efficaciam gratiæ repetunt a duobus: 1.° ab ipsa virtute gratiæ, tanquam a principio activo; 2.° a scientia Dei, tanquam a principio directivo, ne scilicet Deus in concedenda gratia efficaci dicatur agere temere: nam temere non agit, non solum qui utitur modo *per se* infallibili ad obtinendum effectum, sed etiam ille qui, quantumcumque medium *per se* fallibile sit, tamen videt illud in hac aut illa occasione suum effectum obtenturum.—Hæc autem sententia sic probatur et impugnatur.

Systema Congruistarum probatur.

PROBATUR.—Ab eo repetenda est gratiæ efficacia, quo posito, rectissime conciliantur fidei nostræ circa libertatem hominis et gratiæ divinæ operationem dogmata; atqui, posito systemate, quo gratiæ efficacia repetitur ab ipsa virtute gratiæ, tanquam a causa, a qua effectus contingenter et libere egreditur in aliqua temporis differentia, sub directione scientiæ Dei mediæ, rectissime conciliantur fidei nostræ dogmata, tum circa libertatem hominis, tum circa gratiæ divinæ operationem. Ergo, etc.

Prob. min. Fidei dogmata spectantia operationem gratiæ efficacis et libertatem hominis, sunt quinque: 1.° quod prædestinatio ad gratiam sit mere gratuita; 2.° quod gratia efficax per aliquid distinguatur a gratia mere sufficienti; 3.° quod libertatem nullatenus labefactet; 4.° quod sit speciale Dei beneficium; 5.° quod sit in manu Dei medium certissimum et infallibile ad voluntates nostras quocumque voluerit flectendas. Atqui ista omnia rectissime conciliat supradictum systema. Ergo, etc.

Prob min. 1. Juxta hoc systema, Deus præsciens quibus voluntas esset consensura, et quibus esset discensura, si darentur, has vel illas dandas decernit ex mero suo beneplacito; ergo prædestinatio ad gratiam est mere gratuita, atque homini consentienti dici potest cum Apostolo *(1 Cor.* IV): *Quis te discernit?* Nam ad hoc sufficit ut homo gratiam accipiat a Deo cum illa speciali misericordia, ut effectum suum consecuturam prævideat, cum alia gratia concedi posset aliunde sufficiens, quæ eumdem effectum non obtineret; sed hoc fit a Deo in præsenti systemate. Ergo, etc.

2. Gratia efficax distinguitur a gratia mere sufficienti, quia est id a quo, tanquam a causa, operatio nostra libere et contingenter egreditur in aliqua temporis differentia, quatenus in iis circumstantiis confertur, in quibus Deus prævidet suum habituram effectum, quod de gratia mere sufficienti dici non potest, cum ex ea operatio libera egressura non sit.

3. Gratia efficax sic exposita libertatem nullatenus labefactat; quia, licet ex suppositione præscientiæ divinæ necesse sit necessitate absoluta gratiam, quam Deus decernit cum prævisione boni exitus, esse illaturam effectum, hæc necessitas est tantum consequens, orta nimirum ex præscientia infallibili, quæ liberam voluntatis determinationem supponit; atqui necessitas consequens est amica libertatis: ergo libertas nullatenus labefactatur sub potenti motione gratiæ efficacis.

4. Gratia efficax est speciale Dei beneficium, quia eam Deus misericorditer et ex mero beneplacito largitur talem et tunc, quando videt effectum suum certissime consecuturam. Et licet entitative sit minor illa, quæ alteri vel eidem alio tempore datur, attamen moraliter et ratione doni, est quid majus, quia utilior futura est, et ex præscientia majoris utilitatis, et ex intentione qua ex parte dantis confertur; unde, quando Deus eam confert, dicitur magis misereri, imo quandoque simpliciter misereri, ut docet D Augustin. (lib. 1 *ad Simplicianum*, q. 2), dicens: *Quod si vellet etiam ipsorum* (qui vocari non sentiunt) *misereri* (efficaciter), *posset ita vocare, quomodo illis aptum esset, ut et moverentur, et intelligerent, et sequerentur.*

5. Gratia efficax est in manu Dei medium certissimum et infallibile ad voluntates nostras quocumque voluerit flectendas, quia a scientia Dei infallibili habet infallibilitatem absolutam et metaphysicam; nam ex hypothesi quod Deus præviderit talem gratiam voluntatis consensum expressuram, absolute repugnat eam non exprimere talem consensum, quia absolute repugnat scientiam Dei falli; atqui gratia, quam absolute repugnat non exprimere voluntatis consensum, illum infert infallibiliter infallibilitate absoluta et metaphysica: ergo gratia efficax est in manu Dei medium certissimum et infallibile ad voluntates nostras quocumque voluerit flectendas.

Hinc si Deus velit infidelem ad fidem, vel peccatorem ad pœnitentiam, vel justum ad perseverantiam completam perducere, hoc favorabile decretum potest certissime exequi, gratias illas decernendo, quas videt conjungendas cum effectu, si darentur; hoc enim supposito, necesse est necessitate metaphysica gratias illas intentum a Deo habituras effectum.

Systema Congruistarum impugnatur.

Impugnatur 1. Gratiæ efficaciam repetere ab ejus virtute tamquam a causa, a qua effectus contingenter et libere egreditur, est eam repetere a consensu. Ergo systema Congruistarum iisdem subjacet inconvenientibus, quibus Molinisticum.—*Prob. ant.* Efficaciam gratiæ repetere ab ejus virtute, tanquam a causa, a qua effectus libere egreditur, est gratiam efficacem explicare per efficacitatem, ut est in actu secundo: ergo per consensum.

Impugnatur 2. In præsenti systemate, homo se discernit in negotio salutis; atqui homo non potest se discernere in negotio salutis. Ergo.—*Prob. maj.* 1.° Homo est, qui gratiam reddit efficacem consensu suo, quem non a gratia, sed a seipso habet; ergo. 2.° Si quis arma militi subministret in iis circumstantiis, in quibus eum prævidet strenue pugnaturum, majus quidem beneficium est, quam si eidem arma prebeat, quando ignave ea abjecturus prænoscitur. Attamen quia arma in quibuscumque circumstantiis ex seipsis indifferentia sunt, nec bonum sui usum præbent, semper ille, qui iisdem strenue usus est, discernit se ab alio, qui ea abjecit. Jam vero gratia, juxta Apostol. (*ad Ephes.* VI), est *armatura Dei, ut possimus stare adversus insidias diaboli*: si igitur sit in manu nostra instar gladii versatilis, ita ut bonus illius usus a nobis duntaxat sit, verum non erit quod ait Apost.: *Quis te discernit?*

Impugnatur 3. In hoc systemate nullum reperitur mysterium, nec gravis difficultas conciliandi libertatem hominis cum gratia efficaci; atqui in hoc S. Aug. non semel agnovit mysterium, et a SS. Patribus, juxta Molinam (in *Concord.*, q. 23, art. 4 et 5), *Unum ex difficillimis semper fuit judicatum, veram invenire rationem, et modum super cohærentia libertatis arbitrii cum gratia divina.* Ergo. *Major* patet: nullum enim libero arbitrio præjudicium

accedere potest ex ea gratia, quæ tota voluntatis nutui subjecta nulla alia ratione prævidetur efficax, quam quia voluntas prævidetur eam determinatura, et consensu suo efficacem redditura.

IMPUGNATUR 4. Efficacitas gratiæ directive petita a scientia media, perfectissimum et absolutissimum Dei dominium in voluntates destruit. Fieri enim potest in systemate scientiæ mediæ, ut in quibusdam circumstantiis Deus non possit hominis voluntatem ad nutum flectere. Ergo, etc.

IMPUGNATUR 5. *Ex inconvenientibus.* Est enim 1.° contra communem sensum fidelium, qui continuo Deum orant pro gratiæ suæ largitione: e contra, in systemate hoc, superfluæ forent hujusmodi orationes; nam, juxta Congruistas, ex una parte Deus cuilibet homini liberalissime, semper et ubique, gratiam suam confert; ex altera parte tota gratiæ efficacia ex solo voluntatis humanæ consensu pendet. 2.° Est contra experientiam. Videmus enim in iisdem omnino circumstantiis effectus sibi ipsis oppositos: dum ex duobus latronibus in cruce unus salvatur, alter damnatur. Videmus insuper aliquos in circumstantiis omnino incongruis converti, uti Paulum; aliquos e contra in circumstantiis longe congruissimis æternum deperdi, uti Judam proditorem.

Tandem apprime firmat hæc argumenta, illud S. Prosperi (in Carmine *De Ingratis*, cap. 15):

> At vero omnipotentem hominem cum gratia salvat
> Ipsa suum consummat opus; cui tempus agendi
> Semper adest, quæ gesta velit: nec moribus illi
> Fit mora, nec causis anceps suspenditur ullis.

§ II.

Systema eorum, qui intrinsecam gratiæ efficiam propugnant, sed eam diversimode explicant.

Nota. Theologi catholici, qui intrinsecam gratiæ efficaciam propuguant, in duas eunt vias, in illa explicanda, Thomistis affirmantibus ex parte Dei actionem seu præmotionem *physicam*; Augustinianis autem tantummodo *moralem*.

1. SYSTEMA THOMISTARUM.

Dicunt thomistæ: 1.° Omnis causa secunda a Deo tanquam causa prima in omni operatione sua, essentialiter seu ex natura sua, dependet, ita ut nec minimum quid boni agat, quin ab ipso moveatur, determinetur, atque actioni applicetur. Omnis siquidem causa secunda est ens ab alio: ens autem ab alio, sicut quoad suum esse, ita etiam quoad operari dependet ab ente a se, in quo ratio sufficiens tum possibilitatis, tum existentiæ omnium entium ab alio continetur.

2.° Ut hæc dependentia essentialis causæ secundæ a causa prima salvetur non sufficit quod causa secunda acceperit a causa prima potentiam, sed insuper requiritur ut causa prima una cum causa secunda producat ipsam operationem; nam sicut facultas agendi est ens ab alio, ita et ipsa actualis operatio.

3.° Ut Deus tanquam ens a se, sit vera causa operationis actualis humanæ, tanquam entis ab alio, non sufficit concursus simultaneus; hic enim non datur ad ipsam operationem, sed ad effectum. Itaque requiritur ut causa prima concurrat cum causa secunda concursu prævio et efficaci: *prævio*, cum detur ad ipsam operationem; *efficaci* cum debeat producere operationem. Præterea necesse est, ut concursus iste non solum sit *moralis*, verum et *physicus*; causa

enim secunda dependet a prima non solum in genere morali, sed etiam in genere physico. Inde nata sunt nomina illa in scholis famosa *præmotionis* seu *prædeterminationis physicæ*.

4.° Quoniam vero homo tanquam causa secunda, et ens ab alio, a causa prima seu ente a se, nempe non solum in ordine naturali, sed etiam, imo multo magis in ordine supernaturali dependet; hinc etiam in hoc ordine sublimiori motionem prævíam, physicam et efficacem ad omne opus supernaturale velut omnino necessariam admittunt.

Thomistæ ergo docent gratiæ efficaciam consistere in prædeterminatione physica, quæ, juxta illos, est prævia qualitas quædam transiens, seu motio quædam virtuosa et activa, causæ secundæ a Deo solo impressa antecedenter ad voluntatis actum, ad quem illam physice ita prædeterminat, ut repugnet omissio actus ad quem prædeterminatio datur, sicut repugnat actum illum, sive bonum, sive malum, poni absque illa prædeterminatione, quæ consequenter est per se et essentialiter connexa cum effectu ad quem datur, illumque infallibiliter et ex natura sua infert.

Dicitur 1.° *Prædeterminatio*, quia antecedit consensum voluntatis, *non prioritate durationis, seu temporis*, inquit Gonet (Disp. 6 *de Concord. libert. cum prædest.*), *sed duntaxat naturæ, seu causalitatis et dependentiæ*.

Dicitur 2.° *Physica*, addit Gonet, *non quod forma naturalis sit, sed quia ex propria essentia et ab intrinseco est efficax, independenter a quocumque creato consensu, quod est esse physicum theologice non philosophice*. Quod ut clarius intelligas.

Nota. Thomistas duplicem agnoscere gratiam.

Prima est sufficiens, seu excitans, in actibus supernaturalibus indeliberatis intellectus et voluntatis consistens, quæ præcise, et qua talis, dat tantum posse agere, ita ut voluntas nunquam sit consensum datura, nisi illi gratiæ Deus addat gratiam physice prædeterminantem, quæ natura antecedit consensum, atque ita voluntatem ad illum determinat, ut posita illa prædeterminatione, non possit voluntas in sensu composito dissentire (1), seu non possit cum tali gratia conjungere dissensum; ex quo concludunt necessariam et essentialem esse connexionem inter prædeterminationem et actum ad quem prædeterminatio datur. Cum ergo voluntas libere consentit, tria occurrunt:

1.° Gratia sufficiens, quæ dat posse velle et agere.

2.° Gratia efficax, quæ voluntatem ad consensum physice prædeterminat, datque velle et agere, cum sit motio applicans ad actum, ad quem gratia sufficiens excitabat.

---

(1) *Nota* cum Alvarez (lib. 2 *Respons.*, cap. 1, num. 34) sensum compositum non sic intelligi debere, quod videlicet, quando gratia efficax est in voluntate, non possit voluntas non agere actum illum ad quem determinatur, ablata vero motione possit non agere. Hic enim sensus confictus fuit a Calvino (et Jansenio)... sensus igitur legitimus illius propositionis: Homo præmotioni, non potest dissentire, in sensu composito acceptæ, est hæc duo simul esse incompossibilia, quod nimirum auxilium efficax ad consentiendum sit in homine, et homo dissentiat. Rem sic explicat Gonet: Efficaci Dei motione posita in voluntate, liberum arbitrium potest dissentire in sensu diviso, quia etiam, prout stat sub tali motione, semper retinet potentiam proximam et expeditam ad dissentiendum. Non potest tamen dissentire in sensu composito, quia cum talis motio inferat infallibiliter consensum, si ille sit in eodem instante temporis cum illa, nunquam potest componi cum actuali dissensu.

3.° Ipse consensus et gratia concomitans, sicque gratiam efficacem constituunt mediam inter gratiam sufficientem et effectum liberum, asseruntque eam afficere actum secundum, quatenus est reductio potentiæ voluntatis ab actu primo ad actum secundum, quæ proinde ab actu, quem vi sua efficit, sejungi non possit.

Hæc autem sententia sic probatur et impugnatur:

Sententia Thomistarum probatur.

PROBATUR 1.° *Ex Scriptura.* Esther 1: *Dominus rex omnipotens, in cujus ditione cuncta sunt posita, ita ut non sit, qui possit resistere voluntati ejus.* Illustris præcipue locus est Isaiæ x, ubi Deus asserit se movisse cor Sennacherib, regis Assyriorum, ut artifex suam securim, et manus baculum movet. Unde vocat eum, *virgam furoris sui et baculum*; ejusque superbiam inculpans ait: *Numquid gloriabitur securis contra eum, qui secat in ea? aut exaltabitur serra contra eum, a quo trahitur? Quomodo si elevetur virga contra elevantem se, et exaltetur baculus, qui utique lignum est.* —Prov. XXI: *Sicut divisiones aquarum, ita cor regis in manu Domini erit: quocumque voluerit, inclinabit illud.*—Jeremiæ, XXXI: *Converte me, et convertar; quia tu Dominus Deus meus.* Rom. III. *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*, qui, ut idem Apostolus dicit ad Philipp. II: *Operatur in nobis velle, et perficere.*

Mitto cætera loca, ut dum Scriptura dicit, *Deum operari omnia in omnibus*, ergo etiam operatur ipsum influxum ac cooperationem creaturæ, idque prævie; nam id per quod Deus operatur influxum creaturæ, debet prius esse, saltem natura, quam influxus creaturæ. Non autem dicit Deum operari omnia *cum omnibus*, sed *in omnibus*, ut significaret ipsa opera creaturæ non esse ab illa nisi per Deum applicata.

PROBATUR 2.° *Ex Ecclesiæ precibus.* Datur illa motio quam Ecclesia petit a Deo; atqui Ecclesia non petit a Deo concursum simultaneum, aut solam motionem moralem, sed etiam physicam et præviam, quæ scilicet active et efficaciter immutet voluntatem humanam. *Non concursum simultaneum*, quippe iste concursus sine miraculo deesse nequit, sed omnibus etiam non orantibus præsto est. *Non solam motionem moralem*, ut constat ex expressionibus quibus suas preces concipit. Nempe hæ sunt: "Ut Deus rebelles nostras ad se compe-"llat ire voluntates; ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat; ut appli-"cet cor nostrum bonis operibus; ut det nobis bonam voluntatem; ut convertat "et pertrahat nos ad se; ut auferat cor lapideum, et det nobis cor carneum, "seu docile; ut immutet voluntates nostras, easque inclinet ad bonum,, etc. Sed hæc omnia fieri nequeunt a motione morali, quæ nec immutat corda, nec bonam voluntatem subministrat, nec transfert nos a malo in bonum, nec facit nos ex nolentibus volentes, etc., sed solum suadet, invitat et allicit.

PROBATUR 3.° (1). Ex ipso consensu fidelium, qui dum aliquid boni egere, totum illud Deo veluti primo auctori cor nostrum applicanti attribuunt. Imo suam cooperationem fatentur esse munus divinæ voluntatis; ergo, ne falsa sit pia ista confessio, fatendum est Deum non modo suasorem esse bonorum operum, in quantum movet moraliter; nec solum cooperatorem, in quantum simultanee concurrit, sed etiam auctorem, in quantum active movet interius, et applicat corda nostra.

---

(1) Conf. *Philosophiam* Goudini.

PROBATUR 4.° Causæ secundæ non agunt nisi motæ et applicatæ a Deo, ut constat ex D. Thoma, philosophis et Patribus; atqui illa motio est physica et prævia. *Physica*, et non tantummodo moralis; motio enim illa dicitur physica, quæ est effectiva et per modum causæ agentis, cum econtra illa dicatur moralis et metaphorica, quæ est solum objectiva et per modum finis allicientis; atqui motio qua Deus universa movet, applicat ac vivificat, non est tantum objectiva et per modum finis allicientis, sed effectiva et per modum agentis, ut expresso habet D. Thomas, et constat ex eo quod illa motio sit propria Deo in quantum est primum agens, ac primus fons totius efficientiæ quæ est in rebus; ergo motio illa non est moralis et metaphorica, sed activa et physica. *Prævia*, quippe omnis causa est prior suo effectu, et omnis motio itidem prior suo termino. Sed actio creaturæ est effectus et terminus motionis illius divinæ, moventur enim a Deo creaturæ ad agendum; imo illa motio est ipsissima applicatio ad agendum, ut perpetuo inculcat S. Thomas.

PROBATUR 5.° Quod conjungit et applicat causam secundam ad suum effectum, præmovet illam: sed Deus conjungit et applicat omnes causas secundas ad agendum; ergo illas præmovet.—*Probatur major*: Nam præmotio nihil aliud est, quam applicatio conjungens causas secundas ad suos effectus. Neque enim ad id valet concursus simultaneus, ut qui nihil ponat in causa secunda, qua ex non operanti fiat operans.—*Minor* vero est axioma, quod D. Thomas refert ex lib. *de Causis*, 1 p., q. 36, art. 3.

PROBATUR 6.° Instrumentum non attingit effectum causæ principalis, nisi prius ab illa moveatur. Etenim instrumentum non agit, nisi subordinatum causæ principali, quæ utitur instrumento. Usus autem fit per applicationem ad agendum: ergo causa principalis, ut sibi subordinet instrumentum et utatur illo, debet illud applicare. Atqui creaturæ, dum agunt, attingunt effectum proprium Deo; etenim creatura dum agit, attingit rationem entis, quæ est effectus Dei proprius. *Attingit rationem entis*; nam ratio entis est transcendentaliter imbibita in omni effectu. *Attingit effectum Dei proprium*, nam causæ universalissimæ debet correspondere effectus universalissimus; effectus autem universalissimus est ratio entis, utpote transcendentalis. Ergo, etc.

PROBATUR 7.° Quod est indifferens ad utrumlibet, non agit nisi prius determinetur ab alio; sed ut plurimum causæ secundæ, præcipue voluntas humana, sunt indifferentes ad utrumlibet; ergo non agunt nisi prius determinentur ab aliquo, scilicet a causa prima, quæ sola potest determinare voluntatem.

PROBATUR 8.° Ille qui respicit finem ultimum universi, debet omnia præmovere et applicare ad suas operationes; etenim ille qui respicit finem ultimum, debet omnia dirigere ad illum finem, quod facere non potest, nisi applicando et præmovendo; atqui Deus respicit finem ultimum totius universi. Ergo, etc.

PROBATUR 9.° Ex dominio Dei super omnem creaturam. De ratione domini est aplicare res sibi subditas ad suas operationes, moraliter quidem, si solum habeat dominium morale; physice vero, si habeat dominium physicum; etenim actuale dominium consistit in usu rei, usus autem in applicatione rei ad operationem. Atqui Deus est supremus dominus, non solum moraliter, sed etiam physice. Ergo, etc.

PROBATUR 10.° Impossibile est ut creatura agat, nisi prius constituatur in ratione principii in actu secundo operativi; atqui non constituitur in tali ratione per solum concursum simultaneum, sed per præmotionem physicam. Ergo.—*Prob. major*. Quod non est de se activum nisi habitualiter et in actu primo, numquam aget, nisi constituatur in ratione principii actualis, ultimo

completi, et in actu secundo operativi; atqui facultates creaturarum non sunt activæ, nisi in actu primo et habitualiter. Constat 1.° quia creatura in nullo ordine sibi suam ultimam identificat actualitatem; id enim proprium est actus puri. 2.° Quia *operari* sequitur ad *esse*, ipsique proportionatur; atqui nulla creatura est suum *esse*; ergo etiam nulla creatura est suum *operari* in actu secundo.—*Prob. min.* 1.° Id quod non recipitur in causa secunda, non potest eam constituere in ratione principii in actu secundo operantis; atqui concursus simultaneus non recipitur in causa secunda, ut fatentur adversarii. 2.° Concursus simultaneus est de se indifferens et expectat cooperationem creaturæ; ergo non reddit illam in actu secundo operantem. 3.° Id per quod creatura constituitur in ratione principii actu operantis, est aliquid prævium ad cooperationem creaturæ; agens enim debet esse ultimo completum et actuatum in ordine principii activi, priusquam agat. Atqui concursus *simultaneus* non est *prævius*. 4.° Concursus simultaneus semper de se præsto est, et tamen creatura non semper operatur in actu secundo.

Systema Thomistarum impugnatur.

IMPUGNATUR 1.° In systemate prædeterminationis physicæ, gratia ex natura sua infallibilem et essentialem habet cum consensu voluntatis creatæ connexionem; atqui gratia efficax, qualis secundum fidei doctrinam admittenda est, non habet ex natura sua infallibilem et essentialem cum consensu voluntatis connexionem: ergo efficacia gratiæ non est repetenda ex prædeterminatione physica.—*Prop. min.* Gratia, cui potest humana voluntas dissentire, non habet ex natura sua infallibilem et essentialem cum consensu voluntatis connexionem; atqui gratiæ efficaci, qualis secundum fidei doctrinam admittenda est, humana voluntas potest dissentire, ut constat tum ex Scriptura: *Vocavi, et renuistis*; tum ex Concil. Trident. definiente: *Si quis dixerit liberum arbitrium hominis a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire si velit, anathema sit.* Ergo, etc.—*Minor* est de fide; itaque.

Prob. maj. Posse gratiæ dissentire, est posse cum gratia conjungere negationem actus ad quem datur; atqui cum gratia, quæ ex natura sua infallibilem et essentialem habet cum consensu voluntatis connexionem, non potest conjungi negatio actus ad quem datur. Ergo.

IMPUGNATUR 2.° Gratia physice prædeterminans videtur tollere libertatem. Ergo, etc. *Prob. ant.* Quod inducit necessitatem antecedentem et ineluctabilem, tollit libertatem; atqui talis videtur esse gratia physice prædeterminans. Ergo, etc. 1.° *Videtur inducere necessitatem antecedentem*; nam quod est independens ab exercitio libertatis, et ex virtute intrinseca infallibiliter est connexum cum voluntatis operatione, inducit necessitatem, quæ non provenit ex libertatis exercitio; atqui prædeterminatio physica est independens ab exercitio libertatis, et ex virtute sibi intrinseca infallibiliter est connexa cum voluntatis operatione. Ergo inducit necessitatem antecedentem. 2.° *Videtur inducere necessitatem ineluctabilem*; ineluctabilis enim est necessitas quæ tollit indifferentiam ad actum oppositum; atqui prædeterminatio physica tollit indifferentiam ad actum oppositum; nam physica prædeterminatio et indifferentia sunt duo contraria, quæ non possunt esse simul. Ergo, etc.

IMPUGNATUR 3.° Gratia efficax talis esse debet, ut cum ea salvetur dogma gratiæ vere sufficientis; atqui in systemate gratiæ physice prædeterminantis, non videtur salvari dogma gratiæ vere sufficientis. Ergo.

Prob. min. Gratia vere sufficiens, secundum omnes catholicos, potentiam confert ad agendum proximam, relativam atque omnino expeditam; atqui in systemate Thomistico non videtur dari talis gratia. Ergo.

Prob. min. Gratia, quæ prærequirit aliud superveniens auxilium, sine quo impossibile est ut actum exerat, proximam atque expeditam non confert potentiam ad agendum; atqui in systemate Thomistico, gratia sufficiens prærequirit aliud superveniens auxilium, nempe motionem physicam, sine quo impossibile est ut actum exerat. Ergo, etc.

2. Systema Augustinianorum.

I.—Homo etiam in ordine naturali nihil deliberate agit, nisi ex prævia quadam illustratione intellectus et motione voluntatis; ex prævia quidem illustratione quadam intellectus circa objectum actionis, cum ignoti sit nulla cupido: ex motione autem voluntaria, cum hæc sit facultas executrix illius, quod intellectus sibi ut agendum proponit. Et certe homo etiam in ordine naturali nihil agit sine ratione sufficiente; ratio porro sufficiens, cur hoc vel illud agat, nihil aliud est quam motivum quoddam quod intellectus ex parte objecti apprehendit, et prout apprehendit proponit voluntati; quæ si rationem boni in objecto reperit, in illud fertur, et quidem eo vehementius, quo copiosior ratio boni eidem ex parte objecti apparet. Nam sicut intellectus naturali propensione tendit in verum, et quo major perspicuitas veri elucet, eo magis ad illud impellitur; ita pariter voluntas nativa inclinatione prosequitur bonum, et quo major excessus boni proponitur, eo ardentius in illud tendit eoque delectatur.

II.—Tria igitur principia in qualibet actione humana, in quovis demum ordine vel statu illa consideretur, concurrunt; nimirum ex parte intellectus apprehensio objecti, ejusdemque propositio facta voluntati sub ratione boni vel mali; ex parte voluntatis amor, vel odium objecti, prout hoc vel ut bonum, vel ut malum ipsi repræsentatur; ac demum ex parte ejusdem voluntatis oritur ex objecti amore vel odio delectatio, vel tristitia, aliæque id genus passiones, uti timor, spes, desperatio, gaudium, ira, odium, et his similia. Utut autem plures hujusmodi passiones seu motiva quædam ad liberi arbitrii determinationem concurrant; nihilominus tamen singulæ passiones humanæ mentis ad solum amorem finaliter reducuntur. Sic enimvero timor est concussio animi ex apprehensione mali imminentis, per quod bonum quod possidetur, periculum subit, ne perdatur: spes bonum possibile præstolatur, sicut e contra desperatio est desponsio animi quoad consecutionem boni. Odium excitatur contra illos, qui boni nostri fruitionem impediunt; ira consurgit adversus eos, qui vel consecutioni boni obsistunt, vel ejus possesionem turbant. Quælibet igitur passio oritur ex amore boni, quod vel consequi, vel jam consecutum tuto possidere nitimur. Quod ipsimet Rhetores norunt, et expresse docet S. Thom. (1 2 p., q. 35), dicens: *Omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex prima causa.*

III.—Quantumvis autem omnes ac singulæ passiones animi ad amorem alicujus boni haud difficulter reduci possint, amor tamen non est id quod libertatem hominis ad operandum ultimate determinat, nisi objectum jam sit antea degustatum: sed delectatio ex amore proveniens est, quod consensum liberi arbitrii suaviter inducit. Inde est quod voluntas eo fortiori intensione ad objectum tendat, quo vehementiorem in illius possesione delectationem recipit. *Delectatio quippe*, uti S. Augustinus, (lib. 6 *de Musica*, cap. 2), ait, *quasi pondus est animæ; ubi enim erit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum, et ubi delecta-*

tio, ibi thesaurus. Sancto huic Doctori subscribit fidelis illius discipulus, Doctor Angelicus, qui, (1-2 p., q. 35), ita docet: *Intellectus divinus, qui est institutor, delectationes posuit, propter operationes. Delectatio itaque est principium determinativum liberi arbitrii in ordine naturali: id quod vel ex ipsius sensus intimi testimonio clare eruitur.*

IV.—Quod si vero principium determinativum liberi arbitrii in ordine naturali sit delectatio, etiam hæc ipsa erit principium determinativum in ordine supernaturali. Nam Deus per motionem supernaturalem, quo nomine intelligitur gratia, naturæ humanæ principia non destruit, sed potius perficit, eo vel maxime, quia per hanc motionem naturæ additur, quod noxa originalis aut abstulit, aut corrupit. Et sane cum in omni ordine et statu malum bono opponatur, ibi statuenda erit ratio determinativa libertatis nostræ relate ad meritum, ubi e contra sita est ratio tentationis relate ad culpam, uti S. Ambrosius, (*Enarr. de Paradis ad Sabin. in Exod.*, cap. 30), asserit, dicens: *Quoniam summum virtutis incentivum proposuit Deus futuræ benedictionis delectationem; idcirco vehemens quoque calcar erroris delectationem excogitavit diabolus.* Jam vero nemo ignorat, quod tentatio varia proponat illicia et oblectamenta, ut horum gustu seducat hominis voluntatem; igitur et gratia efficax, seu motio supernaturalis ad bonum, non aliter quam per sanctam delectationem liberum arbitrium ad operandum suaviter adducit.

V.—Igitur juxta Augustinianos, gratia actualis interior consistit in quadam sancta delectatione; hæc autem delectatio sancta vel talis est, ut effectum suum semper attingat, et tunc est gratia *efficax*: vel talis est, ut quamvis satis virium voluntati impertiat, ut vere et relative, remote et proxime possit opera supernaturalia elicere, tamen sine gratiæ efficacis adjutorio, numquam suum obtineat effectum, et tunc est gratia inefficax, seu *sufficiens*. De priori delectatione agitur hoc loco, non de posteriori.

VI.—Delectatio sancta, in qua Augustiniani efficaciam gratiæ reponunt, probabilius est delectatio præveniens, seu indeliberata; et ratio hujus resolutionis est: quia, cum gratia Christi ex natura sua ad vitam æternam adipiscendam ordinetur, hæcque collatæ gratiæ finis sit, finis autem agentis liberi mediis deliberatis obtineatur; necesse est gratiam esse principium omnium actionum deliberatarum supernaturalium. Sed principium omnium actionum seu motionum deliberatarum, non est motio deliberata; alioquin esset et non esset principium omnium motionum deliberatarum. Esset, uti supponitur; et simul non esset, eo quod non esset principium sui ipsius, utpote motionis deliberatæ: igitur gratia non consistit in motione deliberata.

VII.—Igitur delectatio victrix consistit in motione quadam indeliberata, seu præveniente; cum autem motio ista duplici munere gaudeat, nempe illustrandi intellectum et inspirandi, seu demulcendi voluntatem, quæri denuo posset, utrum gratia magis principaliter in illustratione intellectus, an vero potius in inspiratione voluntatis consistat. At sine omni dubio gratia, ejusque efficacia magis principaliter in delectatione seu inspiratione voluntatis, quam in illustratione intellectus consistit; nam ex dictis, delectatio est principium determinativum liberi arbitrii: delectatio autem magis propria voluntati est quam intellectui. Dein S. Augustinus gratiam efficacem sæpenumero "dilectionem et charitatem„ appellat; dilectio vero, uti et charitas, non intellectum, sed voluntatem respiciunt.

VIII.—Verum cum S. Augustinus delectationem sanctam, in qua efficaciam gratiæ reponit, non semel dilectionem, imo et charitatem appellet, novum exurgere dubium videtur: an S. Doctor nomine dilectionis, seu charitatis, sim-

pliciter intelligat boni cupiditatem, an vero tertiam virtutem Theologicam? Porro S. Augustinus, quando delectationem vocat dilectionem, aut charitatem, non tertiam virtutem Theologicam, sed simpliciter cupiditatem boni intelligit: qui enim fidei initium gratiæ adscribit, ac fidem dilectione priorem docet, is citra contradictionem nomine dilectionis nequit designare charitatem theologicam. At vero S. Doctor in suis contra Semipelagianos libris initium fidei ipsi gratiæ adscribit, ac fidem dilectione priorem docet in Psal. CXVII, ubi ait: *Ea sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Hæc autem necesse est, ut antecedat fides; ut unde ista, non ab istis incipiat illis: quoniam nullus operatur per dilectionem Dei, nisi prius credat in Deum.* Insuper si S. Augustinus dilectioni et delectationi suam notionem attribuit, hinc de mente ipsius citra temeritatem dubitare nequit; attribuit autem suam notionem designando cupiditatem boni: nam (lib. 2 *ad Bonifacium*, cap. 8), ita scribit: *Loquimur enim de boni cupiditate, quam si volunt a nobis incipere, a Deo perfici; videant quid respondeant Apostolo dicenti: Non quia idonei sumus cogitare*, etc.

X.—Augustiniani itaque systema suum paucis ita exponunt circa gratiam actualem interiorem.

1. Deus motione interna animæ intellectui lumen, et voluntati cupiditatem boni inspirat.

2. Hujus internæ motionis effectus est vitalis, seu indeliberata illuminatio et inspiratio in animo recepta.

3. Quod si ipsa indeliberata illuminatio et inspiratio talis sit, ut effectum suum obtineat, dicitur gratia *efficax*, seu delectatio victrix; si vero talis, ut quamvis voluntati satis virium impertiat, ut vere et relative, remote et proxime possit opera supernaturalia elicere, tamen sine gratiæ efficacis adjutorio, nunquam suum obtineat effectum, dicitur gratia *sufficiens*.

4. Effectus gratiæ efficacis, seu delectationis victricis est deliberata boni, ad quod excitati fuimus, prosecutio, cui per eamdem gratiam libere consentimus. Atque in hoc sensu vera sunt, et explicari debent verba illa Apostoli, quod nempe: *Deus in nobis operatur velle et perficere.*

X.—Hæc satis communia sunt Augustinianis. Quomodo vero ista delectatio sit victrix, inter eos multum controvertitur. Alii enim propugnant gratiam simpliciter et absolute victricem: alii gratiam relative et per gradus victricem. De his disserere nostrum non est.

Hæc autem sententia sic probatur et impugnatur.

Systema Augustinianorum probatur.

Quod efficacia gratiæ sit illi intrinseca, constat ex argumentis in gratiam Thomistici systematis ex sancta Scriptura depromptis. Quod vero intrinseca gratiæ efficacia consistat in delectatione victrici, sic probatur:

PROB. 1. *Ex S. Scriptura.* Canticorum I legitur: *Oleum effusum nomen tuum: ideo adolescentulæ dilexerunt te: trahe me post te, curremus in odorem unguentorum tuorum.* Hic Christi sponsa, nempe fidelis anima dicit, sponsum suum voluntates hominum suavitate sua, ac fragantia in sui amorem allicere. Similia plura leguntur in Psalmis: sic enim psalmo L, dicitur: *Redde mihi lætitiam salutaris tui.* Et psalmo LXXXV: *Lætetur cor meum, ut timeat nomen tuum.* Id ipsum clarius exprimitur Psalmo XX, ubi dicitur: *Desiderium cordis ejus tribuisti ei, et voluntate labiorum ejus non fraudasti eum, quoniam prævenisti eum in benedictionibus dulcedinis.* In quæ verba S. Augustinus, libro contra duas Epis-

tolas Pelagii, cap. IX, ita commentatur: *Benedictio dulcedinis* est *gratia Dei, qua fit, ut nos delectet et cupiamus, hoc est, ut amemus, quod præcipit.* Ergo juxta S. Scripturam, efficacia gratiæ, etc.

Confirmatur 1. Psalm. CXVIII, 66, ubi Vulgata nostra habet, *bonitatem, et disciplinam, et scientiam doce me*, Augustinus legit, *suavitatem, et eruditionem, et scientiam doce me*, scribitque: *Qui jam dixerat: Suavitatem fecisti cum servo tuo, quomodo dicit: Suavitatem doce me, nisi ut ei gratia Dei magis magisque innotescat, dulcedine bonitatis?* Ergo.

Confirmatur 2. Illa verba Psalmi LXXXVI, *Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum*, S. Augustinus ita exponit: *Suavis es, Domine; illa suavitate tua doce me justificationes tuas. Parasti in dulcedine tua pauperi Deus. Domine, prævenisti eum in benedictionibus dulcedinis. Quam dulcia faucibus meis eloquia tua! Narraverunt mihi injusti delectationes suas, sed non ut lex tua: condelector secundum interiorem hominem.* Ergo.

PROB. 2. *Ex S. Augustino*, cujus genuina mens vel ex solis paulo superius adductis testimoniis manifesta eruitur. Tractatu autem 26 *in Joannem*, illa verba Joannis VI: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*, hunc in modum exponit: *Noli cogitare te invitum trahi; trahitur animus ex amore. Si Poetæ dicere licuit*, Trahit sua quemque voluptas; *non necessitas, sed voluptas; non obligatio, sed delectatio; quanto magis, et fortius nos dicere debemus, trahi hominem ad Christum, qui delectatur justitia, delectatur sempiterna vita, quod totum Christus est.* Ergo, etc.

Confirmatur. Ex eodem, qui (lib. 2 de *Peccatorum merit.*, cap. 17), ait: *Ideo quisque nostrum bonum opus suspicere, agere, implere, nunc scit, nunc delectatur, nunc non delectatur; ut noverit, non suæ facultatis, sed divini muneris esse, quod sciat, vel quod delectetur.* Ergo, etc.

PROB. 3. *Ex S. Thoma*, 1-2 p., q. 28, art. 6: *Dicendum, quod omne agens agit propter aliquem finem: finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est, quod omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.*

PROB. 4. Oppositorum oppositæ sunt rationes; atqui quidquid mali agimus, agimus ex determinatione delectationis terrenæ. Ergo a contrario quidquid boni agimus, agimus ex determinatione delectationis cœlestis. *Subsumitur*: Atqui in eo efficacia gratiæ intrinseca consistit, quod nos ad agendum determinat, seu ex cujus determinatione agimus. Ergo.—*Major* est axioma commune tum a theologis, tum a philosophis acceptatum.—*Minor* probata est supra, num. 4, ubi systema Augustinianum expositum fuit; constat pariter ex testimonio sensus intimi, et manifeste traditur a S. Augustino tum alibi pluries, tum vel maxime serm. 6 *de Verb. Apost.*, ubi ait: *Quidquid mali in dictis vel in cogitationibus operamur, non provenit nisi ex mala cupiditate ex delectatione terrestri et carnali.* Ergo quidquid mali agimus, etc.

Confirmatur 1. In eo reponenda est intrinseca gratiæ efficacia, quod quoad actus bonos supernaturales habet sese per modum principii determinantis, et efficientis liberum nostrum consensum. Ergo. *Major* patet; nam in tantum gratia dicitur ab intrinseco efficax, in quantum determinat et efficit nostrum consensum, juxta illud: Apostoli *Deus est, qui in nobis operatur velle et perficere. Minor* etiam constat, tum ex analogia ordinis naturalis; tum ex allatis SS. Augustini et Thomæ, atque ipsius etiam S. Scripturæ testimoniis; tum demum ex solemni S. Augustini principio, vi cujus, *secundum illud, quod magis nos delectat, operemur, necesse est.* Ergo.

Confirmatur 2. Sicut intellectus est facultas cognoscitiva veri, ita voluntas

est facultas appetitiva boni. Ergo, sicut nulla potest esse operatio intellectus, nisi cognitio veri, sive affirmet, sive neget, ita nulla potest esse operatio voluntatis, nisi appetitio boni, sive oderit, sive tristetur, sive gaudeat, sive quidquid aliud agat. Atqui voluntas nec velle, nec appetere potest bonum, nisi proponatur ei ut conveniens, ipsique placeat, seu, quod idem est, delectet; ergo voluntas, ut velit bonum aliquod, necesse est, ut ei placeat, et placendo delectet. Ergo delectatio boni, sicut in ordine naturali, sic quoque in ordine supernaturali est ratio determinativa voluntatis ad agendum.

Systema Augustinianorum impugnatur.

Impugnatur 1.° Si intrinseca gratiæ efficacia consisteret in delectatione victrici, tunc homo nullum actum salutarem poneret, nisi ex prævia illa delectatione; atqui hoc non potest admitti. Ergo, etc.

Min. prob. Deus non semper movet hominem ad bonum per præviam illam delectationem, seu per inspirationem charitatis. Ergo nec homo semper agit ex motione illius.

Ant. prob. Deus etiam pœnarum timore, æternæ retributionis spe et aliis piis affectibus a charitate diversis animum movet, nam Psalmo CX, dicitur *Timor initium sapientiæ*; et tam S. Augustinus quam Concilium Tridentinum, sess. 6, cap. 6, timorem inter dona Spiritus Sancti recensent, eumque ad justificationem conducere docent. Præterea Psalmista Regius, Psalmo CXVIII, canit: *Inclinavi cor meum ad faciendas justificationes tuas in æternum, propter retributionem.* Ergo gratia, qua ad pœnitentiam provocamur, alia est a dilectione et delectatione.

Impugnatur 2. Illud systema pugnat in terminis. Ergo.

Prob. ant. Juxta illum systema, gratia efficax voluntatem ad consensum movet moraliter tantum, et tamen infallibiliter; atqui pugnat in terminis quod gratia voluntatem ad assensum moveat moraliter tantum, et tamen infallibiliter. Ergo.

Prob. min. Motio moralis est ea quæ, licet difficile, imo difficillime, tamen superari potest, ita ut citra contradictionem supponi possit illam interdum superari: contra, motio infallibilis ea est quæ nunquam superari potest, ita ut citra contradictionem supponi non possit illam aliquando superari; atqui aliquando posse superari, et nunquam posse superari, pugnat in terminis; ergo pugnat in terminis, quod gratia voluntatem ad assensum moveat moraliter tantum, et tamen infallibiliter.

Impugnatur 3. Illud systema male consulit, vel actus salutaris infallibilitati, vel actus ejusdem libertati. Ergo.

Prob. ant. Ut consulatur actus salutaris infallibilitati, gratia efficax debet certo, certitudine metaphysica, inferre futurum voluntatis consensum; e contra, ut consulatur actus ejusdem libertati, gratia efficax debet esse talis, cui voluntas dissentire possit, si velit; atqui illud systema illa duo conciliare non potest. Ergo.

Prob. min. Ut gratia efficax certo, certitudine metaphysica, inferat futurum voluntatis consensum, in systemate non supponente usum scientiæ conditionatorum, debet ejus efficacia necessario et essentialiter esse connexa cum futuro voluntatis consensu; contra, ut voluntas possit gratiæ efficaci dissentire, debet esse cum eodem consensu connexa tantum contingenter, ita ut sine illo esse possit; atqui impossibile est ut gratia sit essentialiter simul et contingenter connexa cum voluntatis consensu: ergo illud systema hæc duo non potest

conciliare: 1.° quod gratia efficax certo certitudine metaphysica inferat futurum voluntatis consensum; 2.° quod talis sit, ut ei voluntas dissentire possit, si velit. Ergo.

COROLLARIUM.

Præcipua systemata circa efficaciam gratiæ sunt ea, quæ a nobis allata et exposita fuerunt; etsi enim quidam Theologi aliam viam explicandi efficaciam gratiæ inierint, paucos tamen sectatores obtinuerunt. Hos inter Theologos eminet Thomassinus, vir doctissimus, Oratorii Domini Jesu presbyter, cui præiverat Josephus Avita, Dominicanus; docet:

1.° Unamquamque gratiæ motionem, sive sit illustratio mentis, sive terror, sive delectatio, ex natura sua non esse efficacem, nec semper effectum sortiri, quamvis sæpe contingat ut quis unica ejusmodi gratia excitatus, bonum actum eliciat, præsertim in facilioribus.

2.° Ineluctabilem gratiæ victricis vim reponit in multitudine, varietate et conspiratione auxiliorum interiorum exteriorumque, sive successive agant, ut in S. Augustino, sive simul, ut in Divo Paulo. Deus ejusmodi auxiliorum multitudine ac collectione, quoties vult, hominum voluntates convertere potest. Auxiliis illis moraliter inflectuntur hominum voluntates, sed non minus infallibiliter quam per physicam prædeterminationem.

3.° Singulis auxiliis resistere potest humana voluntas, non universis: quo ferme modo vir justus singula peccata venialia declinare potest, non omnia.

4.° Auxilia quæ conferuntur a Deo ad singulos actus, quæque infallibiliter non consequuntur effectum, dicuntur a Thomassino sufficientia. Auxiliorum vero aggregatum, quo Deus certo ac infallibiliter efficit ut homo convertatur aut perseveret, est gratia efficax perseverantiæ aut conversionis.

5.° Usum scientiæ mediæ explodit Thomassinus, vultque Deum scientia simplicis intelligentiæ, qua possibilia gratiæque virtutem novit, decretis suis condendis satis dirigi.

6.° Decreta divina more Thomistarum ordinat.

Opinatur Thomistarum et Molinistarum difficultates explanasse; Molinistarum quidem, quia, juxta eum, supremum Dei dominium integrum et incolume in illa sententia servatur, cum Deus gratiarum congerie obstinatissimos animos flectere valeat; Thomistarum, quia, cum singulis gratiis consensum homo possit denegare, facile intelligitur liber.

Porro hæc sententia rejicitur ab omnibus; ratio est, quia:

1.° Thomassinus Thomistarum difficultates adversus gratiæ versatilis defensores solvendas habet. Quæcumque enim a Thomistis proponuntur, ut præmotionis physicæ ad singulos actus necessitas ostendatur, Thomassino explananda sunt; nam, juxta Thomistas, numquam agimus sine præmotione physica, alioquin læderetur supremum Dei dominium; at vero, si Thomassino fides, sæpe contingit ut sine gratiarum aggregato et cum sola gratia versatili in actum erumpamus.

Præterea, quæcumque de medio in quo Deus futura prænoscit, Congruistis objiciuntur, a Thomassino diluenda sunt; cum enim in ejus sententia Deus nec videat creaturarum actus in præmotione physica quam respuit auctor ille, nec in collectione gratiarum, sine qua, juxta eumdem scriptorem, plures existunt actus sive naturales, sive supernaturales, oportet, quidquid dixerit de scientia media conditionatorum, quocumque nomine illam appellaverit, oportet, inquam,

ut ad illius usum pro nonnullis actibus ipse recurrat. Si Deus illa scientia in suis decretis non dirigitur, igitur in systemate Thomassini, cum gratiam aliquam cuidam largiri decernit, ignorat quem effectum sortitura sit, ac proinde cæco modo ac futurorum eventuum nescius agit; quod absurdum est, non minus quam impium.

2.° Gratiarum versatilium defensores Thomassino jure objiciunt voluntatem humanam, in ipsius systemate, non magis esse liberam, quam sub physicæ præmotionis imperio; nam, inquiunt, nullum est instans in quo Deus hominum corda flectere et ad se trahere non valeat; sed Deus, juxta Thomassinum, illud operatur per collectionem gratiarum; igitur unico instanti gratiarum collectio agit in hominem et ipsius conversionem operatur; et revera Thomassinus admittit S. Paulum et multos alios per cogeriem gratiarum vim simul exerentium fuisse ad Deum conversos: atqui tamen repugnat ut tota gratiarum collectio simul et unico instanti suum effectum exerat, alioquin homo eo instanti impulsu gratiæ necessitaretur, cum non magis possit, juxta Thomasinum, gratiarum collectioni resistere, quam omnia peccata venialia declinare; quod quidem ultimum impossibile prorsus unanimi ore Theologi profitentur.

Et vero illa collectio gratiarum seu postrema gratia cui quodam instanti cedit humana voluntas, vel necessario importat consensum, vel certo, essentialiter et infallibiliter tantum, nulla imposita necessitate, vel fit efficax ex consensu. Primum est hæreticum. Si secundum, tunc gratia Thomassini non differt a gratia ex natura sua efficaci Augustinianorum. Si tertium, non differt a gratia versatili; quocumque igitur ex latere sese vertat Thomassinus, non potest aliorum systematum ambages aut difficultates declinare.

Ex his omnibus systematibus, quodnam sit eligendum, nobis disserere non est. Dicimus tantum cum S. Aug.: *Quare isti sic, illi aliter, atque alii aliter diversis et innumeralibus modis vocentur, aut reformentur, absit ut dicamus judicium luti esse, sed figuli* (1).

---

(1) Quæ dicuntur in hac appendice XXIX, ad verbum transcripta sunt ex opere; THOME EX CHARMES *Theologia universa adaucta annotationibus et additionibus, opera* F. A. ALBRAND, *Superioris seminarii Parisiensis Missionum ad exteros.*—Parisiis, apud Ludovicum Vives, 1861.—Habentur autem tom. III. Tract. de Gratia, dist. 1, cap. II, qu. 2, art. 2. Quæ quidem pro tyronibus abunde sufficiunt, ut summatim videant scholarum opiniones. Hodie vero theologus hisce concertationibus, ut olim, vacare non debet: sed qualibet opinione libenter uti, prout necessitas fidelium, aut indoles inimicorum exigat.—Vide etiam in tomo I hujus operis, app. III, IV et IX.

QUÆSTIO CXII.

DE CAUSA GRATIÆ.—(In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causa gratiæ.

Et circa hoc quæruntur quinque: 1.° Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ.—2.° Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii.—3.° Utrum talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam.—4.° Utrum gratia sit æqualis in omnibus.—5.° Utrum aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS I.

Utrum solus Deus sit causa gratiæ (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim Joan. I, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*: sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta: ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam, quam sacramenta veteris legis solum significabant: sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa: ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea, secundum Dionysium (De Cœl. Hier. cap. 3 et 4): *Angeli purgant et illuminant et perficiunt et angelos inferiores, et etiam homines.* sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam: ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed contra est, quod Psalm. LXXXIII, 12, dicitur: *Gratiam et gloriam dabit Dominus* (1).

Respondeo dicendum, quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod humanitas Christi est sicut *quoddam organum Divinitatis ejus*, ut Damascenus dicit (Orthod. fid. lib. III, cap. 15). Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propria

---

(1) De his etiam supra, quæst. CIX, art. 7 corp. et part. III, quæst. LXII, art. 1 corp. et art. 2 ad 2, et *Sent.* II, dist. 16, art. 4. et IV, dist. 14, quæst, II, art. 2, et *De Ver.* quæst. XXVII, art. 3, et *Ep.* III, lect. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Cum gratia omnem naturæ creatæ facultatem excedat, eo quod nihil aliud sit quam participatio quædam divinæ naturæ quæ omnem aliam naturam excedit, a nullo nisi a Deo causari potest.*)

Agitur de causa efficiente et principali gratiæ. Hunc articulum sic explicat Sylvius.—I. Finis ultimus totius gratiæ est Deus; non ultimus est gloria Christi, et vita æterna ejus cui datur gratia.—II. Gratiæ quæ hominibus confertur causa materialis, est, vel essentia animæ, quemadmodum qu. CX, art. 4, diximus, vel secundum alios voluntas. Loquimur autem de causa materiali in qua sive de subjecto. Quod si de

virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum, quod sicut in ipsa persona Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam, virtute divina principaliter operante; ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur a Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritus Sancti in sacramentis operantis, secundum illud Joan. III, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad tertium dicendum, quod angelus purgat, illuminat, et perficit angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Unde Dionysius dicit (De Cœl. Hierarch. a med.), quod hujusmodi purgatio et illuminatio et perfectio nihil est aliud quam divinæ scientiæ assumptio.

---

causa materiali ex qua sit quæstio, certum est gratiæ nullam esse materiam ex quo vel componatur, eum sit simplex qualitas, vel naturaliter educatur, cum sit supernaturalis.—III. Formalis causa gratiæ nulla est, eo quod ipsa non aliud sit quam forma quædam spiritualis, et supernaturalis; formæ autem simplicis non sit aliqua forma.—IV. Exemplaris causa nostræ gratiæ primaria est Deus, secundaria Christus. Probatur prius, quia justitia, sanctitas, et alia hujusmodi quæ in nobis sunt per participationem, sunt essentialiter in Deo.—V. Causa principalis efficiens gratiæ est solus Deus: ideoque in sacris litteris dicitur, *quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? Nonne tu qui solus es? Job.* XIV, *Unus est Deus qui justificat circumcisionem ex fide, et præputium per fidem,* (Rom. III, 30).—VI. Causa efficiens gratiæ, sed instrumentalis, sunt humanitas Christi; et Ecclesiæ sacramenta.—VII. Causa ministerialis, atque ita quodam etiam modo instrumentalis nostræ gratiæ, sunt Angeli et homines; Angeli quidem subministrando illuminationes et illustrationes ad hoc adjuvantes ut ad gratiam perveniamus vel in ea perseveremus. Homines autem non solum instruendo et orando ac impetrando suut nobis causa gratiæ, verum etiam applicando signa efficacia, hoc est, sacramenta ministrando.—VIII. Causa meritoria nostræ gratiæ et quidem totius sive habitualis, sive actualis, est Christus Dominus: ut habetur in Concil. Trid. sess. 6, cap. 7.

ARTICULUS II.

Utrum requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur aliqua præparatio sive dispositio ad gratiam ex parte hominis. Quia, ut Apostolus dicit Rom. IV, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*: sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem: ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam: sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum et cædis in discipulos Domini*, ut dicitur Act. XI, 1: ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Præterea, agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materia, cum nec ipsam materiam requirat; sicut in creatione apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur *nova creatura*, Galat. ult.: sed so-

---

(1) De his etiam infra, quæst. CXIII, art. 3 corp. et 7 corp. et 2-2, quæst. XXIV, art. 10 ad 3, et *Sent*, IV, dist. 17, art. 2, quæst. I et II, et art. 3, quæst. I, et *Hebr.* XII, lect. 3.

lus Deus, qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est (art. præc.): ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est, quod dicitur Amos, IV, 12: *Præparare in occursum Dei tui, Israel;* et I. Reg. VII, 3 dicitur: *Præparate corda vestra Domino* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. CXI, art. 2), gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum. Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ

---

(1) (CONCLUSIO. *Ad gratiam, ut quoddam habituale donum animæ est, aliqua ex parte hominis præparatio necessaria est, sic enim forma quædam est, quæ nonnisi in materia disposita esse potest: non autem ut gratia auxilium Dei animam ad bonum moventis denotat; sic enim quæcumque præparatio in homine esse potest, ad illud moventis Dei auxilium sequitur.)*

Ad gratiam actualem nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præveniens divinum auxilium, quia quæcumque dispositio ad bonum potest esse in homine, ea est ex actuali gratia Dei illum moventis ad bonum: ergo gratia actualis omnem dispositionem prævenit, ac per consequens nulla dispositio potest ipsam Dei actualem gratiam prævenire. Fides enim catholica docet gratiam esse *omnino gratuitam*, seu hominem per solas naturæ vires non posse sese ad justificationem præparare, ut infra in appendice de gratuitate gratiæ videbimus.—Ad gratiam vero habitualem requiritur dispositio aliqua in adultis, ut aperte in pluribus locis Sac. Scripturæ habetur. Dicitur enim I Regum, VII,: *Præparate corda vestra Domino, et servite illi soli.* Et Proverb. XVI,: *Hominis est animam præparare.* Item Ecclesiastici II,: *Qui timent Dominum, præparabunt corda sua:* et alibi passim in omnibus locis in quibus homines excitantur ut *sese convertant ad Dominum.* Ideo S. Augustinus in sermone 15, de verbis Apostoli, ait: *Qui fecit te sine te, non te justificat sine te... fecit nescientem, justificat scientem.* Quam doctrinam sic luculenter expressit Concilium Tridentinum, sess. VI, cap. 5: "Declarat præterea, ipsius justificationis "exordium in adultis a Dei per Chris- "tum Jesum præveniente gratia sumen- "dum esse, hoc est, ab ejus vocatione, "qua, nullis eorum existentibus meritis, "vocantur; ut qui per peccata a Deo "aversi erant, per ejus excitantem "atque adjuvantem gratiam ad conver- "tendum se ad suam ipsorum justifica- "tionem, eidem gratiæ libere assentien- "do et cooperando, disponantur; ita ut, "tangente Deo cor hominis per Spiritus "Sancti illuminationem, neque homo "ipse nihil omnino agat, inspirationem "illam recipiens, *quippe qui illam et ab- "jicere potest*, neque tamen sine gratia "Dei movere se ad justitiam coram illo "libera sua voluntate possit: unde in "Sacris litteris cum dicitur, (Zach. I, 3, "Jœl, II, 12), *Convertimini ad me, et "convertar ad vos*, libertatis nostræ ad- "monemur: Cum respondemus (Thren. "v. 21); *Converte nos, Domine, ad te, et "convertemur;* Dei nos gratia præveniri "profitemur.„—Et postea in eadem sessione, cap. 6 prosequitur: "Dispo- "nuntur autem ad ipsam justitiam, "dum excitati divina gratia et adjuti, "fidem ex auditu concipientes, libere "moventur in Deum, credentes vera "esse quæ divinitus revelata et promis- "sa sunt, atque illud in primis, a Deo "justificari impium per gratiam ejus, "per redemptionem quæ est in Christo "Jesu; et dum peccatores se esse inte- "lligentes, a divinæ justitiæ timore, quo "utiliter concutiuntur, ad consideran- "dam Dei misericordiam se convertен- "do, in spem eriguntur, fidentes Deum "sibi propter Christum propitium fore, "illumque tanquam omnis justitiæ fon- "tem diligere incipiunt; ac propterea "moventur adversus peccata per odium "aliquod et detestationem..... etc.„ Denique adversus novatores hunc canonem edidit (can. 9): *Si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi; anathema sit.*

præparatio, quia nulla forma potest esse nisi in materia disposita. Sed si loquamur de gratia secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præveniens divinum auxilium; sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, secundum illud Proverb. XVI, 1: *Hominis est præparare animum*, et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis præparari, et a Domino gressus hominis dirigi.

Ad primum ergo dicendum, quod præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsa infusione gratiæ; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est a Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia, ut infra dicetur (qu. CXIV, art. 2).

Ad secundum dicendum, quod cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat. Dicitur enim Eccli. XI, 23: *Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem.* Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum; et talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfecte movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundum illud Joan. VI, 45: *Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me.* Et ita contingit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor ejus a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum, quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandæ, in ipsa re causet et materiam et dispositionem debitam ad formam; et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

ARTICULUS III.

Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. Quia super illud Rom. III: *Justitia Dei manifestata est*, dicit Glossa: *Deus recipit eum qui ad se confugit; aliter esset in eo iniquitas:* sed impossibile est in Deo iniquitatem esse: ergo est impossibile quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit: ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. de Casu Diaboli, (cap. 3), quod *ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit:* sed, remota causa, necesse est removeri effectum: ergo, si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea, *bonum est communi-*

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 17, quæst. I, art. 2, quæst. III, per tot. et quæst. II, art. 5, quæst. I corp. et dist. 20, quæst. I, art. 1, quæst. I corp.

cativum sui, ut patet per Dionysium, cap. 4, de Div. Nom.: sed bonum gratiæ est melius quam bonum naturæ: cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quod multo magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed contra est, quod homo comparatur ad Deum sicut lutum ad figulum, secundum illud Jerem. XVIII, 6: *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu mea:* sed lutum non ex necessitate accipit formam a figulo, quantumcumque sit præparatum: ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam a Deo, quantumcumque se præparet (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. præc.). præparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente, a libero autem arbitrio sicut a moto. Potest igitur præparatio dupliciter considerari: uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio, et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ. Alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente, et tunc habet necessitatem ad id quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis; quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in lib. de Prædest. Sanct. quod *per beneficia Dei certissime liberantur quicumque liberantur.* Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan. VI, 45: *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.*

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati; quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit. Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad secundum dicendum, quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis; sed collationis gratiæ prima causa est a Deo, secundum illud Oseæ XIII, 9: *Perditio tua ex te, Israel, tantummodo in me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

---

(1) (Conclusio. *Hominis, quod in se est facientis, præparationem ad gratiam, infusio gratiæ necessario sive infallibiliter sequitur, prout ipsa præparatio a movente Deo est, cujus intentio deficere non potest: non autem prout est actus liberi arbitrii, cujus facultatem gratia excedit.)*

Indispositio creaturæ non se habet pariformiter ad positionem hujus effectus, scilicet gratiæ, et ad remotionem ejus. Respectu enim remotionis gratiæ, est causa, quoniam indispositio nostra causat quod gratia non detur nobis: respectu autem positionis gratiæ, non est causa, quoniam remotio indispositionis, imo et dispositio ipsa, non est causa cur gratia detur nobis, sed tantum est conditio *sine qua non.* Nam gratia non dabitur nobis unquam, nisi dispositio ad recipiendam illam nobis insit: quamvis dispositio ipsa non sit causa gratiæ, sed solus Deus, Conditio autem *sine qua non,* sic se habet, quod, remota ea, removetur necessario id quod, posita ea, ut plurimum sequebatur ad eam. Igitur conditio *sine qua non,* partim assimilatur causæ veræ, inquantum remota ea, removetur de necessitate id quod ad positionem ejus sequi solebat: partim discordat a causa vera, inquantum scilicet, posita ea, non ponitur de necessitate, quod sequi putabatur.—Vide app. XXXI in fine hujus quæstionis.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit major in uno quam in alio (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit major in uno quam in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divina, ut dictum est (qu. CX, art. 1): sed Sap. VI, 8, dicitur: *Pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter est illi cura de omnibus:* ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

2. Præterea, ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt magis et minus: sed gratia in summo dicitur, quia conjungit ultimo fini: ergo non recipit magis et minus: non est ergo major in uno quam in alio.

3. Præterea, gratia est vita animæ, ut supra dictum est (qu. CX, art. 1 et 4): sed vivere non dicitur secundum magis et minus: ergo etiam neque gratia.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. IV, 7: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi:* quod autem mensurate datur, non omnibus æqualiter datur: ergo non omnes æqualem gratiam habent (2).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (qu. LII, art. 1 et 2), habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel

---

(1) De his etiam supra, quæst. LXVI, art. 2 ad 1, et 2-2, quæst. IV, art. 4 ad 3.

(2) (CONCLUSIO. *Gratia gratum faciens major in uno quam in alio est, non ex parte finis (quælibet enim gratia unit cor immediate ultimo fini), sed ex parte subjecti magis dispositi: quia scilicet pleniorem majoremque gratiam accipit homo magis præparatus).*

Juxta Protestantium errores, justitia formalis, qua justificamur, est ipsa justitia Christi, per fidem apprehensa, nobisque extrinsece imputata. Cum igitur hæc justitia Christi sit prorsus immutabilis, incrementi ullius aut decrementi incapax, fit ut eadem in omnibus prorsus æquali ratione seu mensura inveniatur. Præterea cum doceant, nullas dispositiones ad eam apprehendendam requiri prætér fidem, consequitur, bona opera quæ inter dispositiones a nobis recensentur, nullam vim in justificationem exercere, sive ut illam adipiscamur, sive ut illam jam adeptam conservemus et augeamus. His principiis innixus Lutherus dixit, homines nec in accepta gratia crescere, nec unum alio sanctiorem esse posse; imo blasphemavit, quod "omnes christiani æque "magni sumus, sicut Mater Dei, et æque "sancti sicut ipsa„.—Doctrina vero catholica est, gratiam sanctificantem non esse æqualem in omnibus, et augeri posse per bona opera, ut docet Concilium Tridentinum, sess. VI, cap. 7 dicens: *Vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam, secundum mensuram quam Spiritus Sanctus partitur singulis, prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.* Et deinde cap. 10: *Justificati... euntes de virtute in virtutem renovantur... et per observationem mandatorum Dei et Ecclesiæ, in ipsa justitia per Christi gratiam accepta, cooperante fide bonis operibus, crescunt, atque magis justificantur, sicut scriptum est: Qui justus est, justificetur adhuc:* quod etiam sub anathemate sancivit ibidem canone 24. —Et quidem Scripturæ passim nobis exhibent justos proficientes in sanctitate, ut Prov. IV, 18: *Justorum semita, quasi lux splendens, procedit et crescit usque ad perfectum diem.* Et Apostolus II Cor. IX, 10: *Deus,* inquit, *augebit incrementa frugum justitiæ vestræ.* In aliis locis constanter docent charitatem in diverso gradu in hominibus justis reperiri, ut Luc. VII, 47: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum: cui autem minus dimittitur, minus diligit:* et Joan. XXI, 15, Christus Petrum interrogat: *Diligis me plus his?* Quod etiam confirmatur ex illis locis, quæ ostendunt varietatem dari præmiorum et coronarum: quæ quidem præmiorum diversa distributio varium meritorum gradum supponit, ideoque inæqualitatem justitiæ. Ratio theologica Sti Thomæ perspicua est in textu, tum ex parte subjecti, tum ex parte ipsius Dei.

objecti, secundum quod dicitur una virtus alia nobilior inquantum ad majus bonum ordinatur; alia vero ex parte subjecti, quod magis vel minus participat habitum inhærentem. Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor; quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus. Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectius illustratur a lumine gratiæ quam alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam præparat, pleniorem gratiam accipit. Sed ex hac parte potest non accipi prima ratio hujus diversitatis; quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi inquantum liberum arbitrium ejus præparatur a Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suæ gratiæ dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. Unde Apostolus Ephes IV, 12, postquam dixerat: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, enumeratis diversis gratiis subjungit: *Ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod cura divina dupliciter considerari potest: uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis; et secundum hoc æqualiter se habet hujus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divina cura proveniunt; et secundum hoc invenitur inæqualitas, inquantum scilicet Deus sua cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ; non enim potest gratia secundum hoc major esse quod ad majus bonum ordinet, sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis, secundum participationem subjecti et in ipsa gratia et in finali gloria.

Ad tertium dicendum, quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit magis et minus; sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis, vel minus habere.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit scire se habere gratiam (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in anima per sui essentiam: sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in anima per sui essentiam, ut patet per Augustinum (super Genes. ad litt. lib. XII, cap. 31): ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia: sed qui a Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud Sap. VII, 17; *Dominus dedit mihi horum quæ sunt veram scientiam:* ergo pari ratione qui accipit gratiam a Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quam tenebra, quia secundum Apostolum Ephes. V, 13, *omne quod manifestatur, lumen est:* sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui

---

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 16, quæst. I, art. 1 ad 5, et IV, dist. 21, quæst. II, art. 2 corp.

habet peccatum; ergo multo magis gratia, quæ est spirituale lumen.

4. Præterea, Apostolus dicit I Corinth. II, 12: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus quæ a Deo donata sunt nobis:* sed gratia est primum donum Dei: ergo homo, qui accipit gratiam per Spiritum Sanctum, per eumdem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea Genes. XXII, 12, ex persona Domini dicitur ad Abraham: *Nunc cognovi quod timeas Dominum*, id est, *cognoscere te feci.* Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratia: ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est, quod dicitur Eccles. IX, 1, quod *nemo scit utrum sit dignus odio vel amore*: sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore: ergo nullus potest scire utrum habeat gratiam gratum facientem (1).

Respondeo dicendum, quod tripliciter aliquid cognosci potest: uno modo per revelationem, et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est, II Corinth. XII, 9: *Sufficit tibi gratia mea.* Alio modo homo cognoscit aliquid per seipsum, et hoc certitudinaliter, et sic nullus potest scire se habere gratiam: certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se

---

(1) (Conclusio. *Tametsi signis et conjecturis, inquantum scilicet homo nullius sibi conscius peccati mortalis percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, scire aliquo modo quis possit se habere gratiam; tamen id certo, nisi ei reveletur, scire non potest.*

Juxta Protestantium placita, in hominis justificatione Deus solus activus est, homo autem, cujus liberum arbitrium, ut ajunt, per peccatum originale extinctum fuit, mere passive se habet. Deus vero in ipsorum systemate excitat in homine, quem justificare intendit, fidem in promissam propter Christi merita remissionem peccatorum, et ex hoc inferunt hominem, qui hanc misericordiæ divinæ operationem in se experitur, omnino certum esse posse, et debere, quod a Deo justificatus sit. Et Lutherus docuit, quemlibet de sua justificatione ita certum esse posse, sicut de aliis articulis fidei. Addebant præterea hominem teneri habere certitudinem fidei de sua justificatione: imo hac certitudine justificari vel formaliter vel instrumentaliter. Qui errores in Concilio Tridentino, sess. VI, cap. 9, damnati sunt: *Sicut nemo pius*, inquit, *de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet, sic quilibet, dum seipsum, suamque infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* Postea vero anathemate percellit errorem Novatorum dicentium hominem non solum posse, sed etiam debere fidei certitudinem habere de propria justificatione, docens can. 13: *Si quis dixerit, omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque nulla hæsitatione propriæ infirmitatis, et indispositionis, peccata sibi esse remissa: anathema sit.* Et can. 14: *Si quis dixerit, hominem a peccatis absolvi ac justificari, ex eo quod se absolvi ac justificari certo credat; aut neminem vere esse justificatum, nisi qui credat se esse justificatum; et hac sola fide absolutionem et justificationem perfici anathema sit.* Quod in pluribus Sac. Scripturæ locis aperte docetur, ut Eccli, IX, 1: *Nescit homo utrum amore, an odio dignus sit.* Et Prov XX, 9; *Quis potest dicere; mundum est cor meum, purus sum a peccato?* Patres constanter et unanimi consensu idem docent, quorum testimonia videri possunt apud Bellarminum, et Bulsano.

habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job, XXXVI, 26: *Ecce Deus magnus, vincens scientiam nostram*: et ideo ejus præsentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job, IX, 2: *Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrum ipse habeat gratiam, secundum illud I. Corinth. IV, 3; *Sed neque meipsum judico... Qui autem judicat me, Dominus est.* Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa, et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, inquantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. II, 17: *Vincenti dabo manna absconditum..., quod nemo novit, nisi qui accipit;* quia scilicet ille qui accipit (1) per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit. Ista tamen cognitio imperfecta est; unde Apostolus dicit I Corinth. IV, 3: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*: quia ut dicitur Psalm. XVIII, 13: *Delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ sunt per essentiam sui in anima, cognoscuntur experimentali cognitione, inquantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum, quod de ratione scientiæ est quod, homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam, et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectus, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratia et charitate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum, quod peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud I. Timoth. ult. 16: *Lucem habitat inaccessibilem.*

Ad quartum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe, quæ certissime cognoscimus per fidem, licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possimus ea promereri. Vel potest dici, quod loquitur de notitia privilegiata, quæ est per revelationem: unde subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum.*

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Abrahæ dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere. Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

---

(1) Ita cum Mss. editi passim. Quidam, *qui accipit gratiam*. Cod. Alcan. utroque loco pro *accipit*, habet *accepit*.

APPENDIX XXX.

(In 1-2, ad quæst. cxii.)

De gratuitate gratiæ.

Communis fuit error Pelagianis ac Semipelagianis, gratiam juxta merita dari quæ ex libero arbitrio oriantur. In eo tamen a se invicem discedebant, —1.°, quod scilicet Pelagiani contenderent opera liberi arbitrii meritum constituere proprie dictum, seu *de condigno;* Semipelagiani autem tantum *de congruo* merita illa esse autumarent:—2.°, quod illi merita exigerent ad habendam gratiam, qua *facilius* ac *melius* operarentur homines ea instructi; isti admitterent gratiam ex meritis de congruo profluentem tamquam *necessariam* ad bene operandum:—3.°, quod juxta illos *semper* gratia secundum merita retribueretur, juxta istos *non semper*, sed in hypothesi quod adessent, Deus his moveretur ad gratiam conferendam:—4.° quod demum illi in quibusvis operibus, sive ante sive post acceptam fidem, censuerint præcedere bonam hominis voluntatem, cui subsequeretur gratia; isti bonam voluntatem existimaverint solum præcedere initium fidei ac salutis. Ex his autem meritis gratiam præcedentibus, tam Pelagiani quam Semipelagiani eruebant electionem ac prædestinationem ad gratiam et ad gloriam non ex solo Dei beneplacito pendere, sed ex his ipsis meritis naturalibus, existentibus aut saltem prævisis: ac hominem propria industria ac labore *se discernere* a perditionis massa, juxta Pelagianos; aut saltem *se posse discernere*, juxta Semipelagianos. Ad hos errores convellendos totus incubuit S. Augustinus adstruendo adversus utrosque gratuitam prædestinationem ad gratiam, ac propterea ad gloriam: cum juxta catholicam doctrinam nulla opera naturalia possint habere rationem meriti, quo Deus quacumque ratione permoveatur ad gratiam suam conferendam. Igitur adversus illos hæc propositio statuitur:

PROP. *Gratia est omnino gratuita, seu nulla opera ordinis naturalis possunt mereri gratiam sive de condigno sive de congruo.*

Dicitur *ordinis naturalis*, id est, opera quæ neque quoad substantiam, neque quoad modum supernaturalia sint: nam opera supernaturalis ordinis, sive a justo sive a peccatore eliciantur, possunt gratiam actualem *de congruo* mereri, vel ad obtinendam conversionem, vel ad perseverandum in bono.— Dicitur etiam *neque de condigno neque de congruo*, opera naturalia moralis honestatis posse gratiam mereri, ad excludendam quamlibet *positivam* dispositionem, quæ se teneat, ex parte nostra et vim habeat movendi Deum ad primam gratiam nobis conferendam, ita ut præveniatur Dei electio. Nulla enim admitti potest dispositio in homine, quæ per modum *causæ moralis* vel conditionis *positivæ* certam cum gratia recipienda connexionem habeat. *Negativa* tamen dispositio admittitur, quæ non est nisi remotio obicis gratiæ, et appellari etiam potest aptitudo quædam negativa ad gratiam recipiendam: sicut vas, postquam evacuatum fuerit, dicitur aptum evasisse ad recipiendum liquorem.

Hoc sensu exposita propositio de fide est, ut patet ex Concilio Diospoli-

tano, cap. 7, ubi Pelagius compulsus est confiteri *gratiam Dei non dari secundum merita nostra:* et iterum in Concilio Arausicano II, cap. 6: *Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, conantibus, laborantibus, petentibus, quærentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem ut credamus.... et aut humilitati, aut obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adjutorium.... resistit Apostolo dicenti: Quid habes, quod non accepisti? et; Gratiâ Dei sum id quod sum.* Et apertius etiam, cap. 18: *Nullis meritis gratiam prævenientibus, debetur merces bonis operibus, si fiant; sed gratia, quæ non debetur, præcedit ut fiant.*

Sane Scripturæ docent Deum priorem esse ad nos diligendum, ut I Joan. IV, 19: *Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos.* Et Rom. XI, 35, Paulus absolute interrogat: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?*: quin potius Isai LXV, 1. dicitur: *Inventus sum a non quærentibus me, palam apparui iis, qui me non interrogabant.* Tum I Cor. IV, 7 scribit Apostolus: *Quis te discernit? quid autem habes, quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* "Quo præcipue testimonio, ait S. Augustinus, in lib. de "Prædest. Sanct. cap. 3, etiam ipse convictus sum, cum similiter errarem, "putans fidem qua in Deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse "in nobis.„ Quapropter Rom. IX, 16, concludit: *Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Dixi, *concludit*, siquidem gratuita vocatio ad gratiam est argumentum totius partis dogmaticæ epistolæ ad Romanos.

Neque alius umquam fuit Ecclesiæ sensus, ut patet ex ejus agendi ratione adversus novitates Pelagianorum et Semipelagianorum:vix enim Ecclesia eas persensit, dum statim exhorruit atque damnavit in tot conciliis, quæ per id tempus celebrata fuerunt, et quorum canones paulo ante recensuimus. Quare S. Augustinus Enarrat. in Psalm. XXX, n. 6, sic perstringebat gratiæ adversarios: *Quare gratia? quia gratis datur. Quare gratis datur? quia merita tua non præcesserunt, sed beneficia Dei te prævenerunt. Illi ergo gloria, qui nos liberat.* Et in Enarrat. II in Psalm. LXX, n. 1: *Si propterea gratia est, quia gratis est, nihil tuum præcessit, ut acciperes. Nam si aliqua bona opera tua præcesserunt, pretium accepisti, non gratis: pretium autem quod nobis debetur, supplicium est. Quod ergo liberamur, non nostris meritis, sed illius gratia est.* Et alibi passim; præsertim in libro de Prædest. Sanctorum, et de Dono perseverantiæ, in quibus ex professo hanc doctrinam de gratuita electione ac prædestinatione ad gratiam tuetur.

Ex allatis autem S. Augustini verbis, et illud constat quod diximus, scilicet in adversariorum sententia destrui ipsam gratiæ ideam, quæ omnem respuit meriti cujuscumque præcedentis rationem, nec cum eo componi potest: si enim gratia, non est ex merito; alioquin non gratia, sed merces esset, ut ipse Apostolus (Rom. IV) adstruit. Addi præterea debet principium meriti non posse cadere sub meritum, sed necessario ad illud prærequiri. Principium enim meriti est ipsa gratia actualis ad opus salutare efficiendum: ergo notio meriti jam gratiam prærequirit, ut patet ex iis quæ de necessitate gratiæ ad actus salutares ostendimus. Denique absurdum est asserere opere ordinis naturalis quempiam posse mereri id, quod est ordinis supernaturalis, cujusmodi est gratia. (Perrone).

APPENDIX XXXI.

(AD 1-2 QUÆST. CXII, ART. 3.)

SENSUS THEOLOGICI EFFATI: «FACIENTI QUOD EST IN SE, DEUS NON DENEGAT GRATIAM.»

Plures hujus axiomatis interpretationes dantur, aliæ aperte falsæ, aliæ minus accuratæ, quas breviter exponere oportet, ut deinde verus sensus appareat.

Primo, ut per illud significetur quod homo solis naturæ viribus servare possit totam legem naturæ: quod si fecerit, Deus illa ipsius bonitate provocatus, procurabit ut ad gratiam justificationis perveniat. Hic sensus omnino est Pelagianus; cum aperte contineat gratiam dari secundum nostra merita.

Secundus sensus esse potest, ut significetur hominem, sive sit fidelis sive infidelis, et sive prius bene vixerit sive male, posse suis naturalibus viribus aspirare ad gratiam, eam desiderando et invocando; ac Deum sic invocanti seu desideranti gratiam impertiturum. Et hic sensus etiam est Pelagianus, disertis verbis condemnatus in Conc. Arausic. can. 3. et aliquod seqq.

Tertius sensus est, homini totum id quod per sua naturalia potest, ex solis naturæ viribus facienti, Deum certissime seu infallibiliter daturum vel gratiam justificantem vel auxilium speciale quo ad eam perducatur. Sed et hic sensus a veritate est alienus: Ex eo namque sequitur illud Pelagianum, gratiam secundum merita nostra dari, quandoquidem ea quæ per solas naturæ vires ponitur facere is, cui deinde gratia infallibiliter donatur, aliquam habeant rationem præparationis seu meriti generaliter dicti; eaque ex solo homine, et non ex gratia.

Quartus sensus esse potest, homini per solas naturæ vires facienti quod in se est, non ponenti obicem per peccata legi naturæ opposita, Deum infallibiliter dare gratiam. Sed huic sensui obstat in primis ipsa phrasis; aliud namque et plus est, hominem facere quod in se est, quam non ponere obicem: quamvis enim ille qui obicem ponit non faciat quod in se est, non tamen qui obicem non ponit, continuo dici potest facere quod in se est, cum ad istud satis sit quod homo negative se habeat, ad illud vero requiratur quod positive quippiam agat. Unde infantes et amentes non ponunt obicem, nec tamen dicuntur facere quod in se est. Secundo quod juxta eum sensum, sequerentur ea absurda quæ ad sensum tertium dicta sunt, videlicet; hominem posse in se gloriari, ac seipsum discernere, dicendo, per vires meas naturales non posui obicem, et sic me potius quam alium Deus illuminavit, et ad justitiam perduxit, et alia similia. Tertio: sic facere quod in se est, vel juvat ad gratiam consequendam, vel non juvat. Si juvat, ergo gratia datur ex meritis, ex iis quæ ad ejus consecutionem juvant. Si non juvat, ergo non est dicendum quod ita facienti quod in se est, Deus infallibiliter dabit gratiam: quæ enim infallibilitas alicujus formæ introducendæ haberi potest ex ea re, quæ ad istam formam nihil juvat? Hunc proinde sensum plane rejiciunt, Vasquez, Tannerus, Wigers, et alii.

Quintus sensus est, homini facienti quod in sua potestate est cum adjutorio gratiæ Dei ipsum moventis, Deum dare gratiam ulteriorem, ut gratiam

justificantem, vel ejus augmentum, aut fidem explicitam et perfectam, si antea solum habeat implicitam et imperfectam: atque hoc demum sensu vera omninoque recipienda est prædicta sententia: et sic eam exponit S. Thom. in præsenti articulo tertio: (Sylvius).

Et hæc sententia præferri debet. Nam 1.° in hoc systemate perfecte defenditur gratuitas gratiæ, ejusque donatio unice refunditur in solam Dei voluntatem, juxta illud Prosperi lib. 1 de vocatione Gent. c. 18. *Omnibus ergo hominibus.... causa percipiendæ gratiæ voluntas Dei est, apud quam ratio electionis abscondita est.*—2.°, pro dignitate commendatur sollicita Dei *providentia* prævenientis omnes homines, illisque parans gratiam sufficientem, eamque supernaturalem.—3.°, Retinetur doctrinæ pariformitas, atque sicut ad gratiam justificantem non requiruntur, aut sufficiunt opera naturæ præambula, sic nec ad fidei gratiam aut alterius operis ardui.—4.°, Securius cavetur periculum *Semipelagianismi;* quia hic nulla ratione cognoscitur misericordia Dei conferri vigilantibus, petentibus, orantibus, aut quærentibus sine gratiæ auxilio: nullo modo dicitur Deus spectare voluntatem humanam: plane nihil conducere ad salutem intelliguntur opera naturalia, etc.

Quovis alio modo effatum intelligas, vel opus naturale erit meritum de condigno, aut de congruo ipsius gratiæ, vel erit Deo motivum, aut regula, aut occasio, aut conditio, ad cujus positionem Deus movebitur ad conferendam gratiam, sicque erit aliquo modo dispositio ad illam, quod impugnatum manet. Præterea juxta hunc sensum clarius et facilius intelliguntur testimonia Sacræ Scripturæ de voluntate Dei salvandi omnes, de morte Christi pro omnibus, aliisque ejusmodi veritatibus: servatur major ac debita gratiæ acceptio: Patrum et Concilium littera ac sensus communior retinetur.

APPENDIX XXXII.

(IN 1-2 QUÆST. CXII)

DE GRATIÆ DISTRIBUTIONE.

Ut ea quæ dicta sunt plenius intelligantur, opportunum videtur doctrinam de gratiæ distributione breviter exponere, ad convellendas versutias Jansenistarum.

Notandum est autem hic non agi de distributione gratiæ efficacis, cum nemo sit qui contendat hanc omnibus dari, sed solum de distributione gratiæ proxime aut remote sufficientis, quæ nempe veram, completam, ac relate ad præsentes subjecti circumstantias bene operandi facultatem tribuat. Nec agitur de sola *oblatione*, sed de reali gratiæ *collatione*. Nec agitur, utrum omni tempore et momento singulis hominibus detur gratia sufficiens, sed tantum pro loco et tempore opportuno, præcipue cum urget præceptum, dum pulsat tentatio, etc. etc. Quibus notatis, sic proceditur.

PROP. I. *Justis omnibus, præsertim vero volentibus et conantibus, urgente præcepto, datur a Deo gratia vere ac relative sufficiens ad servanda omnia præcepta.*

Est de fide adversus Jansenium cujus propositio I; *Aliqua Dei præcepta*, etc. damnata est ut *hæretica*.

Probatur ex Scriptura I Cor. X, 13: *Fidelis Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet cum tentatione proventum, ut possitis sustinere.* Hæc autem vera non essent, nisi Deus justis præsto esset gratia sua, urgente præcepto. Item Eccli. XV, 16: *Si volueris mandata servare, conservabunt se.*

Ex Patribus unum adducimus Augustinum, qui Enarrat. in Psalm. XXXIX, n. 27, sic ait: *Te jam justum ex fide viventem negliget, deseret, dimittet? Imo vero et hic fovet, et hic adjuvat, et hic necessaria subministrat, et noxia resecat.... Dominus curam habet tui, securus esto.... Nusquam tibi deest; tu illi noli deesse, tu tibi noli deesse.*

Quare concilium Arausicanum II, cap. 25 sic loquitur: *Hoc secundum fidem catholicam credimus, quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quæ ad salutem animæ pertinent, possint et debeant si fideliter laborare voluerint, adimplere.* Hoc vero, quomodo nisi per gratiam? Clarius adhuc Tridentinum hanc fidem adstruit, sess. VI, can. 18: *Si quis dixerit Dei præcepta homini etiam justificato et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit.* Jure proinde Innocentius X allatam superius Jansenii propositionem jam anathemate damnatam declaravit; quamvis Janseniani clament nihil commune esse inter errorem a Tridentino canone in Novatoribus proscriptum et Jansenii propositionem.

OBJICIUNT. S. Petrus, quamvis justus, caruit gratia, urgente præcepto, ut Patres docent.—Respondetur. Et Petrus erat ex justis humilibus volentibus et conantibus, ut supponitur in propositione Jansenii: *Nego*: Erat ex iis qui nimium propriis viribus, constantiæ ac firmitati suæ confidunt; *Conc.* Talem autem Petrum fuisse, tum ex Scriptura, tum ex ipsis Patribus, qui objiciuntur, abunde constat: extra causam igitur S. Petri exemplum affertur. *Quis enim dubitaverit*, ait S. Agustinus, in lib. de Unitate Eccl. cap. 9, *quod Petrus, si voluisset, ter Dominum non negasset?* Scilicet, juxta S. Doctorem, derelictus est Petrus ob mentis suæ tumorem et præsumptionem; nec tamen ita derelictus ut gratia orationis fuerit destitutus, qua potuisset gratiam tentationi vincendæ sufficientem impetrare.

PROP. II. *Deus omnibus fidelibus peccatoribus, etiam obduratis et obcæcatis, gratias vere sufficientes confert, quibus possint tum peccata præcavere, tum a peccatis resipiscere.*

Prima pars est de fide, ut patet ex citato can. 25 Concilii Arausicani II: secunda pars, de obduratis et obcæcatis, est *certa*, ut ex Scriptura et Traditione ostenditur.

Est autem *obduratio* ea *voluntatis* dispostiio, qua cor ex consuetudine peccandi et gratiis resistendi, fit velut lapideum, adeo ut vix aut ne vix quidem moveatur sive remorsu conscientiæ, sive minis divinæ justitiæ, sive invitatione misericordiæ. Obduratio hæc non excludit necessario fidem. *Obcæcatio* est dispositio *intellectus*, quæ tum ex neglectu instructionis, tum ex lectione vel auditione falsitatis, accedente ut plurimum corruptione cordis, oritur; quaque fides extinguitur, et intellectus ita obscuratur, ut respectu veritatum religionis fiat velut crystallum opacum, non percipiens, atque intelligere non valens ea quæ sunt Spiritus Dei.

Utraque pars probatur ex Scriptura. Nam Ezech. XXXIII, 11: *Vigo ego, dicit Dominus Deus; nolo mortem impii, sed ut convertatur impius a via sua et vivat, Convertimini, convertimini a viis vestris pessimis, et quare moriemini,*

domus Israel? Peccator autem non potest se convertere sine gratia Dei. Etiam Act. VII, 51: *Dura cervice, et incircumcisis cordibus et auribus, vos semper Spiritui Sancto resistitis,* id est, gratiæ, quam illis dat. Et Sap. XII, 20, de Chananæis scelestissimis et obduratis dicitur: *Si inimicos servorum tuorum et debitos morti cum tanta cruciasti attentione, dans tempus et locum per quæ possent mutari a malitia, cum quanta diligentia judicasti filios suos?*

Eamdem doctrinam tradunt Patres passim, peccatores invitando ad pœnitentiam. Nec aliud docent Concilia: inter quæ Lateran. IV, cap. *Firmiter,* nullam exceptionem apponens, inquit: *Si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram pœnitentiam semper potest reparari.* Et similiter Tridentinum indefinite et generaliter loquens, sess. VI, cap. 14: *Qui vero exciderunt, rursus justificari poterunt, cum, excitante Deo, gratiam* (habitualem) *recuperare procuraverint.* At in adversarium sententia hoc falsum esset: deficiente enim omni gratia, impossibile est quempiam reparari posse per veram pœnitentiam: supponunt igitur hæc Concilia gratiam numquam homini, quamdiu vivit, penitus deesse.

Ratio theologica multiplex hanc doctrinam ostendit. 1.° Juxta Sanctos Patres excæcatio hujus vitæ numquam est completa, et absoluta: esset porro consummata si deponi non posset, potentia vera et relativa per gratiam sufficientem.—2.° Nullus, homo, quantumcumque peccator, in hac vita desperare debet, sed *tenetur* sperare salutem, ita ut reus gravissimi delicti efficiatur salutem desperando, urgente præsertim præcepto conversionis in articlo mortis, ut omnes docent.—3.° Deus impossiblia non jubet, et tamen jubet peccatores obduratos et excæcatos resipiscere: cum ergo hæc resipiscentia sit impossibilis sine gratia, Deus ipsis eam confert.—4.° Idem probatur ex sincera Dei voluntate salvandi omnes, et ex morte Christi pro omnibus.

PROP. III. *Infidelibus omnibus, etiam negativis, datur pro loco et tempore gratia sufficiens ad salutem.*

Est *certa,* adversus Jansenistas, et paucos theologos catholicos.

Veritas enunciata eruitur ex damnatione hujus propositionis ab Alexandro VIII: *Pagani, Judæi, hæretici, aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum, adeoque hinc recte inferes in illis esse voluntatem nudam et inermem, sine omni gratia sufficienti.* Proscriptæ pariter fuerunt a Clemente XI sequentes proposit. Quesnelli, nempe 26: *Nullæ dantur gratiæ, nisi per fidem:* et 27: *Fides est prima gratia et fons omnium gratiarum.* Quod argumentum eo magis urget, quod damnatæ fuerint hæ propositiones Quesnelli in sensu auctoris.

Probatur ex celebri testimonio Apostoli I ad Timoth. II, 1: *Obsecro igitur primum... orationes fieri pro omnibus. Hoc enim bonum est, et acceptum coram salvatore nostro Deo, qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire. Unus enim Deus, unus et mediator Dei et hominum homo Christus Jesus, qui dedit redemptionem semetipsum pro omnibus.* Et quidem, ut dicitur de Verbo divino, Joan. I, 9: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

Probatur speciatim de infidelibus *positivis.* Etenim isti infideles peccant, actum fidei ad quem per gratiam sollicitantur, non eliciendo: non autem peccasent, si hujusce actus eliciendi ne remotam quidem potentiam haberent.

Probatur etiam de infidelibus negativis. Nam gratia positive sufficiens ipsis non denegatur a Deo, si 1.° ea certissime confertur omnibus infidelibus nega-

tivis, qui obicem gratiæ tollunt, id est, abstinent a peccatis contra naturalem legem; et si 2.° obicem tollere *tenentur* et *possunt*. Atqui utrumque constat. Nam *ad primum quod attinet*, si infidelibus obicem gratiæ tollentibus Deus gratiam denegaret, jam non haberet voluntatem seriam eos salvandi: quum per ipsum solum, non autem ipsorum culpa staret, quominus salvarentur. Præterea S. Thomas idem docet tum alibi, tum maxime *De veritate, quæst.* 14.ª quæ agit de Fide, art. 11 ad 1m: *Si aliquis taliter nutritus* (id est, in silvis vel inter bruta animalia) *ductum rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime tenendum est, quod ei Deus...* aliquomodo, etiam miraculose, si opus foret, necessaria ad fidem suppeditaret.—*Ad secundum vero quod attinet*, infideles negativos *teneri* a peccatis contra legem naturalem abstinere, nemo profecto negabit, eos porro abstinere *posse*, probatur, tum ex eo, quod alias ne tenerentur quidem, cum nemo peccet in iis quæ vitare non potest, et Deus impossibilia non jubeat;—tum ex eo, quod aliter non possent obicem gratiæ removere: jam vero, cum Deus serio velit eos salvare, debet efficere ut possint obicem removere ergo.

PROP. IV. *Infantibus absque Baptismo decedentibus Deus, quantum ex se est, sufficientia præparavit media salutis.*

Propositio est *inter Theologos disputata*; nos eam defendimus, ut argumentis fundatam non spernendis, et sensui christiano valde consentaneam.

De infantibus agitur, qui vel hominum culpa, vel solo naturæ cursu, sic e vita excidunt, ut Baptismi beneficium non assequantur.—Hos dicimus non a Deo neglectos fuisse; Deumque ipsis providisse *media salutis quantum est ex se*, licet ex parte creaturarum fuerit impedimentum, quominus illa media applicarentur.—*Sufficientia*, quæ scilicet proxime vel remote talia sint.

PROB. I PARS. Præparavit media. *Omnes homines vult salvos fieri*, I Tim, II, 4; ergo et hos infantes vult salvos fieri, et quidem serio; ergo et iis gratias præparavit ad quas jus quoddam remotum habent.—*Pro omnibus mortuus est Christus*, II Cor. v, 15: ergo et pro his infantibus, quibus proinde gratias acquisivit, quas vi promissionis divinæ et meritorum Christi infallibiliter accipient, nisi naturæ cursu vel hominum culpa impediantur.

II PARS. Sufficienter præparavit, si tanquam provisor universalis constituit medium universale, per se sufficiens omnibus, et applicabile omnibus qui juxta naturæ cursum applicationis hujus capaces sunt. Atqui ita est: ergo.—Quid enim amplius Deus facere potuit, aut quid præterea ab eo postules, nisi ipsam naturam ejusque cursum mutandum velis?

Confirmatur et declaratur exemplo. Ille dominus redemptioni servi sui, apud Saracenos captivi, satis providisse censeretur, qui pretium redemptionis mitteret per famulum, licet hic in itinere moreretur; similiter Deus providisse infantibus, licet hi absque Baptismo decedant, et circa salutem eorum providentiæ suæ satisfecisse existimandus est, hoc ipso, quod medium per se sufficiens, ut explicatum est, constituit, etc. (Schouppe) (1).

---

(1) Vide quæ diximus in I p. qu. XIX, append. VII. (Tom. I, pag. 232, et seq.)

QUÆSTIO CXIII.

DE EFFECTIBUS GRATIÆ.—(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ; et primo de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; secundo de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Circa primum quæruntur decem: 1.° Quid sit justificatio impii.—2.° Utrum ad eam requiratur gratiæ infusio.—3.° Utrum ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii.—4.° Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei.—5.° Utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum.—6.° Utrum præmissis sit connumeranda remissio peccatorum.—7.° Utrum in justificatione impii sit ordo temporis aut sit subito. 8.° De naturali ordine eorum quæ ad justificationem concurrunt.—9.° Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei.—10.° Utrum justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS I.

Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet (qu. LXXI, art. 1): sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam: non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in II de Anima, (text. 49): sed remissio peccatorum præcipue fit per fidem, secundum illud (Act. XV, 9): *Fide purificans corda eorum*, et per charitatem, secundum illud (Proverb. X, 12): *Universa delicta operit charitas*: magis ergo remissio peccatorum debuit denominari a fide, vel a charitate, quam a justitia.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio; vocatur enim qui distat; distat autem aliquis a Deo per peccatum: sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud Rom. VIII, 30; *Quos vocavit, hos et justificavit*: ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est, quod Rom. VIII, super illud, *Quos vocavit, hos et justificavit*, dicit Glossa interl., *remissione peccatorum*: ergo remissio peccatorum est justificatio (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 6 ad 1, et *Sent.* IV, dist. 17, quæst I, art. 1, quæst. I, et *De Ver.* quæst. XXVIII, art. 1.

(1) (Conclusio. *Ea justificatio quæ fit per modum simplicis mutationis, non est remissio peccatorum, sed solum justitiæ acquisitio. Quæ vero dicitur impii justificatio, de qua hic solum sermo est, cum per modum motus de contrario in contrarium fiat, est remissio peccatorum cum acquisitione justitiæ.*

Justificatio, si nomen spectes, quatuor modis in Scripturis usurpatur: 1.° pro lege, seu mandatis divinis, ut Psalm. CXVIII; *Justificationes tuas custodiam.*—2.° pro acquisitione justitiæ, ut I Cor. VI, 11; *Abluti estis, sanctificati estis, justificati estis.*—3.° pro incremento justitiæ, ut Apoc. XXII, 11; *Qui justus est, justificetur adhuc.*—4.° demum pro declaratione externa justitiæ modo forensi, cum judex aliquem declarat justum et insontem criminis, de quo accusatus fuerat. Protestantes contendunt hunc postremum tantum sensum hujus vocis esse, cum sermo est in Scriptura de justificatione peccatoris. Nos vero eam

Respondeo dicendum, quod justificatio passive accepta importat motum ad justitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod importat ordinem rectum in ipso actu hominis; et secundum hoc justitia ponitur virtus quædam, sive sit particularis justitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in V Eth. (cap. 1). Alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus ibid, (cap. ult.), *justitiam metaphorice dictam*. Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter: uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam; et hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam a Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem justitiam. Alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium; et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli Rom. IV, 5: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei*. Et quia motus denominatur magis a termino *ad quem*, quam a termino *a quo*, ideo hujusmodi trasmutatio, qua aliquis transmutatur a statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen a termino *ad quem*, et vocatur *justificatio impii*.

Ad primum ergo dicendum, quod omne peccatum, secundum quod importat quamdam inordinationem mentis non subditæ Deo, *injustitia* potest dici, prædictæ justitiæ contraria, secundum illud I Joan. III; *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas;* et secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur *justificatio*.

Ad secundum dicendum, quod fides et charitas dicunt ordinem specialem

---

sensu proprio et stricto sumimus, quatenus *active* inspecta, est operatio supernaturalis in anima, qua homo per infusam gratiam in statu justitiæ ac sanctitatis constituitur: seu quod idem est, justificatio consistit in interiori animæ renovatione, per inhærentem ipsi gratiam, ob Christi Salvatoris nostri merita. Igitur in justificatione impii peccata non solum teguntur, aut extrincese condonantur, sed vere remittuntur et prorsus delentur. Et hoc est de fide, ut patet ex Conc. Tridentino, sessione VI, can. 5: *Si quis per Jesu Christi Domini nostri gratiam quæ in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi aut non imputari; anathema sit*. Ubi licet Concilium loquatur de peccato originali, idem intelligendum est de peccatis actualibus, cum ratio sit eadem. Quæ veritas apertissime constat in Sacra Scriptura, quæ ut sapienter observat Bellarminus, (De Justif. lib. II, cap. 7.), "utitur "omni genere vocabulorum, quæ excogitari poterant ad veram peccati remissionem significandam, ut si quis de "industria quærat vocabula, quibus perspicue declaret peccatum aliquod vere "tolli et aboleri, non possit aliquod reperire, quod ipsa divina Scriptura antea non occupaverit.„ Dicuntur enim peccata tolli, deleri, auferri, transferri, purgari, mundari, exhauriri, longissime removeri, etc., etc.

mentis humanæ ad Deum, secundum intellectum vel affectum, sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; et ideo magis denominatur hujusmodi transmutatio a justitia quam a charitate vel fide.

Ad tertium dicendum, quod vocatio refertur ad auxilium Dei interius moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum; quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ARTICULUS II.

Utrum ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quod perducatur ad alterum, si contraria sint mediata: sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata; est enim medius status innocentiæ, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam: ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quod perducatur ad gratiam.

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione divina, secundum illud Psal. XXXI, 2; *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum:* sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est (qu. CX, art. 1): ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, nullus subjicitur simul duobus contrariis: sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas: ergo qui subjicitur peccato prodigalitatis, non simul subjicitur peccato illiberalitatis; potest tamen contingere quod prius ei subjiciebatur: ergo peccando vitio prodigalitatis liberatur a peccato illiberalitatis; et sic remittitur aliquod peccatum sine gratia.

Sed contra est, quod dicitur Rom. III, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius* (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 17, quæst. I, art. 3, quæst. I, et *De Ver.* quæst. XVIII, art. 8.

(1) (CONCLUSIO. *Quum justitiæ Dei repugnet pœnam dimittere vigente culpa, nullius autem hominis qualis modo nascitur, reatus pœnæ absque gratia tolli queat; ad culpæ quoque hominis qualis modo nascitur, remissionem, gratiæ infusionem requiri manifestum est.)*

Justitia, qua justi nominamur et sumus, nobis vere et intrinsece inhæret, et non tantum extrinsece nobis imputatur, ut de fide patet in hac definitione Conc. Tridentini, sess. VI, can. 11; *Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et charitate quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur, atque illis inhæreat, aut etiam gratiam, qua justificamur, esse tantum favorem Dei: anathema sit.* Scriptura et Patres hanc veritatem luculenter docent, ut Rom. V, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.* Et in I Cor. VI, 11, Apostolus enumeratis delictis quæ excludunt a regno Dei, prosequitur: *Et hæc quidem fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed justificati estis in nomine Domini nostri Jesu Christi et in Spiritu Dei nostri:* et alibi passim. Ex Patribus sufficit Augustinum audire, qui in lib. de Spiritu et littera, cap. 32 hæc habet: *Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua ipse nos diligit, sed qua nos facit dilectores suos; sicut justitia Dei, qua justi ejus munere efficimur, et Domini salus, qua nos salvos facit, et fides Jesu Christi qua nos fideles facit.* Ratio theologica Sti Thomæ ex intima rei natura desumitur; nam in præsenti statu nullum datur medium inter dilectionem Dei et ejus odium, quod generat peccatum impediendo effectum dilectionis divinæ: ergo sublato peccato necessario reviviscit effectus istius dilectionis. Etenim amor Dei efficit et producit bonitatem in objecto, quod diligit.

Respondeo dicendum, quod homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet (qu. LXXI, art. 6). Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quod animus offensi pacatur offendenti. Et ideo secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quod Deus nobis pacatur; quæ quidem pax consistit in dilectione qua Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actus divini, est æterna et immutabilis, sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interrumpitur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, qua homo fit dignus vita æterna, a qua peccatum mortale excludit: et ideo non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod plus requiritur ad hoc quod offendenti remittatur offensa, quam ad hoc quod simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quod unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat: sed si eum offendat, quod ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ; et ideo licet homo, antequam peccet, potuerit esse sine gratia et sine culpa, tamen post peccatum non potest esse sine culpa, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum, ut supra dictum est (qu. CX, art. 1), ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur; quod enim alicui non imputetur peccatum a Deo, ex divina dilectione procedit.

Ad tertium dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. de Nuptiis et Concupiscentia, (cap. 26), *si a peccato desistere hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura: Fili, peccasti, non adjicias iterum. Hoc autem non sufficit, sed additur: Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur.* Transit enim peccatum actu, et remanet reatu, ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 6): Et ideo cum aliquis a peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum; unde simul habet reatum utriusque peccati: non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis a Deo, ex qua parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quod per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus in IV Confess. (cap. 4), quod cum quidam suus amicus laboraret febribus, *jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est*; quod fit per gratiam justificantem: sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis: ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis, absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii: sed

(1) De his etiam infra, art. 4, 5 et 6 corp. et part. III, quæst. LXXXVI, art. 6 ad 1 et *Sent.* II, dist. 27, quæst. I, art. 2 ad 7, et IV, dist. 17, quæst. I, et *De Ver.* quæst. XXIII, art. 3 et 4 corp. et *Joan.* IV, lect. 2, et *Ephes.* V, lect. 5 fin.

Salomon in dormiendo consecutus est a Deo donum sapientiæ, ut habetur III. Reg. III, et II Paral. I: ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini a Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eamdem causam gratia producitur in esse, et conservatur; dicit enim Augustinus super Gen. ad litt. lib. VIII, cap. 10, quod *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus*: sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur: ergo absque motu liberi arbitrii potest a principio infundi.

Sed contra est, quod dicitur Joan. VI, 45; *Omnis qui audit a Patre, et didicit, venit ad me*: sed discere non est sine motu liberi arbitrii; addiscens enim consentit docenti: ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii (1).

Respondeo dicendum, quod justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur Rom. III; Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque, sicut in naturalibus videmus quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque: unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii: et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii non fit motio a Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii: sed ita infundit donum gratiæ justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii, et ideo moventur a Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento; quia sicut peccatum originale, a quo justificantur, non propria voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem, ita etiam per spiritualem regenerationem a Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amentibus, qui nunquam usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito; quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus, renatus fuit, quia et prius et postea baptismum acceptavit.

---

(1) (Conclusio. *Cum impii justificatio fiat Deo illum ad justitiam movente, cumque Deus singula secundum propriam cujusque naturam moveat; ad impii (si modo rationis usum habuerit) justificationem, liberi arbitrii motum, quo gratiæ donum acceptet, requiri dicendum est.)*

Est de fide, ut patet ex definitione Concilii Tridentini, sess. VI, can. 4: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum, nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat ac præparet, neque posse dissentire, si velit, sed veluti inanime quoddam, nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit.*—Hic articulus differt ab artic. 2, præcedentis quæstionis, in eo quod ibi quæsierit de dispositione ad gratiam indifferenter, sive actualem sive habitualem; in hoc autem quærat de motu liberi arbitrii, qui quidem est dispositio, sed comparando illum ad terminum justificationis, id est, ad gratiam habitualem.—Si quæritur, quis sit motus liberi arbitrii ad justificationem peccatoris adulti requisitus, respondetur, generaliter esse, partim actuale desiderium salutis ac mediorum ad eam ducentium, partim consensum in fidem et gratiam: sive, est actus quo peccator vult a peccato recedere, et accedere ad justitiam, ut tum ex hoc articulo, tum ex seq. artic. 5 et 7 intelligi potest.

Ad secundum dicendum, quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit, sed in somno declaratum est ei, quod propter præcedens desiderium ei a Deo sapientia infunderetur; unde ex ejus persona dicitur Sapient. VII, 7: *Optavi, et datus est mihi sensus*. Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundum quod dicitur Num. XII, 6: *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum*, in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, et de dono gratiæ justificantis. Nam donum gratiæ justificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis; et ideo ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem; unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari; sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Job, XXXIII, 15: *Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos, instruit disciplina* (1).

Ad tertium dicendum, quod in infusione gratiæ justificantis est quædam transmutatio animæ humanæ, et ideo requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione; unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

(1) Vitium hujus argumenti patet, quia idem judicium fert de infusione sapientiæ ac de infusione gratiæ, quæ tamen longe diversa est, tum ratione doni ipsius, tum ratione finis ad quem ordinatur. Proinde neganda est paritas et illatio.

ARTICULUS IV.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quædam alia, scilicet per timorem, de quo dicitur Eccl. I, 27: *Timor Domini expellit peccatum, nam qui sine timore est, non poterit justificari*; et iterum per charitatem, secundum illud Luc. VII, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; et iterum per humilitatem, secundum illud Jac. IV, 6: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*; et iterum per misericordiam, secundum illud Prov. XV, 27: *Per misericordiam et fidem purgantur peccata*: non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impii quam motus prædictarum virtutum.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi inquantum per fidem homo cognoscit Deum: sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiæ: ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei: si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primo justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare: sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat: ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

(1) De his etiam part. III, quæst. LXXXVI, art. 6 ad 1 et 3, et *Sent.* II, dist. 26, art. 4 ad 4, et III, dist. 30, art. 5 ad 3, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 3, quæst. III, et *De Ver.* quæst. XXVIII, art. 4.

Sed contra est, quod dicitur Rom. V, 1: *Justificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum* (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est (art. præc.), motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur Psal. LXXXIV, 7, secundum aliam litteram (LXX Interpr.): *Deus tu convertens vivificabis nos*. Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud Hebr. XI, 6: *Accedentem ad Deum oportet credere quia est*: et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii.

Ad primum ergo dicendum, quod motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subjiciat, unde etiam concurrit actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eumdem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat, et aliæ imperantur, prout

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum ad impii justificationem mentis in Deum conversio requiratur, prima autem ejus conversio in Deum, fiat per fidem, fidei motum ad impii justificationem requiri manifestum est).*

Dogma catholicum est fidem necessariam esse ad justificationem, ut dicitur Joan. I, 12; *Dedit eis potestatem filios Dei fieri his qui credunt in nomine ejus*. Et Marc. XVI, 16: *Qui vero non crediderit, condemnabitur*. Quia ut ait Apostolus, Heb. XI, 5: *Sine fide impossibile est placere Deo*.—Sed etiam est dogma catholicum contra Protestantes, fidem *solam* ad justificationem non sufficere, sed alias dispositiones requiri, ut definivit Tridentinum, sess. VI, can. 9: *Si quis dixerit sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse cum suæ voluntatis motu præparari atque disponi; anathema sit*. Nam in Scripturis exigitur timor, Eccli, I, 28: *Quis sine timore est, non poterit justificari*. Exigitur actus spei, Prov. XXVIII, 25: *Qui sperat in Domino, sanabitur*. Exigitur dilectio Dei, I Joan. III, 14: *Qui non diligit, manet in morte*. Exigitur pœnitentia, Luc. XIII, 3: *Nisi pœnitentiam habueritis, omnes similiter peribitis*.—Hæ autem dispositiones non habent rationem meriti *proprie* seu *stricte* sumpti, cum Deus gratis hominem justificet, sed tantum meriti de *congruo* aut *impetrationis*: simul etiam requisitæ sunt ad impedimenta gratiæ removenda, et conditio *sine qua non* infunditur gratia. Neque habent rationem causæ, efficientis scilicet vel meritoriæ stricto sensu, id est, de *condigno*; justificationis enim nostræ causa est ipse Deus, ac Christi passio, aliæque quas enumerat Tridentinum, sess. VI, cap. 7.

Sed etiam de fide est contra Protestantes, fidem requisitam ad justificationem non esse fidem promissionum, nec firmam persuassionem de peccatorum remissione, sed assensum firmum ad ea omnia quæ divinitus revelata et promissa sunt. Quod ut melius intelligatur, sciendum est, novatores triplicem fidem distinguere: *Historicam* seu *dogmaticam*, qua credimus vera esse illa omnia quæ Deus revelavit: *miraculorum*, seu facultatem edendi miracula; et *promissionum*, quæ est certa fiducia qua credimus veras esse Dei promissiones de gratuita peccatorum remissione per Christi merita; et hanc iterum duplicem esse dicunt, nempe *generalem*, quæ respicit promissiones toti humano generi factas de non imputandis peccatis cuilibet firmiter credenti sibi peccata remitti, et *specialem*, qua unusquisque sibi divinam promissionem applicans, potest et debet certo credere sibi peccata esse dimissa: et hæc juxta ipsos est sola fides justificans. Qui error a Conc. Trident. hoc canone 12, sess. VI, confixus est: *Si quis dixerit fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum; vel eam fiduciam solam esse qua justificamur; anathema sit.*

scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem; vel per modum præparationis, inquantum misericordes misericordiam consequuntur, et sic etiam potest præcedere justificationem, vel etiam ad justificationem concurrere, simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum, quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, inquantum est objectum beatitudinis et justificationis causa: unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei, ut ex supra dictis patet (qu. LXVIII, art. 4).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Apostolus dicit Rom. IV, 5, *credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei*: ex quo patet quod in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

ARTICULUS V.

Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Proverb. X, 12; *Universa delicta operit charitas*: sed charitatis objectum non est peccatum: ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli Philipp. III, 13: *Quæ quidem retro sunt obliviscens, ad ea vero quæ sunt priora extendens meipsum, ad destinatum persequor, ad bravium supernæ vocationis*: sed tendenti in justitiam retrorsum sunt peccata præterita: ergo eorum debet obliviscì, nec in ea se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio; *impium enim est a Deo dimidiam sperare veniam* (ex cap. *Sunt plures*, dist. 3. *De Pœnit.*). Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret; quod videtur inconveniens, tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem, tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset: ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed contra est, quod dicitur Psalm. XXXI, 5: *Dixi: Confitebor adversum me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei* (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 7 ad 1 et 2, quæst LXXXVIII, art. 2, et *Sent.* IV, dist. 17, quæst. 1, art. 3, quæst. IV, et *Cont. Gent.* lib. III, cap. 158, et *De Ver.* quæst. XXVIII, art. 5.

(1) (CONCLUSIO. *Quum justificatio impii transmutatio quædam sit de peccato ad justitiam, necessarius est, in ejus justificatione (si rationis usum habet) liberi arbitrii motus, non solum quo per desiderium et amorem animus ejus ad justitiam accedit, verum etiam quo per odium a peccato recedit).*

Hæc est doctrina Concilii Tridentini, sess. VI, cap. 6: *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divina gratia et adjuti... illum tamquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt; ac propterea moventur adversus peccata per odium et detestationem, hoc est, per eam pœnitentiam...* etc. Quod aperte confirmatur ex illis omnibus Sacræ Scripturæ locis, ubi necessitas pœnitentiæ inculcatur. Et quidem ipsa ratio dictat illum non

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 1) justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statu justitiæ. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum, quod corpus motum recedit a termino *a quo*, et accedit ad terminum *ad quem*. Unde oportet quod mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad justitiam. Recessus autem et accesus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus super Joan. x, exponens illud: *Mercenarius autem fugit* (tract. 46): *Affectiones nostræ motus animorum sunt; lætitia animæ diffusio; timor animi fuga est; progrederis animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis.* Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex; unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam, et alius, quo detestatur peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud; et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur a Deo.

Ad secundum dicendum, quod ad posterioria non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum, quod in tempore præcedente justificationem oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet; et ex tali consideratione præcedenti subsequitur in anima quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita; quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit contereretur, si memoriæ adessent; et iste motus concurrit ad justificationem.

ARTICULUS VI.

Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori: sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est (art. 1): ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio: sed idem non debet connumerari sibi ipsi, unum enim multitudini opponitur: ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam; per fidem enim et

bene ad Deum accedere, qui postquam eum offendit, veniam petit et redire cupit, neque tamen dolet quod offenderit: ergo oportet quod moveatur, tum in peccatum de ipso dolendo, ipsumque detestando, tum etiam in Deum tendat, velut in auctorem justitiæ.

(1) De his etiam part. III, quæst. LXXXVI, art. 6 ad 1 et 2, et quæst. LXXXVIII, art. 2 corp. et *Sent.* IV, dist. 15, quæst. IV, art. 3, quæst. V corp. et *Cont. Gent.* lib. IV, cap. 72, et *De Ver.* quæst. XXVIII, art. 6, et *Joan.* IV, fin. et *Ephes.* V, lect. 6, fin.

contritionem remittuntur peccata: sed effectus non debet connumerari suæ causæ, quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem condivisa, sunt simul natura: ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

Sed contra est, quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque: sed remissio peccatorum est finis in justificationi impii: dicitur enim Isa. XXVII, 9: *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus*: ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.

Respondeo dicendum, quod quatuor enumerantur quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpæ. Cujus ratio est, quia, sicut dictum est (art. 1), justificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpæ in statum justitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primo quidem motio ipsius moventis; secundo motus mobilis; tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino *a quo*, et accessum ad terminum *ad quem*. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus, importatur per remissionem culpæ; in hoc enim justificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum, quod justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem a termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supradictis patet (art. præc.).

Ad secundum dicendum, quod gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt; uno modo secundum ipsam substantiam actus, et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum, et sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, et gratiæ, quæ diffunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum, quod ista non est connumeratio secundum divisio-

---

(1) (CONCLUSIO. *Cum inter alia quæ ad motum requiruntur pertineat ipsius motus consummatio, recte peccatorum remissio, quæ se habet in justificatione tanquam ejus consummatio, iis annumeratur, quæ ad impii justificationem pertinet.)*

Sacra Scriptura perspicue in pluribus locis hanc veritatem docet, ut inter alia Rom. III: *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quæ est in Christo propter remissionem præcedentium delictorum.* Et ideo Concilium Tridentinum sess. VI, cap. 7, inter præcipuos effectus justificationis numerat remissionem peccatorum: *In justificatione impii, cum remissione peccatorum, hæc omnia simul infusa accipit homo per Jesum Christum, cui inseritur, fidem, spem, et charitatem.*

—Quomodo autem remissio peccatorum recte dicatur esse consummatio justificationis, cum expulsio formæ contrariæ nonnisi improprie dici possit terminus *ad quem* illius motus, quo acquiritur aliqua forma, controvertitur. Sed respondetur remissionem peccati non esse nudam expulsionem termini *a quo*, id est, peccati, sed importare condonationem offensæ ac injuriæ contra Deum commissæ, ac etiam reconciliationem cum Deo. Recte autem intelligi potest, quod Deus peccatori ad hoc infundat gratiam justificationis, ut ita ipsi condonet offensam eumque sibi reconciliet. Et hac ratione ponitur, quod remissio peccati sit consummatio seu finis, quem in justificatione impii Deus intendit. (Sylvius).

nem generis in species, in qua oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus, in qua quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

ARTICULUS VII.

Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non fiat in instanti, sed successive. Quia, ut dictum est (art. 3) ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii: actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut dictum est (qu. XIII, art. 1): cum igitur deliberatio discursum quemdam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quod justificatio impii sit successiva.

2. Præterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione: sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in I dictum est (p. I, qu. LXXXV, art. 4): cum igitur ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

3. Præterea, forma, quæ suscipit magis et minus, successive recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine: sed gratia suscipit magis et minus, ut supra dictum est (qu. CXII, art. 4): ergo non recipitur subito in subjecto: cum igitur ad justificationem impii requiratur gratiæ infusio, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impii concurrit, est meritorium, et ita oportet quod procedat a gratia, sine qua nullum est meritum, ut infra dicetur (qu. CXIV, art. 2): sed prius est aliquid consequi formam, quam secundum formam operari: ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati: non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans in quo primo animæ insit; similiter, si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat; sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem: ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ secundum Philosophum in VI Physic. (text. 2), oportet esse tempus medium: non ergo justificatio fit tota simul, sed successive.

Sed contra est, quod justificatio impii fit per gratiam Spiritus Sancti justificantis: sed Spiritus Sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud Act. II, 2: *Factus est repente de cœlo sonus tanquam advenientis spiritus vehementis*; ubi dicit Glossa quod *nescit tarda molimina Spiritus Sancti gratia*: ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea (1).

---

(1) De his etiam infra, art. 8 corp. et *Sent.* IV, dist. 5, quæst. II, art. 2, quæst. V ad 1, et dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst. III, et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 2 ad 12, et quæst. XXVIII, art. 3 ad 10, et 19, et art. 9.

(1) (CONCLUSIO. *Cum a Deo (cui resistere nihil potest) impii justificatio fiat, ideo autem aliquid in tempore fiat, quia patiens agenti resistit, ipsam impii justificationem, pro infusione gratiæ, quæ in instanti fit, acceptam, in instanti fieri certum est.)*

Justificatio impii, prout dicit ipsam gratiæ habitualis infusionem et peccatorum remissionem fit in instanti. Ita accipit Conc. Trident. sess. VI, cap. 7, dum explicata dispositione, quæ priusquam peccator justificetur, est necessaria, sic ait: *Hanc dispositionem seu præparationem justificatio ipsa consequitur,*

Respondeo dicendum, quod tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur, gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est, quia quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat: et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ; et eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur a corpore lucido in actu. Dictum est autem supra (qu. CXII, art. 2), quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam dispositionem, nisi quam ipse facit. Facit autem hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ; quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successive, ut supra dictum est (qu. CXII, art. 2 ad 2). Quod enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua proportio (1) ejus quod in materia resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quod quanto virtus agentis fuerit fortior, tanto materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multo magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impii fit a Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod motus liberi arbitrii, qui concurrit ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantia justificationis, sed via in justificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum, quod, sicut in I dictum est (p. I, qu. LXXXV, art. 5), nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum; sicut simul intelligimus subjectum et prædicatum, inquantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eumdem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum; propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideo liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

---

quæ non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiæ et donorum... etc.

Est autem notandum, inquit Valentia, justificationem non fieri in instanti secundum omnia omnino, quæ quomodocumque concurrere possunt in justificatione Communiter enim invitamenta conversionis, quæ ad auxilium speciale pertinent, tempore præcedunt ipsam gratiæ infusionem; et sæpe etiam bona aliqua opera, quæ dicuntur remotæ dispositiones ad gratiam. Sed fit justificatio in instanti, quatenus consistit in transmutatione illa libera de statu peccati in statum gratiæ, in qua formaliter justificatio consistit. Quod nihil aliud est, quam in eodem instanti gratiam, quæ peccatum expellit, infundi, et liberum arbitrium per ultimam supernaturalem dispositionem ad gratiam accedere, et peccatum aversari: propter hunc enim liberum motum liberi arbitrii dicitur esse libera illa transmutatio a peccato in gratiam.

---

(1) Ita cum Mss. Nicolai, optime.— Editi passim, *disproportio*.

Ad tertium dicendum, quod non est ratio quare forma subito in materia non recipiatur, quia magis et minus potest inesse; sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subjecti, ut dictum est (in corp.).

Ad quartum dicendum, quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam, sicut ignis statim cum est generatus movetur sursum; et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva.

Ad quintum dicendum, quod successio duorum oppositorum in eodem subjecto aliter est consideranda in his quæ subjacent tempori, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent tempori, non est dare ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest; est autem dare ultimum tempus, et primum instans in quo forma subsequens inest materiæ vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediate, eo quod instantia non consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in linea, ut probatur in VI Physic. (text. 1 et seq.), sed tempus terminatur ad instans. Et ideo in toto tempore præcedenti quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum (puta in angelis), talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut et ipsa quæ mensurantur, non sunt continua, ut in I habitum est. (p. I, qu. LIII, art. 2 et 3). Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quæ hoc requirebat (1). Mens autem humana, quæ justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur tempori, inquantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in I dictum est (p. I, qu. LXXXV, art. 1 et 2). Et ideo judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa (2).

ARTICULUS VIII.

Utrum gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii (3).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere a malo, quam accedere ad bonum, secundum illud Ps. XXXIII, 15: *Declina a malo, et fac bonum*: sed remissio culpæ pertinet ad recessum a malo, infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni: ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

---

(1) Ita edit. Rom. et Patav.—Nicolai, *quæ ad hoc requirebatur*.

(2) Ad intelligendum quod hic subtiliter de instanti et tempore dicitur, vide part. I, quæst. X, art. 4 et seq. et quæst. LIII, 2 et 3).

(3). De his etiam *Sent.* IV, dist. 17, quæst. I, art. 4, quæst. I, et quæst. II, art. 5, quæst. I, ad 2, et *De Ver.* quæst. XXVI, art. 7.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit: sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ: ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam, ne libere tendat in Deum: sed prius est removere id quod prohibet motum, quam motus sequatur: ergo prius est naturaliter remissio culpæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

Sed contra, causa est prior naturaliter suo effectu: sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est (articulis præc.): ergo est naturaliter prior (1).

Respondeo dicendum, quod prædicta quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est (art. præc.), sed ordine naturæ unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpæ. Cujus ratio est, quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis; ultimum vero est finis vel terminus motus ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra (art. 6), motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem, vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supra dictis patet (ibid.). Et ideo naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio, secundum est motus liberi arbitrii in Deum, tertium vero est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum, unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus; quartum vero et ultimum est remissio culpæ, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est (art. 1 et 6.)

Ad primum ergo dicendum, quod reccessus a termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt: uno modo ex parte mobilis, et sic naturaliter recessus a termino præcedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso: agens enim, per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras: et ideo ex parte solis prius est illuminare quam tenebras removere, ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris quam consequi lumen ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideo ordine naturæ prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati, est e converso; nam prius est ordine naturæ liberatio a culpa, quam consecutio gratiæ justificantis. Vel potest dici quod termini justificationis sunt culpa sicut *a quo*, et justitia sicut *ad quem*, gratia vero est causa remissionis culpæ et adeptionis justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod dis-

---

(1) (Conclusio. *Cum ipsius moventis actio primum naturaliter locum in quolibet motu teneat, ad eam vero spectet infusio gratiæ, recte hac inter ea quæ ad impii justificatione requiruntur, prima ordine naturæ ponitur.*)

In artic præced. exposuit Stus Doctor ordinem *temporis* in justificatione peccatoris: in præsenti exponit ordinem *naturæ*, ut in textu patet, sive processum naturalem aut logicum, quo justificatio perficitur.

positio subjecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ, sequitur tamen actionem agentis per quam etiam ipsum subjectum disponitur; et ideo motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ, sequitur autem gratiæ infusionem (1).

Ad tertium dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in II Physic. (text. 89), *in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis*; sed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem quam ad removendum impedimentum peccati.

ARTICULUS IX.

Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei (2).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non sit maximum opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam vitæ: sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est: ergo glorificatio angelorum vel hominum est majus opus quam justificatio impii.

2. Præterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis: sed bonum universi est majus quam bonum unius hominis, ut patet in I Ethic. (cap. 2): ergo majus opus est creatio cœli et terræ, quam justificatio impii.

3. Præterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliqua cooperatione patientis: sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est, ex impio justum, et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est (art. 3): ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est, quod Psal. CXLIV, 9 dicitur: *Miserationes ejus super omnia opera ejus*; et in Collecta dicitur, *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas*, et Augustinus dicit (tract. 72 in Joan.) exponens illud Joan. XIV: *Majora horum faciet*, quod *majus opus est ut ex impio justus fiat, quam creare cœlum et terram* (1).

Respondeo dicendum, quod opus aliquod potest dici magnum dupliciter: uno modo ex parte modi agendi, et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid; alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus quod fit; et secundum hoc majus opus est justificatio impii quæ terminatur ad bonum

---

(1) Motus liberi arbitrii, cum sint dispositiones ad infusionem gratiæ, sunt priores secundum rationem causæ materialis, quamvis sint posteriores secundum rationem causæ formalis.

(2) De his etiam part. III, quæst. XLIII, art. 4 ad 2, et *Sent.* IV, dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst. I ad 1, et dist. 46, quæst II, art. 1, et quæst. III ad 2, et *Joan.* XIV, lect. 4.

(1) (CONCLUSIO. *Quatenus impii justificatio terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quod est maximum bonum, eatenus ipsum quoque justificationis opus maximum esse certum est.*)

Sic explicat Sylvius.—I. Si magnitudo operis æstimetur ex modo agendi, omnium Dei operum maxima est creatio, quia is est excellentissimus operandi modus, aliquid facere ex nihilo.—II. Si magnitudo operis æstimetur ex absoluta quantitate rei quæ fit, justificatio impii est majus opus quam creatio cœli et terræ, vel cujuscumque alterius substantiæ; quia creatio terminatur ad bonum naturæ mutabilis, et impii justificatio ad bonum æternum, quod est æternæ ac divinæ naturæ participatio valde singularis.—III. Considerando magnitudinem operis ex absoluta quan-

æternum divinæ participationis, quam creatio cœli et terræ quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideo Augustinus cum dixisset, quod *majus est quod ex impio fiat justus, quam creare cœlum et terram*, subjungit: *Cœlum enim, et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit.* Sed sciendum est, quod aliquid magnum dicitur dupliciter: uno modo secundum quantitatem absolutam, et hoc modo donum gloriæ est majus quam donum gratiæ justificantis impium: et secundum hoc glorificatio justorum est majus opus quam justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus et milium magnum: et hoc modo donum gratiæ impium justificantis est majus quam donum gloriæ beatificantis justum, quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœna, quam donum gloriæ dignitatem justi, qui ex hoc ipso quod est justificatus, est dignus gloria. Et ideo Augustinus dicit ibidem: *Judicet qui potest, utrum majus sit justos angelos creare, quam impios justificare. Certe si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod bonum universi est majus quam bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius majus est quam bonum naturæ totius universi.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X.

Utrum justificatio impii sit opus miraculosum (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non miraculosis: sed justificatio impii est majus opus quam alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inducta: ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea, motus voluntatis ita est in anima, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus: sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum, sicut cum illuminat cæcum, vel suscitat mortuum; voluntas autem impii tendit in malum: cum igitur Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quod justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia: sed miraculosum est quod aliquis subito sine

---

titate illius rei quæ fit, glorificatio justorum est majus opus quam justificatio impiorum, eo quod beatitudo sempiterna secundum absolutam quantitatem est major dono gratiæ quæ habetur in præsenti.—IV. Si magnitudinem operis spectemus ex proportione ad eum cui vel in quo illud fit, justificatio impii est majus Dei opus quam glorificatio justorum; quia donum gratiæ justificantis plus excedit dignitatem impii, utpote pœna et nequaquam tali dono digni, quam donum gloriæ excedat dignitatem justi, qui propter hoc quod justus est, dignus est gloriæ.—V. Bonum gratiæ unius hominis est majus quam bonum naturale totius universi, quia est altioris ordinis. Quæ omnia christianis bene sunt retinenda; tum ut sciamus quantum bonum sit gratia justificans, et quantum malum sit peccatum quod donis illis nos privat, tum ut simus grati erga Deum, et solliciti erga nos ipsos, ne tanta bona perdamus peccando.

(1) De his etiam infra, quæst. CV, art. 7 ad 1, et part. III, quæst. XLIV, art. 3 ad 1 et 3, et *Sent.* II, dist. 28, quæst. I, art. 3 ad 2, et IV, dist. 17, quæst. I, art. 5, quæst I, et *De Pot.* quæst. VI, art. 2 ad 6.

studio sapientiam assequatur a Deo: ergo miraculosum est quod aliquis impius justificetur a Deo.

Sed contra, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem: sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem; dicit enim Augustinus in lib. de Prædest. sanct. (cap. 5), quod *posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium*: ergo justificatio impii non est miraculosa (1).

Respondeo dicendum, quod in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri: quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia sola divina virtute fieri possunt, et ideo sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in I dictum est (p. I, qu. CV, art. 7); et secundum hoc tam justificatio impii, quam creatio mundi, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest. Secundo in quibusdam miraculosis operibus invenitur quod forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis, et quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax: eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit (loc. cit.) Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum, sicut cum aliquis infimus sanitatem perfectam assequitur subito præter solitum cursum sanationis quæ fit a natura vel arte; et quantum ad hoc justificatio impii quandoque est miraculosa, et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interius animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, ut postmodum ad perfectam deveniat; quia *charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perficit*, sicut Augustinus dicit (tract 5 in Ep. Joan.) Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exterius miraculosa prostratione; et ideo conversio Pauli tanquam miraculosa in Ecclesia commemoratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quædam miraculosa opera, etsi sint minora quam justificatio impii, quantum ad bonum quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum; et ideo plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum, quod non quandocumque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum, alioquin miraculosum esset quod aqua calefieret, vel quod lapis sursum projiceretur; sed quando hoc fit præter ordinem propriæ causæ, quæ nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere

---

(1) (Conclusio. *Opus justificationis prout a solo Deo fieri potest, atque interdum præter communem naturæ cursum fit, dum scilicet sic hominem gratia prævenit, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, miraculosum dici potest.)*

Cum dicit quod *anima est naturaliter gratiæ capax*, non vult docere animam esse naturaliter in potentia, seu habere naturalem potentiam ad gratiam, qua videlicet ad gratiam naturaliter inclinetur. Quemadmodum enim ait, qu. XII de Verit. art. 3; *In humana natura est potentia passiva ad recipiendum lumen propheticum, non naturalis, sed tantum obedientialis.* Idem autem judicium est de gratia quod de lumine prophetico, cum et illa omnino sit supernaturalis. Sed per naturalem capacitatem intelligit capacitatem immediatam ad recipiendum, naturæ et simul cum natura insertam. Quamvis autem non nisi virtute supernaturali donari seu haberi possit gratia, anima tamen sic est a Deo creata, ut gratiæ capax esset.

nisi ignis; et ideo justificatio impii a Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad tertium dicendum, quod sapientiam et scientiam homo natus est acquirere a Deo per proprium ingenium et studium; et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante: unde non est simile.

QUÆSTIO CXIV.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ COOPERANTIS. —(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis.

Et circa hoc quæruntur decem: 1.° Utrum homo possit aliquid mereri a Deo.—2.° Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam.—3.° Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno.—4.° Utrum gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter.—5.° Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.—6.° Utrum homo possit eam mereri alii.—7.° Utrum possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum.—8.° Utrum possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis.—9.° Utrum possit sibi mereri finalem perseverantiam.—10.° Utrum bona temporalia cadant sub merite.

ARTICULUS I.

Utrum homo possit aliquid mereri a Deo (1).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit aliquid mereri a Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet: sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus, ut etiam Philosopus dicit in VIII Ethic. (cap. ult.). Unde Luc. XVII, 10 dicitur: *Cum omnia quæ præcepta sunt feceritis, dicite; servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus:* ergo homo non potest aliquid mereri a Deo.

2. Præterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum cui nihil proficit: sed homo bene operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim Job, XXXV, 7, *Si juste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet?*: ergo homo non potest aliquid a Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem; debitum enim est ut aliquis merenti mercedem rependat: sed Deus nulli est debitor, unde dicitur Roman. XI, 35; *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?*: ergo nullus a Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est, quod dicitur Jerem. XXXI, 16; *Est merces operi tuo*: sed merces dicitur quod merito redditur: ergo videtur quod homo possit a Deo mereri (1).

(1) De his etiam supra, quæst. XXI, art. 4, et *Sent.* II, dist. 5, quæst. II, art. 1, et dist. 28, art. 4, et *Hebr.* VI, lec. 3.

(1) (CONCLUSIO. *Potest homo apud Deum aliquid mereri, non quidem secundum absolutam justitiæ rationem, sed se-*

Respondeo dicendum, quod meritum et merces ad idem referuntur. Id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus justitiæ. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum in v Ethic. (cap. 4), et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum vero quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiæ modus potest esse, sicut dicitur quoddam *jus paternum sive dominativum*, ut in eodem libro, (cap. 6) Philosophus dicit. Et propter hoc in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundum quid justum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, in-

---

cundum divinæ ordinationis quamdam præsuppositionem; prout scilicet id tanquam mercedem consequitur homo per suam operationem, ad quod ei Deus operandi virtutem deputavit.)

Ad intelligentiam totius hujus quæstionis hæc accurate notanda sunt. Meritum in genere definitur: *Nexus actionis liberæ in ordine ad retributionem*: vel etiam melius: *Propietas actus humani moraliter boni, habens proportionem ad præmium.*—Meritum apud Deum et *supernaturale*, de quo hic agitur, potest considerari in concreto vel in abstracto. Primo modo definitur: *Opus bonum in obsequium Dei factum, ex se potens illum movere ad doni supernaturalis retributionem.* In abstracto meritum est ipse *valor operis in obsequium Dei, seu conditio illa, vi cujus opus potens est movere Deum ad præmium retribuendum.*—Meritum differt a *impetratione* in eo quod hæc moveat per modum submissæ petitionis, illud vero per modum obsequii: a *satisfactione* etiam differt, quod hæc sit redditio seu compensatio æquivalens injuriæ.

Meritum vero apud Deum potest ulterius dividi in *naturale* et *gratuitum*. Naturale est quod in bonis operibus moralibus et ordinis naturalis inveniri potest. Meritum autem gratuitum dici etiam solet *divinum supernaturale*, quia divina tantum ac supernaturali virtute perfici potest, tum quia de se tendens ad supernaturalem finem, supernaturalis præmii dignum est. Ipsum iterum subdistinguitur in meritum *excellentiæ*, et meritum *commune:* primum vocari etiam solet de *rigore justitiæ*, et est proprium Christi Domini, quia in gratia unionis fundatur: alterum est inferioris ordinis, quod in persona creata per gratiam adjuta inveniri potest: et hoc subdividitur in meritum de *condigno* et de *congruo*.

Meritum de *condigno* est meritum proprie dictum, cui debetur merces ex justitia, saltem accedente promissione præmiantis: meritum de congruo illud est, cui defectu promissionis præmium nullo modo ex justitia debetur, sed tantum convenit ex decentia et liberalitate præmiantis: sicut miles, qui fortiter pugnat, stipendia sua ex justitia seu de condigno meretur, si autem strenuo aliquo facinore se ab aliis distinguit, congruum est ut a rege ipsi conferatur aliquod donum vel prærogativa.—Meritum de congruo aliud est de congruo *infallibili*, id est, habens infallibilem retributionem, vi promissionis divinæ de ea factæ; aliud de congruo *fallibili*, id est, non habens infallibilem retributionem, eo quod de illa nulla sit a Deo facta promissio. Meritum de congruo fallibili minus proprie rationem meriti participat, cum nullam obligationem præmii retribuendi inducat; quare vix differt a *impetratione*.

His præmissis conclusio probatur ex Scriptura, ut Prov. xi, 18: *Seminanti justitiam merces fidelis.* Et Sap. v, 16: *Justi autem in perpetuum vivent, et apud Dominum est merces eorum.* Et Isaiæ xl, 10: *Ecce Dominus veniet et merces ejus cum eo.* Similiter Math. v, 12: *Merces vestra copiosa est in cœlis.* Et Apostolus in I Cor. iii, 8: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum suum laborem*; et alibi passim. Quod in articulis sequentibus planius patebit.

quantum salvatur ibi justitiæ ratio; sic enim et filius meretur aliquid a patre, et servus a domino. Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, inquantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini est a Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatæ: differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, inquantum propria voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus justitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum, quod Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est, manifestationem suæ bonitatis, quod etiam ex suis operibus quærit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis, et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed inquantum propter ejus gloriam operamur.

Ad tertium dicendum, quod quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, inquantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

ARTICULUS II.

Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam (1).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. Illud enim homo a Deo meretur, ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est (art. præc.): sed homo secundum suam naturam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem; unde etiam naturaliter appetit esse beatus: ergo homo per sua naturalia absque gratia mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quanto est minus debitum, tanto est magis meritorium: sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est prævenus: cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus a Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod ejus opera sint apud Deum magis meritoria; et ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam: sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit: ergo videtur quod multo magis homo absque gratia vitam æternam possit a Deo mereri.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. VI, 23: *Gratia Dei vita æterna* (2).

---

(1) De his etiam supra, quæst. CIX, art. 5, et locis ibi inductis.

(2) (CONCLUSIO. *Cum vita æterna omnem naturæ facultatem excedat, non potest homo neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ ipsam absque gratia, et divina reconciliatione a Deo promereri.)*

Vide quæ supra notavimus qu. CIX

Respondeo dicendum, quod hominis sine gratia duplex status considerari potest, sicut supra dictum est (qu. CIX, art. 2): unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ. Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic una ratione non potest homo mereri absque gratia vitam æternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divina. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actus; hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quodam bonum excedens proportionem naturæ creatæ, quia etiam excedit cognitionem est desiderium ejus, secundum illud I. Corinth. II, 9: *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est, quod nulla natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. Si vero loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens a vita æterna, ut patet per supra dicta (qu. LXXI, art. 6, et CXIII, art. 2), nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconciletur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non debetur vita, sed mors secundum illud Rom. VI, 23: *Stipendia peccati mors.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum non propria virtute, sed per auxilium gratiæ; et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum quod homo sine gratia non potest habere æquale opus operi quod ex gratia procedit; quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, supposita æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine, nam homo omnem virtutem benefaciendi habet a Deo, non autem ab homine; et ideo a Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus; quod Apostolus signanter exprimit dicens: *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accepit a Deo. Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo, quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit prius (1), nisi ei satisfaciens reconcilietur.

---

art. 5. Hæc conclusio patet, quia una ex conditionibus meriti aput Deum est ut opus fiat in statu gratiæ, ut postea in appendice videbimus. Ex rationibus autem a S. Doctore adductis, infertur conclusionem non solum intelligi de gratia actuali, sed etiam de habituali, ita ut docere intendat neminem posse mereri vitam æternam, nisi habeat gratiam tam habitualem quam actualem. Quod Concilium Tridentinum clare docuit sess. VI, cap. 16, dicens, quod *Christus tamquam caput in membra, et tamquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influit, quæ virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur, et sine qua nullo pacto Deo grata et meritoria esse possent.*—Cum æterna vita sit finis humanæ naturæ modum et proportionem excedens, necesse est ut ad illam homo a Deo dirigatur, quemadmodum a sagitario sagita mittitur in signum: hoc autem fit per gratiam.

---

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. Patav. 1798, Garcia, theologi Nicolai et edit Pat. 1712, *quem offendit, nisi prius.*

ARTICULUS III.

Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno (1).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratia constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno. Dicit enim Apostolus Rom. VIII, 18: *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis:* sed inter alia opera meritoria maxime videntur esse meritoriæ sanctorum passiones: ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud Rom. VI, 23; *Gratia Dei vita æterna,* dicit Glossa: *Posset recte dicere: Stipendium justitiæ vita æterna; sed maluit dicere: Gratia Dei vita æterna, ut intelligeremus Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris*: sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit: ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi: sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit, excedit etiam charitatem vel dilectionem viæ, sicut et excedit naturam: ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed contra est: quod redditur secundum justum judicium, videtur esse merces condigna: sed vita æterna redditur a Deo secundum judicium justitiæ, secundum illud II. Tim. IV, 8; *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*: ergo homo meretur vitam æternam ex condigno (1).

Respondeo dicendum, quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest; uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum, ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno: sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritus Sancti mo-

(1) De his etiam part. III, quæst. XLVIII, art. 1 corp. et *Sent.* II, dist. 27, art. 3, et art. 5 corp. et III, dist. 4, quæst. III, art. 1 ad et 1 5, et *Rom.* IV, lect. 3, et cap. 6, lect. 4, fin.

(1) (CONCLUSIO. *Opus hominis justi, ut ab inhabitantis Spiritus Sancti, cujus infinita est dignitas, gratia procedit, vitæ æternæ meritorium est ex condigno: non autem de condigno meretur, ut a libero arbitrio procedit, propter maximam inæqualitatem: licet congruum sit ut homini secundum suam virtutem operanti, Deus secundum virtutis suæ excellentiam recompenset.)*

S. Thomas considerat hic opera justorum duobus modis: —1, secundum substantiam, et prout sunt a libero arbitrio:—2, prout sunt a gratia Spiritus Sancti, seu a gratia inhabitante et movente: et dicit, quod bona opera justorum primo modo spectata non mereantur de condigno vitam æternam, sed de congruo; secundo autem modo spectata mereantur de condigno, et de hoc secundo hic est quæstio. Sed circa primum se offert difficultas, quomodo S. Thomas dicit, quod opera justorum secundum substantiam, et ut sunt a libero arbitrio, mereantur de congruo gloriam, cum ipse supra qu. CIX, art. 1 et 6, expresse doceat hominem non posse per solas

ventis nos in vitam æternam, secundum illud Joan. IV, 14: *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in Filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Rom. VIII, 17: *Si filii, et hæredes.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum, quod verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei: meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum, quod gratia Spiritus Sancti, quam in presenti habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde et dicitur esse pignus hæreditatis nostræ (II. Corint. I).

---

naturæ vires se præparare ad gratiam, a fortiore nec illam de congruo mereri: si tamen posset per solas naturæ vires mereri gloriam de congruo, quidni et gratiam?—Hunc nodum solvit Sylvius dicendo S. Thomam per opera justorum secundum substantiam et ut sunt a libero arbitrio, non intelligere opera ex solis viribus naturalibus, sed ex libero arbitrio moto a gratia actuali; quia loquitur S. Doctor generaliter de operibus justorum et ea considerat secundum substantiam; pleraque autem justorum opera, etiam secundum substantiam, non possunt esse per solas vires naturales sine auxilio gratiæ, cum sint supernaturales, non solum quoad modum, sed etiam quoad substantiam, ut sunt actus fidei, spei et præceptorum hujusmodi supernaturalium: opera autem justorum facta ex auxilio gratiæ, etsi sine influxu gratiæ habitualis et charitatis, possunt de congruo mereri gloriam.

Hac itaque difficultate expedita, observo resolutionem quæstionis pendere ex diversa acceptione meriti de condigno. Scotus cum quibusdam aliis intelligit meritum de condigno, cui debetur præmium ex justitia; et cum operibus justorum non debeatur merces nisi ex ordinatione et acceptatione Dei, qui posset illa non ordinare nec acceptare ad præmium, dicit opera justi non esse proprie et intrinsece meritoria de condigno, sed tantum extrinsece ex ordinatione et acceptatione divina. Hoc sensu intelligendo meritum, prout ponit debitum in præmiante, videtur vera sententia Scoti. At non videtur hæc vera intelligentia meriti de condigno, nec sic nos intelligimus. Condignitas, ut vox ipsa sonat, dicit æquam dignitatem inter duo; unde meritum condignum dicit æquam dignitatem operis ad præmium; sicque meritum de condigno est inter quod et præmium est æqualitas valoris, seu quod est tanti valoris in ratione meriti, quanti est præmium in ratione præmii. Et hoc sensu intelligimus cum Auctore, bona opera justorum esse meritoria de condigno gloriæ, quia nempe valor operis ex gratia æquat excellentiam gloriæ: quamvis ut sit debita a Deo ex justitia, fateamus requiri ejus ordinationem et acceptationem. Sensus itaque quæstionis est, utrum in operibus justorum ex gratia factis sit condignitas ad gloriam, per quod tollitur æquivocatio et forte conciliantur sententiæ oppositæ.—Hoc ergo sensu dico: Opera justorum facta ex gratia inhabitante et movente sunt proprie, et intrinsece meritoria de condigno vitæ æternæ. Probatur ex illis Scripturæ locis in quibus justi per bona opera dicuntur digni Deo et vita æterna, ut Sap. VIII,: *Deus tentavit illos, et invenit dignos se.* Et Coloss. I,: *Ut ambuletis digne Deo.* Et II Thesal. I,: *Sic omnes tribulationes sustinetis, ut digni habeamini regno Dei.* Et quidem talia opera sunt ordinis supernaturalis et divini, sicut ipsa gloria. (Billuart.)

Notandum est autem tantum esse de fide: *justos per bona opera ex gratia facta vere mereri gloriam ejusque augmentum.* præscindendo hic a quæstione exposita, utrum *verum* hoc meritum sit de condigno, necne. Vide infra art. 8.

ARTICULUS IV.

Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes (1).

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud Matth. XX, 8: *Voca operarios, et redde illis mercedem suam*: sed quælibet virtus est principium alicujus operis, est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est (qu. LV, art. 2): ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, Apostolus dicit I. Corinth. III, 8: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem*: sed charitas magis diminuit laborem quam augeat; quia, sicut Augustinus dicit in lib. de Verbis Dom. (serm. 9), *omnia sæva et immania, facilia et prope nulla facit amor*: ergo charitas non est principalius principium merendi quam alia virtus.

3. Præterea, illa virtus videtur principalius esse principium merendi, cujus actus sunt maxime meritorii: sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt: ergo aliæ virtutes principalius sunt principium merendi quam charitas.

Sed contra est, quod Dominus Joan. XIV, 21 dicit: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum*: sed in manifesta Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Joan. XVII, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et vivum*: ergo meritum vitæ æternæ maxime residet penes charitatem (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis accipi potest (art. 1), humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primo quidem et principaliter ex divina ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundo vero ex parte liberi arbitrii, inquantunm scilicet homo habet præ cæteris creaturis, ut per se agat voluntarie agens. Et quantum ad utrum-

(1) De his etiam 2-2, quæst. CLXXXII, art. 2 corp., et *Sent.* III, dist. 30, art. 5, et IV, dist. 20, art. 2, quæst. III, et dist. 49, quæst. I, art. 4, quæst. IV, et *De Pot.* quæst. VI, art. 9 corp. et *Rom.* VIII, lect. 5, princ. et *Hebr.* VI, lect. 3.

(1) (Conclusio. *Gratia principalius per charitatem (ex qua opus maxime fit voluntarium, et præcipue ad beatitudinem ordinatur) quam per alias virtutes, operis meritorii principium existit.*)

Notanda est doctrina D. Thomæ, ubi recte docet hic quemadmodum meritum de condigno debet a gratia proficisci. Est enim gratia principium meriti quasi primum: proximum autem et principale principium meriti est *charitas*. Itaque opera justorum meritoria esse ex condigno intelliguntur, quatenus in Deum referuntur per charitatem, atque adeo quatenus proficiscuntur a gratia, quæ est velut radix charitatis, ut reliquarum virtutum infusarum. Quod autem dicimus gratiam esse principium meriti principaliter per charitatem, sacra Scriptura indicat, cum charitati in primis præ cæteris virtutem merendi, et quidem vitam æternam adscribit, ut Joan. XIV, 21: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum*. In qua scilicet manifestatione consistit præmium vitæ æternæ. Et I Cor. XIII,: *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil sum, nihil mihi prodest*. Nam eatenus aliquis actus est meritorius, quatenus est liber, et ad Deum aliquo modo spectat: sed eatenus maxime aliquis actus bonus est liber, et ad Deum spectat, quatenus refertur in Deum ex charitate: ergo maxime actus aliquis est meritorius, quatenus in Deum per charitatem refertur. (Valentia.)

que principalitas meriti penes charitatem consistit; primo enim considerandum est quod vita æterna in Dei fruitione consistit: motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem (1) omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliæ virtutes imperantur a charitate: et ideo meritum vitæ æternæ primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundario, secundum quod earum (2) actus a charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est, quod id quod ex amore facimus, maxime voluntarie facimus: unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur (3).

Ad primum ergo dicendum, quod charitas, inquantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex supra dictis patet (qu. IX, art. 1).

Ad secundum dicendum, quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter, uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima; *magna enim operatur, si est,* ut Gregorius dicit in quadam homilia (XXX, in Evang.). Alio modo ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non prompta voluntate facit; et talis labor diminuit meritum, et a charitate tollitur.

Ad tertium dicendum, quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur Galat. V. Similiter etiam actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur, secundum illud I. Corinth. XIII, 3: *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

(1) Ita cum. cod. Alcan. aliisque edit. Rom. et Pat. Theologi et Nicolai, *per quam.*

(2). Ita cod. prædictus, et edit. Pat. 1712 Al., *eorum.*

(3) Quidam tenent cum Vasquez, omnes actus elicitos a virtutibus, etiam acquisitis, esse in justo meritorios de condigno vitæ æternæ absque influxu, etiam virtuali charitatis: Suarez et quidam Thomistæ id concedunt de virtutibus infusis, negant de acquisitis: sed communius theologi tenent nullum actum virtutis sive acquisitæ sive infusæ esse meritorium vitæ æternæ sine influxu saltem virtuali charitatis.

ARTICULUS V.

Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam (1).

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam. Quia, ut Augustinus dicit (in præf. Psal. XXXI,) *fides meretur justificationem*: justificatur autem homo per primam gratiam: ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis: sed non dicituraliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno: ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum; sicut qui accepit equum a domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini: sed Deus liberalior est quam homo: ergo multo magis

(1) De his etiam part. III, quæst. II, art. 2 corp., et *Sent.* II, dist. 17, art. 4 ad 6, et III, dist. 19, quæst. I, art. 1, quæst. I corp. et *Cont. Gent.*, cap. 149 et 150, et *De Ver.* quæst. XIX, art. 6 et 7 corp. et *Joan.* X, lect. 4. et *Ephes.* II, lect. 2.

primam gratiam jam susceptam potest homo promereri a Deo per subsequentia opera.

Sed contra est, quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Rom. IV, 4: *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum*: sed illud meretur homo quod imputatur ei secundum debitum, quasi merces operum ejus: ergo primam gratiam non potest homo mereri (1).

Respondeo dicendum, quod donum gratiæ considerari potest dupliciter; uno modo secundum rationem gratuiti doni, et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiæ, quia, ut (Rom. II, 9) Apostolus dicit, *si autem gratia, jam non ex operibus.* Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur, et sic etiam, non potest cadere sub merito non habentis gratiam; tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis; gratia vero est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est (qu. CIX). Si vero aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima. Unde manifestum est, quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit in lib. Retract. (I, cap. 23), ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo; quod ipse ibidem retractat: et ad hunc sensum videtur pertinere quod fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas (1) habet, quod initium fidei sit in nobis a Deo, jam etiam ipse actus consequitur primam gratiam; et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur justifica-

---

(1) (CONCLUSIO. *Quum neque operibus antecedentibus possit sibi homo primam gratiam mereri (quia scilicet cum dono gratiæ nullam habent proportionem) neque operibus consequentibus, eo quod gratia non sit eorum finis, sed principium; nullum hominem primam sibi gratiam mereri posse dici debet.)*

Prima gratia non solum ea dicitur, quam aliquis primo accepit, cum ex infideli factus est fidelis, sed omnis ea quæ post lapsum in peccatum mortale primo datur. Sed hæc est duplicis generis; una actualis, qua Deus peccatorem primo prævenit et movet, ut resipiscat; alia habitualis, quæ tum primo infunditur, quando peccator justificatur. Itaque.—I. Nullus potest sibi mereri primam gratiam, quia opera ejus qui gratiam non habet, nullam habent proportionem cum gratia: et etiam peccatum, in quo est is qui gratiam non habet, est impedimentum meriti.—II. Primam gratiam actualem nullus mereri potest, neque de condigno neque de congruo; alioquin sequeretur illud in Pelagio damnatum, *gratiam secundum merita nostra dari.*—III. Primam gratiam habitualem et peccatorum remissionem, nullus potest mereri de condigno, ut patet ex concilio Trident. sess. VI, cap. 8: *Gratis autem justificari hominem ideo dicamus, quia nihil eorum quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promerentur. Si enim gratia est, jam non ex operibus, alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia.*—IV. Probabile est quod fideles per opera ex auxilio gratiæ Dei facta mereri possint de congruo primam gratiam habitualem: id enim significat Augustinus, Tract. 44 in Joan. ubi dicens: *Si peccatores Deus non exaudiret, frustra ille Publicanus oculos in terram demittens, et pectus suum percutiens, diceret; Deus propitius esto mihi peccatori*; deinde subdit, *Et ista confessio meruit justificationem, quomodo iste cæcus illuminationem.* (Sylvius.)—Vide supra append. XXX.

(1) Ita Mss. et editi passim.—Al., *rei veritas.*

tur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eo quod motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut supra dictum est (qu. CXIII, art. 4).

Ad secundum dicendum, quod Deus non dat gratiam nisi dignis; non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus *potest facere mundum de immundo conceptum semine* (Job, XIV, 4).

Ad tertium dicendum, quod omne bonum opus hominis procedit a prima gratia sicut a principio, non autem procedit a quocumque humano dono; et ideo non est similis ratio de dono gratiæ, et de dono humano.

ARTICULUS VI.

Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam (1).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam. Quia super illud Matth. IX: *Videns Jesus fidem illorum*, etc., dicit Glossa ordin.: *Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valuit aliena, ut intus et extra sanaret hominem*: sed interior sanatio hominis est per primam gratiam: ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes justorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundum illud Jac. ult. 16; *Multum valet deprecatio justi assidua*: sed ibidem præmittitur: *Orate pro invicem, ut salvemini*: cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea Lucæ, XVI, 9, dicitur: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula*: sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est (art. 2 et qu. CIX, art. 5): ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est, quod dicitur Jerem. XV, 1: *Si steterit Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum*; qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum: videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut ex supradictis patet (art. 1 et 4) opus nostrum habet rationem meriti ex duobus: primo quidem ex vi motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, inquantum voluntarie

(1) De his etiam *Sent.* II, dist. 27, art. 6, et III, dist. 19, quæst. I, art. 2, quæst I corp. et art. 4, quæst. III ad 5, et IV, dist. 45, quæst. II, art. 1. quæst. I, corp., et I. *Tim.* IV, lect. 2, fin.

(1) (CONCLUSIO. *Quum ideo solum humanis operibus meritum condigni tribuatur, quia ex Dei motione et gratia fiunt, quæ soli Christo tanquam capiti Ecclesiæ sic data est, ut non tantum sibi, sed etiam aliis vitam æternam promereri posset; ideo solus Christus de condigno primam gratiam mereri alteri potuit.)*

Clare patet in littera. Communis catholicorum sententia tenet, posse justos alteri obtinere de congruo fallibili primam gratiam. Quare S. Jacobus, cap. v, 16, sic fideles hortatur: *Orate pro invicem ut salvemini*. Nec desunt exempla conversionum quæ factæ fuerint ad preces aliorum, qualis fuit S. Pauli orante S. Stephano, et S. Augustini piis lacrymis suæ matris S. Monicæ. Observandum tamen est, ait Sylvius, justos non posse de congruo mereri, ut vel adulti justificentur sine ulla dispositione, vel infantes sine baptismo; quia non est divinæ sapientiæ congruum, ut propter alicujus particularis amici preces conferat gratiam contra legem ac ordinationem a se constitutam. Imo nec justo licitum esse sic orare, colligi potest ex his quæ dicuntur in III part. qu. LXVIII, art. 2.

aliquid facimus. et ex hac parte est meritum congrui; quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi solus Christus: quia unusquisque nostrum movetur a Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat: et ideo meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est a Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, inquantum est caput Ecclesiæ, et auctor salutis humanæ, secundum illud Hebr. II, 10: *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis*, etc. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiæ proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius, cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiæ (1).

Ad primum ergo dicendum, quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum, quod impetratio orationis innititur misericordiæ, meritum autem condigni innititur justitiæ; et ideo multa orando impetrat homo ex divina misericordia, quæ tamen non meretur secundum justitiam, secundum illud Danielis IX, 18; *Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces nostras ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis.*

Ad tertium dicendum, quod pauperes eleemosynam recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

(1) Si dicas hinc consequens videri, beatos dum pro nobis orant, et ea quæ petunt impetrant, mereri de congruo, nego sequelam, eo quod non sunt in statu merendi. Impetrant ergo, sed ex meritis præteritis; quia nempe dum hic viverent, bonis suis operibus meruerunt, ut postea obtinerent, quæ peterent. (Sylvius.)

ARTICULUS VII.

Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum (1).

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod juste a Deo petitur, homo videtur posse mereri: sed nihil justius a Deo petitur, ut Augustinus dicit, quam quod reparetur post lapsum, secundum illud Psalmi LXX, 9: *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine*: ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multo magis homini prosunt opera sua quam prosint alii: sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam: ergo multo magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratia, per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supra dictis patet (art. 2 et qu. CIX, art. 5): sed ad vitam æternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam: ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est, quod dicitur Ezech. XVIII, 24: *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem.... om-*

(1) De his etiam *Sent.* III, dist. 27, art. 4 ad 3, et *Hebr.* VI, lect. 3.

nes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur: ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc quod resurgat: non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum (1).

Respondeo dicendum, quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest, quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ; quæ quidem motio interrumpitur per sequens peccatum: unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis a Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tamquam motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri, primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multo igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrit. Et ideo nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum, quod desiderium quo quis desiderut reparationem post lapsum, justum dicitur; et similiter oratio, qua petit ejusmodi reparationem, dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quod justitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad secundum dicendum, quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam, quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ a justitia recedit.

Ad tertium dicendum, quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolute vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solum sub conditione, si perseverat. Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius, sed minus quam actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem. Unde dicendum quod quilibet actus charitatis meretur absolute vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt a suis effectibus propter superveniens impedimentum.

---

(1) (Conclusio. *Nullo modo potest aliquis sibi mereri reparationem post lapsum, sed hoc sola Dei miseratione obtinere valet).*

Non quæritur, an homo jam lapsus possit sibi mereri reparationem, tum quia quæstio sic intellecta pertinet ad art. 5, tum quia ex initio corp. liquet sermonem esse de lapsu futuro Sensus igitur est, an eo tempore quo homo est justus, possit a Deo mereri, ut si contingat ipsum labi in peccatum mortale, donetur ei pœnitentia et venia, sicque restituatur in statum gratiæ in quo antea fuerat. Sed nec de condigno, nec de congruo potest hoc mereri. Quoad primum est certissima, et ratio patet in littera. Quæ confirmatur, quia ex Scriptura et Conc. Trident. constat justificationem impii sic esse gratuitam, ut nihil eorum quæ ipsam præcedunt de condigno illam mereantur. Alioquin sequeretur omnes qui semel sunt justi, non posse mori impœnitentes, ac proinde nullum eorum damnandum: quamvis enim peccent, deberet eis reddi gratia justificans, si sint illam meriti de condigno. Quoad secundum, controvertitur inter theologos. Sententia D. Thomæ est, quod nullus possit mereri reparationem post lapsum, ne quidem de congruo: et ita sentiunt Conradus, Medina, Valentia, Montesinus, Malderus, Hackerus, Wigers, Sylvius, et alii. Sed alii plures cum Bellarmino affirmant, saltem de congruo fallibili.

ARTICULUS VIII.

Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis (1).

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. Cum enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur, Matth. VI, 2: *Receperunt mercedem suam:* si igitur aliquis meretur augmentum charitatis vel gratiæ, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium, quod est inconveniens.

2. Præterea, nihil agit ultra suam speciem: sed principium meriti est gratia vel charitas, ut ex supradictis patet (art. 2 et 4): ergo nullus potest majorem gratiam vel charitatem mereri quam habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum a gratia vel charitate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam: si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadat sub merito, videtur quod per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens; dicitur enim II. Timoth. I, 12; *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare:* sic ergo sequeretur quod per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur; quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quod sufficiant ad charitatis augmentum: non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, quod *charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici:* ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito (1).

Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est (art. 6 et 7), illud cadit sub merito condigni, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu Terminus autem motus gratiæ est vita æterna. Progresus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud Prov. IV, 18: *Justorum semita quasi lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem,* qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito condigni.

---

(1) De his etiam *Sent* II, dist. 27, art. 5, dist. 20, art. 2, quæst. III corp.

(1) (Conclusio. *Quum per idem et ipsum finem et progressum ad finem consequamur, justus autem homo per opera sua bona, quatenus movente Deo facta sunt, vitam æternam de codigno mereatur, ipsum etiam gratiæ et charitatis augmentum mereri dicendum est).*

Est de fide, ut patet ex Tridentino, sess. VI, can. 24: *Si quis dixerit justitiam acceptam non conservari, atque etiam augeri coram Deo per bona opera.... anathema sit.* Et expressius, can. 32: *Si quis dixerit hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita: aut ipsum justificatum bonis operibus quæ ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, et ipsius vitæ æternæ, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriæ augmentum; anathema sit.* Et sane Christus, cum seipsum viti, homines palmitibus, et bona opera fructibus comparasset, dicit Joan. XV, 2: *Omnem* (palmitem) *qui fert fructum, purgabit eum, ut fructum plus afferat.* Dabit ergo majores et copiosiores gratias, quibus potiores actus virtutum exerceantur. Et Apostolus, Ephes. IV, 15, scribit: *Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus.*

Ad primum ergo dicendum, quod præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet, ultimus, et medius, qui est et principium et terminus; et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt; unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum, quod augmentum gratiæ non est supra virtu, tem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum, quod quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augumentum

ARTICULUS IX.

Utrum homo possit perseverantiam mereri (1).

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam: sed perseverantiam petendo homines a Deo obtinent; alioquin frustra peteretur a Deo in petitionibus orationis dominicæ, ut Augustinus exponit in lib. De Bono perseverantiæ, (cap. 2 et 17): ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare, quam non peccare: sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione est impeccabilitas: ergo multo magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea, majus est augmentum gratiæ, quam perseverantia in gratia quam quis habet: sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est (art. præc.): ergo multo magis potest mereri perseverantiam in gratia quam quis habet.

Sed contra est, quod omne quod quis meretur, a Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum: sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam; nec potest dici quod hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ, ita quod si aliquis perseverantiam meretur, Deus non permitteret illum cadere in peccatum: non igitur perseverantia cadit sub merito (1).

---

(1) De his etiam *Sent.* IV, dist. 33, quæst. II, art. 1, quæst. I corp.

(1) (Conclusio. *Cum perseverantia viæ non sit effectus gratiæ, sed causa potius, et principium, eo quod sit quædam conservatio et continua creatio gratiæ; manifestum est, nos perseverantiam viæ non mereri, sed illam solum quæ perseverantia gloriæ dicitur).*

Justus non potest de condigno mereri gratiam perseverantiæ finalis, quia hæc nuspiam promittitur justis concedenda tamquam merces: quinimo Scripturæ exhortantur fideles, ut cum timore et tremore salutem suam operentur, ut videant ne cadant, et satagant ut per bona opera certam suam vocationem et electionem faciant. Concilium Tridentinum sess. VI, can. 16 anathema dicit iis, qui dixerint infallibili certitudine se habituros magnum illud perseverantiæ donum; et can. 32 referens omnia quæ *vere* justus meretur, non meminit perseverantiæ finalis, sed cum de æternæ vitæ consecutione loquitur, conditionem apponit; *si tamen in gratia decesserit*. Communis tamen theologorum doctrina est, posse justum perseverantiam de congruo fallibili mereri, juxta tritum illud Augustini effatum, in lib. de Dono persev. cap. V, n. 10: *Hoc Dei donum suppliciter emereri potest, amitti contumaciter non potest.*

Respondeo dicendum, quod cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere a Deo: uno quidem modo per hoc quod liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloria; alio modo ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinat ad bonum usque ad finem. Sicut autem ex dictis patet (art. 6, 7 et 8) illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito; perseverantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divina, quæ est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiæ bonum largitur cuicumque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ea quæ non meremur, orando impetramus; nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum super illud Joan. IX, 31: *Scimus quia peccatores Deus non exaudit* (tractat. 44, in Joan.) alioquin frustra dixisset publicanus: *Deus, propitius esto mihi peccatori;* ut dicitur Luc. XVIII, 13. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo a Deo impetrat vel sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum, quod perseverantia quæ erit in gloria, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædicta (in corp.).

Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratiæ, ut per prædicta patet.

ARTICULUS X.

Utrum temporalia bona cadant sub merito (1).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod temporaliá bona cadant. sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito: sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiæ, ut patet Deut. XXVIII: ergo videtur quod bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit: sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia; dicitur enim Exod. I, 21: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos*, etc.; ubi Glossa dicit, quod *benignitatis earum merces potuit in æterna vita retribui; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit;* et Ezech. XXIX, 18 dicitur: *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei*, et postea subdit: *Erit merces exercitui illius, et dedi ei terram Ægypti pro eo quod laboraverit mihi*: ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum: sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur a Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis, Genes. XIX: ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed contra est, quod illa quæ

Idipsum eruitur ex precibus Ecclesiæ quibus perseverantia a Deo postulatur. Quamobrem si orationi fideliter insistamus, ac bonis operibus, perseverantiam a Deo sperare possumus, secundum illud Philip. I, 6: *Confidens hoc ipsum, quia qui cœpit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu.*

(1) De his etiam 2-2, quæst. CXXI, art. 5 ad 4.

cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes: sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundum illud Eccle. IX, 2; *Universa eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti*: ergo bona temporalia non cadunt sub merito (1).

Respondeo dicendum, quod illud quod sub merito cadit, est præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis *simpliciter* est ultimus finis ejus, secundum illud Psal. LXXII, 27: *Mihi autem adhærere Deo bonum est*; et per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem: et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem *secundum quid*, et non simpliciter, hominis est, quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum; et hujusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid. Secundum hoc ergo dicendum est, quod si temporalia bona considerentur prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directe et *simpliciter* cadunt sub merito, sicut et augmentum gratiæ, et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, et etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam; et intantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur Psalmo XXXIII, 2: *Timentes autem Dominum non minuentur omni bono*; et alibi Psal. XXXVI, 25: *Non vidi justum derelictum*, etc. Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid; et ita non *simpliciter* cadunt sub merito, sed *secundum quid*; inquantum scilicet homines moventur a Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur, Deo favente; ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est (a. 3 et 6), ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua voluntates hominum moventur ad hæc prosequenta non simpliciter cadunt sub merito, nec ullus ea mereri potest de condigno. Non peccator, quia nullum est meritum de condigno sine statu gratiæ. Non justus, partim quia sub meritum condignum ea sola cadunt, quæ conducunt ad salutem animæ; partim quia manifestum est Deum non semper justioribus dare abundantiam temporalium majorem quam impiis.—III. Non tantum justi, sed etiam peccatores possunt per opera moraliter bona, de congruo mereri bona temporalia. Attenta enim Dei bonitate et liberalitate, congruum videtur quod operibus moraliter bonis bonum aliquod reddat ejusdem ordinis.—IV. Per opera simpliciter mala, sive ex se, sive ex aliqua circumstantia mala sint, peccatores non merentur bona temporalia, ne quidem de congruo; quia ut opus sit quoquomodo meritorium alicujus boni, debet esse bonum.

---

(1) (CONCLUSIO. *Temporalia bona, prout ad opera virtutum quibus in vitam æternam perducimur, utilia sunt, sicut simpliciter bona dici possunt, ita etiam simpliciter ac directe sub merito cadunt: prout vero secundum se considerantur, sicuti simpliciter bona hominis non sunt, ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid.)*

Sic explicat Sylvius.—I. Bona temporalia, secundum quod sunt alicui necessaria aut valde utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, simpliciter cadunt sub merito, ideoque justi possunt ea mereri de condigno. Ita significat B. Thomas, et post eum Conradus, Medina, Valentia, et alii, quoniam in bonis operibus ad bona temporalia sic considerata comparatis, reperiri possunt omnes conditiones requisitæ ad meritum de condigno. —II. Bona temporalia secundum se spec-

da; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum, (lib. IV, cap. 2), *in illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat; et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

Ad secundum dicendum, quod illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipue quantum ad regem Babylonis, qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quod mendacium confinxerunt (1).

Ad tertium dicendum, quod temporalia mala infliguntur in pœnam impiis, inquantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitæ æternæ. Justis autem, qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est (qu. LXXXVII, art. 8).

Ad quartum dicendum, quod omnia æque eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam bonorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem; quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

Explicit PRIMA SECUNDÆ *Summæ Theologicæ.*

APPENDIX XXXIII.

(IN 1-2, AD QUÆST. CXIV.)

DE CONDITIONIBUS AD MERITUM REQUISITIS.

I.—Novatores, ut sibi viam sternant ad omne meritum nostrum eliminandum, has quatuor ad meritum constituendum conditiones effingunt et exposcunt: —1, ut opus debeat esse perfectum, seu omnibus numeris absolutum, purum propterea a qualicumque imperfectionis nævo;—2, ut nullo titulo sit debitum; —3, ut nostrum sit, et non alienum, seu gratia partum;—4, ut proportionem habeat æqualitatis cum mercede. Has autem conditiones ad meritum non requiri facile ostenditur.

Non prima: quamquam enim opera justorum in se spectata, *materialiter* imperfecta sint, satis est, quod justus operans habeat per gratiam habitualem tantam dignitatem et perfectionem, ut ejus opera possint cum promissa mercede æquiparari, ac sint æternæ vitæ quasi radix et semen. Nam etiam Christi pas-

---

(1) Hinc juxta mentem D. Thomæ non tantum justi, verum etiam peccatores possunt per opera moraliter bona de congruo temporalia bona mereri.

sio, si tantum attendas patibulum crucis, sanguinisque effusionem, finita est, nec omnium martyrum excedit cruciatus, at inspecta tamen dignitate personæ, omnem exaltationem promeruit, et magis efficax fuit, quam passiones martyrum universorum. Ergo non opera justorum quantum ad solam officiorum exhibitionem spectanda erunt, sed quantum ad excellentiam virtutis illis dignitatem tribuentis. Deus infinite misericors non solum operibus absolute perfectis, quæ difficillime in hac vita inveniuntur, sed et operibus juxta præsentes hominis vires undequaque bonis mercedem promisisse censendus est.

Non secunda: ajunt enim quod subditus non meretur si præstet principi obedientiam, nec filius si parentibus debitum exhibeat obsequium. Verùm, si hæc conditio admitteretur, nec ipsa opera Christi fuissent meritoria, propterea quod ipse quoque debebat præcepta Patris implere. Oportet ergo in bonis operibus distinguere ipsorum *debitum* a merito *bonæ voluntatis*; cum enim Deus hominem condiderit liberi arbitrii, habetur ratio meriti non a conditione servili, sed a dominio liberæ voluntatis. Causa itaque meriti non est opus, quod debetur, sed talis operis libera et non coacta executio.

Non tertia, nam opus patratum per gratiam est vere meritorium. Est quidem rationalis creatura instrumentum Dei, sed animatum liberum, se movens, propria præditum potestate, et potens dissentire gratiæ illum moventi atque excitanti. Opus ergo meritorium debet etiam nostrum reputari.

Non denique quarta: licet enim inter opera bona justorum et vitam æternam non detur proportio æqualitatis, quam exigit justitia commutativa, datur tamen proportio aliqua ex divina ordinatione derivata, quæ satis est ad constituendam justitiam distributivam. Cum enim Deus bonis nostris operibus præmium promittere dignatus sit, etiam debitor factus est sibi ipsi, ut ea remuneret. Quamvis porro opera nostra bona, secundum se considerata, proportionem ad gloriam æternam non habeant: illam tamen habent, si considerentur, prout a gratia sanctificante procedunt.

Igitur conditiones ad meritum assignatæ a protestantibus, penitus rejiciendæ sunt; nam illis positis omnis meriti ratio ab operibus nostris tolleretur.

II.—Catholici, supposita distinctione inter meritum proprie dictum seu *de condigno* et meritum improprie dictum seu *de congruo*, alias assignant conditiones ad meritum de condigno, alias ad meritum de congruo, sive ex parte operantis, sive ex parte operis, sive ex parte Dei retribuentis.

Ad meritum de condigno requiritur ex parte operantis,—1, ut sit viator;—2, ut sit justus, seu in statu gratiæ:—3, ut opus faciat in obsequium Dei.

Debet esse viator, quia tempus merendi ex ipsa Dei ordinatione cum hac vita desinit. Quod luculenter S. Scriptura docet, Eccles. IX, 5: *Mortui nihil noverunt amplius, nec habent ultra mercedem*: et paulo post, vers. 10: *Quodcumque potest facere manus tua instanter operare; quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos quo tu properas.* Similiter Eccli. XIV, 17: *Ante obitum tuum operare justitiam*, quia ut dicitur Joan. IX, 4: *Venit nox quando nemo potest operari.* Et ideo Apostolus ad Galat. VI, 10, scribit: *Dum tempus habemus operemur bonum.* Eadem est S. Patrum doctrina. Unum S. Hieronymum audiamus, qui in Comm. in Eccles. IX, 4, dicit: *Donec vivunt homines, possunt fieri justi: post mortem nulla boni operis datur occasio.*

Debet esse justus, seu in statu gratiæ. Meritum enim ita fundatur in amicitia cum Deo, ut hac sublata, homo etiam meritis, quæ jam habet, privetur, ut Ezech. XXVIII, 24, legitur: *Si averterit se justus a justitia sua, et fecerit iniquitatem... omnes justitiæ ejus quas fecerat non recordabuntur*; ergo multo mi-

nus nova merita acquirere valet. Ideo Christus Joan. xv. 4, ait: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis.* Et idem patet ex verbis Apostoli I Cor. xiii, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Quapropter S. Augustinus, (tract. vi in Ep. Joann. n. 7) de charitate seu gratia sanctificante scribit: *Hæc est margarita pretiosa, charitas, sine qua nihil tibi prodest quodcumque habueris; quam si solam habeas, sufficit tibi.*

Denique operans debet habere intentionem rectam, qua opus faciat in obsequium Dei, seu ad finem supernaturalem, ut jam supra notatum est, et per se patet.

Ex parte *operis* tres conditiones necessario requiruntur ad verum meritum: —1, ut sit liberum a necessitate;—2, ut sit bonum et honestum;—3, ut sit supernaturale et quoad entitatem seu essentiam, et quoad motivum seu finem.

Quod attinet ad primam conditionem est de fide, ut patet ex damnata ut hæretica, propositione Jansenii: *Ad merendum vel demerendum in statu naturæ lapsæ non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione.* Et quidem Scriptura, Patres, et ipsa ratio ostendunt ad veram meriti rationem libertatem indifferentiæ necessariam esse. Nam ut ajebat S. Hieronymus in lib. iii contra Jovin. n. 3: *Liberi arbitrii nos condidit Deus: nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin ubi necessitas, nec corona, nec damnatio est.* Quæ verba referens S. Augustinus in lib. de Nat. et Grat. cap. 65, exclamat: *Quis non agnoscat? Quis non toto corde suscipiat? Quis aliter conditam humanam neget esse naturam.*

Circa secundam cognitionem ratio aperta est, quia nihil potest esse præmio ac mercede dignum apud Deum, qui sanctus est, nisi rectum, bonum ac ipsi gratum. Opus porro bonum et honestum illud censetur, quod tale est ex parte objecti, finis ac circumstantiarum omnium, juxta tritum illud axioma a theologis omnibus adoptatum: *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu.*

Alia conditio est, ut actus sit *supernaturalis*, seu ut habeat non naturalem tantum vel moralem, sed et supernaturalem bonitatem. Actus enim meritorius debet esse ejusdem ordinis cum præmio, siquidem debet habere aliquam æqualitatem proportionis cum illo; atqui præmium est supernaturale, nimirum perfecta Dei possessio per visionem beatificam: ergo opus meritorium supernaturale sit, oportet. Necesse igitur est, ut opus bonum sit supernaturale ex parte *principii*, gratiæ nempe actualis, quæ ad omne opus salutare necessaria est, uti jam contra Pelagianos fuit probatum. Debet præterea supernaturale esse ex parte *finis* seu *motivi*, ut scilicet referatur in Deum tamquam ordinis supernaturalis auctorem, sensu supra exposito. Alioquin non esset ratio, cur ab eo expectaretur retributio, nec ullo jure ab eo exigi posset.

Demum ex parte Dei retribuentis requiritur *repromissio*. In Sacra Scriptura Deus dicitur justis mercedem reddere quam promisit, (Math. xx): et se comparat patrifamilias qui conventionem facit cum operariis de denario diurno, et cum sero factum esset, non aliam mercedem reddidit, nisi quam promisit. Hinc est, quod vita æterna sub generico promissionis nomine passim designetur. Apostolus enim Heb. vi, 12, ait: *fide et patientia hæreditabunt promissiones.* Et postea, x, 36: *Patientia vobis necessaria est, ut voluntatem Dei facientes, reportetis promissionem.* Atque id declaravit Tridentina Synodus, sess. vi, cap. 16, dicens: *Bene operantibus usque in finem, et in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, et tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum miseri-*

corditer promissa, et tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda. Et sane hanc conditionem exposcit ipsa natura mercedis, quæ non redditur nisi ex pacto.

Ad meritum de congruo *infallibili* omnes recensitæ conditiones requiruntur præter statum gratiæ: ad meritum vero de congruo *fallibili*, iterum omnes recensitæ conditiones præter statum gratiæ, et promissionem ex parte Dei.

Notandum etiam est quantitatem meriti repetendam esse a subjecto operante et ab ipso opere. Si spectetur *subjectum*, quantitas meriti pendet a dignitate personæ operantis Sic, in eodem opere, majus est meritum hominis justi quam peccatoris; sic, in omnibus operibus Christi infinitum fuit meritum, ob infinitam personæ dignitatem.

Si spectetur *ipsum opus*, quantitas meriti repetenda est primo et principaliter ex charitate; hinc homo qui aliquod opus ex magna charitate facit, sæpe magis meretur quam alius, qui opus ex se majus et dignius, sed cum minori charitate peragit.

Secundo, ex specie seu dignitate operis; sic actus fidei et spei, cæteris paribus, sunt magis meritorii quam actus temperantiæ.

Tertio, ex quantitate operis, quæ duplex est: una scilicet *absoluta;* et hoc modo majus opus est, centum aureos distribuere pauperibus quam decem; alia vero *proportionalis:* et hoc modo pauper illa vidua, quæ duo minuta in gazophylacium misit, dicitur a Christo plus omnibus misisse.

Quarto, quantitas meriti augetur ex aliis circumstantiis v. g. durationis, intentionis, etc.; maxime vero ex operis difficultate, quando hæc scilicet ex ipsius operis conditione oritur. Nam si ex defectu charitatis, et propriæ voluntatis ignavia oriretur, meritum nequaquam augeret, imo potius minueret.

FINIS TOMI QUARTI.

INDEX RERUM.

QUÆ IN HOC QUARTO VOLUMINE CONTINENTUR.

Pág.

QUÆSTIO LXXI.

De vitiis et peccatis secundum se, in sex articulos divisa. 5

Art. 1. Utrum vitium contrarietur virtuti. 5

2. Utrum vitium sit contra naturam. 7

3. Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus. 9

4. Utrum peccatum simul possit esse cum virtute. 10

5. Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus. 11

6. Utrum convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. 13

QUÆSTIO LXXII.

De distinctione peccatorum, in novem articulos divisa. 16

Art. 1. Utrum peccata differant specie secundum objecta. 16

2. Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia a carnalibus. 17

3. Utrum peccata distinguantur specie secundum causas. 19

4. Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum. 20

5. Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum diversificet speciem. 22

6. Utrum peccatum commissionis et omissionis differant specie. 24

7. Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis. 25

8. Utrum superabundantia et defectus diversificent species peccatorum. 26

9. Utrum peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias. 28

QUÆSTIO LXXIII.

De comparatione peccatorum ad invicem, in decem articulos divisa. 29

Art. 1. Utrum omnia peccata sint connexa. 29

2. Utrum omnia peccata sint paria. 31

3. Utrum gravitas peccatorum varietur secundum objecta. 33

4. Utrum gravitas peccatorum differat secundum dignitatem virtutum quibus opponuntur. 34

5. Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ quam spiritualia. 35

6. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati. 37

7. Utrum circumstantia aggravet peccatum. 38

8. Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum. 39

9. Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personæ in quam peccatur. 41

10. Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum. 43

QUÆSTIO LXXIV.

De subjecto peccatorum, in decem articulos divisa. 45

Art. 1. Utrum voluntas sit subjectum peccati. 45

Pág.

2. Utrum sola voluntas sit subjectum peccati. 46
3. Utrum in sensualitate possit esse peccatum. 47
4. Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale. 49
5. Utrum peccatum possit esse in ratione 50
6. Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione. 52
7. Utrum peccatum consensus in actum sit in ratione superiori. 53
8. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale. 55
9. Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium. 57
10. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam. 59

QUÆSTIO LXXV.

De causis peccatorum in generali, in quatuor articulos divisa. 60

Art. 1. Utrum peccatum habeat causam. 60
2. Utrum peccatum habeat causam interiorem. 62
3. Utrum peccatum habeat causam exteriorem. 63
4 Utrum peccatum sit causa peccati. 64

QUÆSTIO LXXVI.

De causis peccati in speciali, in quatuor articulos divisa. 66

Art. 1. Utrum ignorantia possit esse causa peccati. 66
2. Utrum ignorantia sit peccatum. 68
3. Utrum ignorantia excuset ex toto a peccato. 69
4. Utrum ignorantia diminuat peccatum. 71

QUÆSTIO LXXVII.

De causa peccati ex parte appetitus sensitivi, in octo articulos divisa. 73

Art. 1. Utrum voluntas moveatur a passione appetitus sensitivi. 73
2. Utrum ratio possit superari a passione contra suam scientiam. 74

Pág.

3. Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate. 77
4. Utrum amor sui sit principium omnis peccati. 79
5. Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ. 80
6. Utrum peccatum allevietur propter passionem. 81
7. Utrum passio totaliter excuset a peccato. 83
8. Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale. 84

QUÆSTIO LXXVIII.

De causa peccati quæ est malitia, in quatuor articulos divisa. 85

Art. 1. Utrum aliquis peccet ex certa malitia. 85
2. Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certa malitia. 87
3. Utrum ille qui peccat ex certa malitia, peccet ex habitu. 88
4. Utrum ille qui peccat ex certa malitia gravius peccet quam qui ex passione. 90

QUÆSTIO LXXIX.

De causis exterioribus peccati, in quatuor articulos divisa. 91

Art. 1. Utrum Deus sit causa peccati. 91
2. Utrum actus peccati sit a Deo. 94
3. Utrum Deus sit causa excæcationis et indurationis. 96
4. Utrum excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur. 98

QUÆSTIO LXXX.

De causa peccati ex parte diaboli, in quatuor articulos divisa. 99

Art. 1. Utrum diabolus sit homini directe causa peccandi. 99
2. Utrum diabolus possit inducere ad peccandum interius instigando. 101
3. Utrum diabolus possit ne-

Pág.

cessitatem inferre ad peccandum. 103
4. Utrum omnia peccata hominum sint ex suggestione diaboli. 104

QUÆSTIO LXXXI.
De causa peccati ex parte hominis, in quinque articulos divisa. 105

Art. 1. Utrum primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros. 105
2. Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducantur in posteros. 108
3. Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines. 110
4. Utrum si aliquis ex humana carne formaretur miraculose, contraheret originale peccatum. 111
5. Utrum si Adam non peccasset, Eva peccante, filii originale peccatum contraherent. 112

APPENDIX XXIII (ad 1-2 quæst. LXXXI, art. 1 et 3). *De peccati originalis propagatione.* 114
APPENDIX XXIV (ad ejusdem quæst. art. 3). *De immaculata conceptione B. Mariæ Virginis.* 126
APPENDIX XXV. *De mente D. Thomæ circa immaculatam Virginis Mariæ conceptionem.* 133

QUÆSTIO LXXXII.
De originali peccato quantum ad suam essentiam, in quatuor articulos divisa. 139

Art. 1. Utrum originale peccatum sit habitus. 139
2. Utrum in uno homine sint multa originalia peccata. 140
3. Utrum originale peccatum sit concupiscentia. 141
4. Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus. 143
APPENDIX XXVI (ad 1-2 quæst. LXXXII). *De essentia peccati originalis.* 145

QUÆSTIO LXXXIII.
De subjecto originalis peccati, in quatuor articulos divisa. 151

Art. 1. Utrum originale peccatum sit magis in carne quam in anima. 151
2. Utrum peccatum originale sit per prius in essentia animæ quam in potentiis. 153
3. Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quam alias potentias. 154
4. Utrum præfatæ potentiæ sint magis infectæ quam aliæ. 155

QUÆSTIO LXXXIV.
De causa peccati, secundum quod unum peccatum alterius peccati causa est, in quatuor articulos divisa. 157

Art. 1. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. 157
2. Utrum superbia sit initium omnis peccati. 159
3. Utrum præter superbiam et avaritiam sint alia peccata specialia quæ dici debeant capitalia. 160
4. Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia. 161

QUÆSTIO LXXXV.
De effectibus peccati, in sex articulos divisa. 164

Art. 1. Utrum peccatum diminuat bonum naturæ. 164
2. Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum. 166
3. Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia. 168
4. Utrum privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati. 170
5. Utrum mors et alii corporales defectus sint effectus peccati. 171
6. Utrum mors et alii defectus sint naturales homini. 173

QUÆSTIO LXXXVI.
De macula peccati, in duos articulos divisa. 175

Art. 1. Utrum peccatum causet aliquam maculam in anima. 175
2. Utrum macula maneat in anima post actum peccati. 177

Pág.

QUÆSTIO LXXXVII.
De reatu pœnæ, in octo articulos divisa. 178

Art. 1. Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati. 178
2. Utrum peccatum possit esse pœna peccati. 180
3. Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. 181
4. Utrum peccato debeatur pœna infinita secundum quantitatem. 183
5. Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. 185
6. Utrum reatus pœnæ remaneat post peccatum. 186
7. Utrum omnis pœna sit propter aliquam culpam. 188
8. Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius. 190

QUÆSTIO LXXXVIII.
De peccato veniali et mortali, in sex articulos divisa. 192

Art. 1. Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale. 192
2. Utrum peccatum mortale et veniale differant genere. 194
3. Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale. 196
4. Utrum peccatum veniale possit fieri mortale. 197
5. Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale. 199
6. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale. 201

QUÆSTIO LXXXIX.
De peccato veniali secundum se, in sex articulos divisa. 202

Art. 1. Utrum peccatum veniale causet maculam in anima. 202
2. Utrum convenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur. 204
3. Utrum homo in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter. 205
4. Utrum angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. 207
5. Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. 208
6. Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. 210

QUÆSTIO XC.
De legibus, in quatuor articulos divisa. 212

Art. 1. Utrum lex sit aliquid rationis. 213
2. Utrum lex ordinetur semper ad bonum commune. 214
3. Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis. 216
4. Utrum promulgatio sit de ratione legis. 217

QUÆSTIO XCI.
De legum diversitate, in sex articulos diviso. 218

Art. 1. Utrum sit aliqua lex æterna. 218
2. Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis. 219
3. Utrum sit aliqua lex humana. 221
4. Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. 222
5. Utrum lex divina sit una tantum. 224
6. Utrum sit aliqua lex fomitis. 225

QUÆSTIO XCII.
De effectibus legis, in duos articulos divisa. 227

Art. 1. Utrum effectus legis sit facere homines bonos. 227
2. Utrum legis actus convenienter assignentur. 228

QUÆSTIO XCIII.
De lege æterna, in sex articulos divisa. 230

Art. 1. Utrum lex æterna sit summa ratio in Deo existens. 230
2. Utrum lex æterna sit omnibus nota. 232
3. Utrum omnis lex a lege æterna derivetur. 233
4. Utrum necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. 235
5. Utrum naturalia contingentia subsint legi æternæ. 236
6. Utrum omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. 237

QUÆSTIO XCIV.
De lege naturali, in sex articulos divisa. 239

Art. 1. Utrum lex naturalis sit habitus. 239
2. Utrum lex naturalis contineat plura præcepta, vel unum tantum. 240

Pág.

3. Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ. 242
4. Utrum lex naturæ sit una apud omnes. 244
5. Utrum lex naturæ mutari possit. 246
6. Utrum lex naturæ possit a corde hominis aboleri. 247

QUÆSTIO XCV.

De lege humana, in quatuor articulos divisa. 249

Art. 1. Utrum fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. 249
2. Utrum omnis lex humanitus posita a lege naturali derivetur. 251
3. Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat. 252
4. Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum. 254

APPENDIX XXVII (in 1–2, a quæst. XC usque ad XCV.)—*Derechos del Estado.—El origen del derecho.* 256

QUÆSTIO XCVI.

De potestate legis humanæ, in sex articulos divisa. 271

Art. 1. Utrum lex humana debeat poni in communi magis quam in particulari. 271
2. Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. 272
3. Utrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum. 274
4. Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientiæ. 275
5. Utrum omnes subjiciantur legi. 277
6. Utrum ei qui subditur legi, liceat præter verba legis agere. 279

QUÆSTIO XCVII.

De mutatione legum, in quatuor articulos divisa. 282

Art. 1. Utrum lex humana debeat mutari aliquo modo. 282
2. Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius. 284

Pág.

3. Utrum consuetudo possit obtinere vim legis. 285
4. Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare. 287

QUÆSTIO XCVIII.

De lege veteri, in sex articulos divisa. 289

Art. 1. Utrum lex vetus fuerit bona. 289
2. Utrum lex vetus fuerit a Deo. 291
3. Utrum lex vetus data fuerit per angelos. 292
4. Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Judæorum. 293
5. Utrum omnes homines obligarentur servare legem veterem. 295
6. Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi. 296

QUÆSTIO XCIX.

De præceptis veteris legis, in sex articulos divisa. 297

Art. 1. Utrum in lege veteri contineatur solum unum præceptum. 297
2. Utrum lex vetus contineat præcepta moralia. 298
3. Utrum lex vetus contineat præcepta cæremónalia præter moralia. 300
4. Utrum præter præcepta moralia et cæremonialia, sint etiam præcepta judicialia. 301
5. Utrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia. 302
6. Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. 304

QUÆSTIO C.

De præceptis moralibus veteris legis, in duodecim articulos divisa. 305

Art. 1. Utrum omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. 305
2. Utrum præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum. 307
3. Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducan-

Pág.

tur ad decem præcepta Decalogi. 308
4. Utrum præcepta Decalogi convenienter distinguantur. 309
5. Utrum præcepta Decalogi convenienter enumerentur. 310
6. Utrum convenienter ordinentur decem præcepta Decalogi. 314
7. Utrum præcepta Decalogi convenienter tradantur. 315
8. Utrum præcepta Decalogi sint dispensabilia. 317
9. Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis. 319
10. Utrum modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis. 321
11. Utrum convenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter Decalogum. 323
12. Utrum præcepta moralia veteris legis justificarent. 325

QUÆSTIO CI.

De præceptis cæremonialibus secundum se, in quatuor articulos divisa. 327

Art. 1. Utrum ratio præceptorum cæremonialium in hoc consistat quod pertinent ad cultum Dei. 327
2. Utrum præcepta cæremonialia sint figuralia. 328
3. Utrum debuerint esse multa cæremonialia præcepta. 330
4. Utrum cæremoniæ veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra, et observantias. 331

QUÆSTIO CII.

De cæremonialium præceptorum causis, in sex articulos divisa. 333

Art. 1. Utrum cæremonialia præcepta habeant causam. 333
2. Utrum præcepta cæremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum. 334
3. Utrum possit assignari conveniens ratio cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. 336
4. Utrum assignari possit certa ratio cæremoniarum quæ ad sacra pertinent. 341
5. Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit. 350
6. Utrum fuerit aliqua rationabilis causa observantiarum cæremonialium. 362

QUÆSTIO CIII.

De duratione præceptorum cæremonialium, in quatuor articulos divisa. 370

Art. 1. Utrum cæremoniæ legis fuerint ante legem. 370
2. Utrum cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis. 372
3. Utrum cæremoniæ veteris legis cessaverint in adventu Christi. 374
4. Utrum post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali. 376

QUÆSTIO CIV.

De præceptis judicialibus, in quatuor articulos divisa. 379

Art. 1. Utrum ratio præceptorum judicialium consistat in hoc quod sunt ordinantia ad proximum. 379
2. Utrum præcepta judicialia aliquid figurent. 380
3. Utrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. 381
4. Utrum præcepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem. 383

QUÆSTIO CV.

De ratione judicialium præceptorum, in quatuor articulos divisa. 384

Art. 1. Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit. 384
2. Utrum convenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. 387
3. Utrum judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos. 394
4. Utrum convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domesticas personas. 397

Pág.

QUÆSTIO CVI.

De lege evangelica, quæ dicitur lex nova, secundum se, in quatuor articulos divisa. 400

Art. 1. Utrum lex nova sit lex scripta. 400
2. Utrum lex nova justificet. 402
3. Utrum lex nova debuerit dari a principio mundi. 403
4. Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi. 404

QUÆSTIO CVII.

De comparatione legis novæ ad veterem, in quatuor articulos divisa. 407

Art. 1. Utrum lex nova sit alia a lege veteri. 407
2. Utrum lex nova legem veterem impleat. 409
3. Utrum lex nova in lege veteri contineatur. 411
4. Utrum lex nova sit gravior quam vetus. 412

QUÆSTIO CVIII.

De his quæ continentur in lege nova, in quatuor articulos divisa. 414

Art. 1. Utrum lex nova aliquos exteriores actus debeat præcipere, vel prohibere. 414
2. Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit. 416
3. Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit. 418
4. Utrum convenienter in lege nova consilia quædam determinata sint proposita. 421

TRACTATUS DE GRATIA.

(In 1-2, quæst. CIX, et seq.)
Prænotanda. 424

QUÆSTIO CIX.

De exteriori principio humanorum actuum, scilicet de gratia Dei, in decem articulos divisa. 432

Art. 1. Utrum homo sine gratia aliquod verum cognoscere possit. 432
2. Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia. 435
3. Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia. 437
4. Utrum homo sine gratia per sua naturalia legis præcepta implere possit. 439
5. Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratia. 440
6. Utrum homo possit seipsum ad gratiam præparare per seipsum absque exteriori auxilio gratiæ. 442
7. Utrum homo possit resurgere a peccato sine auxilio gratiæ. 443
8. Utrum homo sine gratia possit non peccare. 445
9. Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsam possit operari donum, et vitare peccatum absque auxilio gratiæ. 448
10. Utrum homo in gratia constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. 449

QUÆSTIO CX.

De gratia Dei quantum ad ejus essentiam, in quatuor articulos divisa.

Art. 1. Utrum gratia ponat aliquid in anima. 451
2. Utrum gratia sit qualitas animæ. 453
3. Utrum gratia sit idem quod virtus. 455
4. Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliqua potentiarum. 457

QUÆSTIO CXI.

De divisione gratiæ, in quinque articulos divisa.

Art. 1. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam. 459
2. Utrum gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem. 461
3. Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. 463
4. Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur. 464
5. Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. 466

Pág.

APPENDIX XXVIII. *De gratia sufficienti et efficaci.* 468
APPENDIX XXIX. *Systemata theologorum circa gratiæ efficaciam.* 474

QUÆSTIO CXII.
De causa gratiæ, in quinque articulos divisa.

Art. 1. Utrum solus Deus sit causa gratiæ. 490
2. Utrum requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis. 491
3. Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est. 493
4. Utrum gratia sit major in uno quam in alio. 495
5. Utrum homo possit scire se habere gratiam. 496
APPENDIX XXX. (In 1-2, ad quæst. CXII).—De gratuitate gratiæ. 499
APPENDIX XXXI. (Ad 1-2, quæst. CXII, art. 3).—Sensus theologici effati: *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam.* 501
APPENDIX XXXII. (In 1-2, quæst. CXII. —De gratiæ distributione. 502

QUÆSTIO CXIII.
De effectibus gratiæ, in decem articulos divisa. 506

Art. 1. Utrum justificatio impii sit remissio peccatorum. 506
2. Utrum ad remissionem culpæ quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio. 508
3. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii. 509
4. Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei. 511
5. Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. 513

Pág.

6. Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. 514
7. Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successive. 516
8. Utrum gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. 518
9. Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei. 520
10. Utrum justificatio impii sit opus miraculosum. 521

QUÆSTIO CXIV.
De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis, in decem articulos divisa. 523

Art. 1. Utrum homo possit aliquid mereri a Deo. 523
2. Utrum aliquis sine gratia possit mereri vitam æternam. 525
3. Utrum homo in gratia constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno. 527
4. Utrum gratia sit principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes. 529
5. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. 530
6. Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam. 532
7. Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum. 533
8. Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis. 535
9. Utrum homo possit perseverantiam mereri. 536
10. Utrum temporalia bona cadant sub merito. 537
APPENDIX XXXIII.—*De conditionibus ad meritum requisitis.*

APPENDICES.

APPENDIX XXIII. (Ad 1-2, quæst. LXXXI, art. 1 et 3).—De peccati originalis propagatione. 114
— XXIV. (Ad ejusdem quæst. art. 3).—De immaculata conceptione, B. Mariæ Virginis. 126
— XXV. De mente D. Thomæ circa immaculatam Virginis Mariæ conceptionem. 133
— XXVI. (Ad 1-2, quæst. LXXXII).—De essentia peccati originalis. 145
— XXVII. (In 1-2, a quæst. XC usque ad XCV).—Derechos del Estado. —El orígen del derecho. 256
TRACTATUS DE GRATIA (in 1-2, quæst. CIX et seq.) *Prænotanda.* 424
— XXVIII. (Ad 1-2, quæst. CXI).—De gratia sufficienti et efficaci. 468
— XXIX. Systemata theologorum circa gratiæ efficaciam. 474
— XXX. (In 1-2, ad quæst. CXII).—De gratuitate gratiæ. 499
— XXXI. (Ad 1-2, quæst. CXII, art. 3).—Sensus theologici effati: *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam.* 501
— XXXII. (In 1-2, quæst. CXII).—De gratiæ distributione. 502
— XXXIII. (In 1-2, quæst. CXIV).—De conditionibus ad meritum requisitis. 539

S. THOMÆ AQUIN

SUMMA

THEOLOGICA

4