

DIEGO RUIZ DE MONTOYA S. I.
DE NATURA PECCATI ACTUALIS

(Comentario a 1.2 q. 71 a. 6)

editado por

J. A. DE ALDAMA S. I.

El tratadito de Ruiz de Montoya que editamos, está tomado del manuscrito M.489 de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, presentado ya por nosotros hace años en *Estudios Eclesiásticos* (11 [1932] 124-130); por eso mismo no nos detendremos ahora en la descripción del manuscrito.

Se reproducen en él las lecciones tenidas por Ruiz de Montoya en el Colegio de Córdoba en los años 1596 a 1599. Como los folios que reproducimos son de los primeros del manuscrito, puede afirmarse que la *Disputatio de natura peccati actualis* pertenece al año 1596. Se encuentra añadida al comentario de la q.71 de la 1.2 y se introduce con las siguientes palabras: "*Explicuit iam D. Thomas oppositionem peccati contra virtutem, contra illius actum, contra rationem et contra naturam rationalem; nunc restat explicare oppositionem peccati contra divinam legem. Sed quia in hac praecipue fundatur essentia peccati, agitur hic de essentia et definitione peccati. Alia oppositio peccati contra Deum ipsum, explicabitur ubi de peccato mortali in q. 88, quae inserenda est post praesentem articulum [6], praesertim in a. 1 dub. 3 et 4 et 5*".

El valor teológico de este tratado sobre el pecado actual es el ya conocido por las otras obras del gran teólogo. Pero lo hace particularmente interesante el pertenecer a los últimos años del siglo XVI, cuando todavía no abundaban los autores de la Compañía, que hubieran editado libros sobre estas materias. De ellos solamente hemos encontrado citado a Belarmino. Por cierto que el influjo de Belarmino es notable en la documentación (*Dub. 4*;

n. 9): punto de sumo interés al tratarse de Ruiz de Montoya, cuyas aficiones a la teología positiva son bien conocidas y quedan de nuevo patentes en las páginas que editamos.

En ellas se abarcan los diversos problemas teológicos que plantea la noción de pecado. El más fundamental de todos es el primero, desarrollado por 4 secciones: si la razón formal de pecado hay que ponerla en algo positivo o en una privación. Para el autor, por más que en el acto del pecado se da una entidad positiva monstruosa, que es esencial a toda volición mala, sin embargo la esencia formal del pecado consiste en la privación de rectitud debida y de conformidad con la recta razón y la ley divina, que se encuentra en el acto pecaminoso. Esta privación no es la carencia de la virtud opuesta, sino el carecer el acto de la rectitud que debía tener.

El darse en el acto pecaminoso algo positivo hace que tenga que plantearse un segundo problema: ¿es en algún sentido bueno, el pecado? El acto del pecado, aunque monstruoso, tiene bondad transcendental y aun bondad moral *secundum quid*. Sin embargo, no puede decirse que el pecado contribuya a la mayor perfección del universo, aunque sí es verdad que contribuye a ella la permisión divina del pecado. Es una idea que había de exponer después ampliamente Ruiz de Montoya en su obra sobre la Providencia divina.

La libertad, esencial en todo pecado, se trata ampliamente desde el punto de vista teológico. Y a continuación se examina la oposición esencial de todo pecado a la ley de Dios. Este nuevo problema da ocasión para una investigación de gran interés sobre el caso de quien comete un acto sabiendo que es contra la recta razón y al mismo tiempo ignorando que es contra la ley de Dios. Es un texto digno de consideración para la historia de ciertas opiniones morales posteriores.

Unido con ese problema está el último que examina el autor: la conexión necesaria que existe entre los diversos aspectos del pecado. He aquí las conclusiones que se establecen en este punto: El pecado por el mero hecho de ser contra un bien honesto, es contra la recta razón; por el mero hecho de ser contra la recta razón, es contra la naturaleza racional y es contra la ley de Dios, y por lo mismo es contra Dios; finalmente, por el mero hecho de ser contra la ley y el fin natural, es también contra la ley y el fin sobrenatural, y viceversa.

Tal es en breves rasgos la *Disputatio de natura peccati actualis*. Al editarla, hemos dividido el texto convenientemente para el uso y comodidad de los lectores. Pero téngase en cuenta que la mayor parte de las divisiones de párrafos se encuentran en el mismo manuscrito. Su transcripción generalmente es buena; pero no sería raro que tuviese algunas omisiones; al menos, no faltan indicios de ello.

[F. 44r] DISPUTATIO DE NATURA PECCATI ACTUALIS

[1] 1.^o Licet peccati nomen ad actum moralem malum pertineat proprie, ut dictum est in proaemio, nihilominus saepe accipitur pro peccato habituali, sive illud sit originale, de quo dicendum est infra a q. 81, sive sit personale peccatum in habitu, scilicet reatus peccati, de quo infra q. 86. At in praesenti solius peccati actualis naturam investigamus. [F. 44v] Idque merito; quia ab actuali peccato promanant quodlibet habituale, sive sit originale, sive personale. Illud autem commune omnibus peccatis, tam actualibus, quam habitualibus, tradi poterit in praesenti: scilicet continere aversionem et deordinationem voluntariam a Deo, ut ab ultimo fine, quamvis diversimode.

[2] 2.^o In praesenti nihil disserendum est de natura peccati exterioris, scilicet actus mali eliciti a qualibet potentia praeter voluntatem. Nam ex dictis q. 20, constat totam rationem actus imputabilis, atque adeo peccati, derivari ad hos actus exteriores denominatione extrinseca ab actu libero voluntatis; quo supposito, facillimum erit externis peccatis applicare per denominationem extrinsecam ea omnia, quae dicta fuerint de actu interno voluntatis. Sed praeterea de peccato exteriori dicendum erit infra q. 72 a. 7 et q. 73 a. 8.

[3] 3.^o Dicendum erit solummodo in praesenti de peccato actuali voluntatis, et praecipue de formali natura. Sed quomodo eadem omnia applicari possint actui interpretativo pure omissio- nis, dicendum erit infra q. 72 a. 6.

Dubitatur 1.^o—Utrum ratio peccati consistat in privatione, vel in aliquo positivo.

[Sectio 1.^a]

[4] Erasmus, ut referunt, in id 1 ad Tim. 1 [6] "*a quibus aberrantes conversi sunt in vaniloquium*", reprehendit Theologos de hoc disputantes. Ceterum quantum est propterea reprehendendus Erasmus, animadvertet etiam qui viderit disputatam esse hanc quaestionem a primis et gravissimis Ecclesiae Patribus locis infra citandis. Et, ut testis est D. Clemens 3 Recognitionum ⁽¹⁾, ex praecipuis de quibus D. Petrus cum Simone Mago disputavit unum fuit, utrum malum sit aliquid in rerum natura. Et propter huius et similium quaestionum ignorantiam turpiter lapsus est aliquando Erasmus et labuntur hi saepe haeretici huius temporis.

[5] 1.^a *sententia*, Cui apud Medina hic ⁽²⁾, asserit malitiam moralem esse relationem rationis. Idem tribuitur Scoto quodlibeto 18 a. 1; sed vix hoc innuit. Magis favet Gregorius 2 a. 3 q. 1, praesertim a. 3. Et quia huius sententiae fundamenta communia sunt non solum malitiae, sed etiam bonitati morali, omittuntur modo, cum soluta fuerint supra q. 18 a. 1 dub. 1.

[6] 2.^a *sententia*, quae tribuitur Vitoriae, ait primo malitiam moralem in genere esse privationem, quia solum importat privationem rectae rationis; quae ratio integra reperitur in peccato omissionis. Secundo, malitiam moralem in specie contractam, scilicet in actu commissionis, esse aliquid positivum. Haec sententia ut sonat accepta, omnino aberrat a veritate; quia enti et non enti non solum non potest [esse] commune genus, sed nec aliquis conceptus unus analogus abstractus ab utroque, ut probatum est in Antepredicamentis. Recte tamen innuit haec sententia privationem rectae rationis communem esse tam actui positivo, quam pure omissionis. Restat tamen investigandum adhuc utrum eiusmodi privatio sit essentia peccati.

[7] 3.^a *sententia* concedit peccato essentiam realem et positivam actui studioso positive contra[F. 45r]riam. Huius primus

(1) *Pz. Clementinae recognitiones*, 3, 1668 (MG 1, 1299).

(2) B. MEDINA, *In 1.2 q. 71 a. 6.*

auctor est Caietanus hic ⁽¹⁾; ubi, licet dicat peccatum complecti privationem et positivum, sed postea in sequenti articulo 1 q. 72 ait positivum esse essentiam privationis peccati, privationem vero consequi ⁽²⁾. Et eandem sententiam tradidit supra q. 18 a. 1 et infra q. 72 a. 1 et 2.2 q. 6 a. 2. Caietanum sequitur Medina hic et Zumel disp. 5 et 6 et 7. Favet D. Thomas 1 p. q. 48 a. 1 ad 2, et 1.2 q. 18 a. 5 ad 2, et 3 Contra Gentes c. 9. Sed quid velit D. Thomas iis in locis, dicitur in conclusione 1.^a Favet praeterea huic sententiae Scotus quodlibeto 18 a. 1; nam docet aliquando malitiam esse contrariam bonitati, aliquando vero privativam. Adducitur pro hac sententia Augustinus multis in locis, dicens peccatum esse actum voluntatis et accidens illius. Sed hoc frequens est etiam apud alios Patres, qui omnes fatentur liberam hominis actionem esse peccatum. Ceterum non colligitur inde rationem peccati esse rationem actionis; quia quando ex professo disputant de natura peccati, dicunt esse privationem, ut constabit in 5.^a sententia. Probari etiam potest ex Aristotele in Praedicamentis; dicente malum et bonum esse prima genera contrarietatis. Quod sive dixerit ex propria sententia, sive ex sententia Pythagorae ut vult D. Thomas contra Gentes citatus, nihilominus favet huic sententiae. Vide Aristotelis explicationem apud D. Thomam ibi. Confirmari potest ex Platone in 2.^o Dialogo de Republica, statuente legem: ut Deus non dicatur esse causa omnium, sed tantum bonorum; unde colligitur mala esse aliquid.

[8] 4.^a sententia naturam positivam actus vitiosi et privationem ex illo sequentem conflatur in novam rationem actus mali. Ita videtur sentire Ferrariensis 3 contra Gentes c. 9 a § "Secundum est" ⁽³⁾. Cui certe non parum favet D. Thomas ibi et aliis in locis, ab eo adductis. Tribuitur D. Bonaventurae 2 d. 42 a. 3 q. 2; sed ex levi fundamento. Immo et Ferrariensis solo nomine dissentire videtur a 5.^a sententia, ut colligitur ex illo § "Adverte quod malum" ⁽⁴⁾.

[9] 5.^a sententia asserit peccati rationem consistere in privatione debitae honestatis et rectitudinis, quae deberet esse in actu morali et non est. Ita Magister 2 d. 34 littera D et 35 littera

(1) CAIETANUS, *In 1.2 q. 71 a. 6* (S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia*, 7 [Romae 1892] 98).

(2) *Ibidem* 13.

(3) FERRARIENSIS, *In 3 Contra Gent. 9, IV* (S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia*, 14 [Romae 1926] 23).

(4) *Ibidem* V.

B, l, m et n ⁽⁷⁾. Quem sequuntur communiter Scholastici: D. Thomas hoc corpore et alibi saepe; Glossa, capite Convertimini, verbo velut de paenitentia, d. 1; Albertus Magnus 2 p. tract. 18 q. 114 membro 3, praesertim in fine; Durandus et D. Bonaventura 2 d. 34; Gabriel et Dionysius Carthusianus d. 35, ubi Scotus; et praeterea d. 37 et 42; Alensis 2 p. q. 100 membro 2 et q. 108 a. 1 et q. 123 membro 1; Almainus tract. 3 Moralium c. 17; Marsilius 2 d. 21 a. 1; Ioannes de Medina, Codice de satisfactione, q. 1 prope initium; Petrus Soto, De institutione sacerdotum tract. de peccatis, lect. 6; Valentia 1.2 disp. 2 q. 17 punct. 3 et disp. 6 q. 1 punct. 1; Altissidoriensis, Henricus, Richardus et Driedo apud Zumel hic, disp. 5. [F. 45v]

[10] *Probat*ur ex communi consensu Sanctorum, quorum aliqui dicunt malum nihil esse in rerum natura. Ita D. Petrus ex sententia Hebraeorum, apud D. Clementem lib. 3 Recognitionum ⁽⁸⁾. Idem fere Chrysostomus, hom. 2 in cap. 1 Act. ⁽⁹⁾; D. Leo, epist. 91 c. 6 ⁽¹⁰⁾; atque apud SS. Patres nihil malum est nisi peccatum, ut constat ex Chrysostomo, hom. 19 in cap. 5 ad Ephes. ⁽¹¹⁾, et D. Hieronymo in cap. 11 Isaias ⁽¹²⁾, in id "*habitabit lupus cum agno*"; ubi hoc probat contra quosdam iudaizantes et addit huic dogmati consentire Stoicos. Clarius tamen peccatum consistere in privatione bonarum qualitatum, probat ex professo D. Dionysius, c. 4 De Divinis Nominibus ⁽¹³⁾; Athanasius, in Orat. 1 Adversus idola Gentium ⁽¹⁴⁾; D. Basilius, in hom. 1 quod Deus non sit auctor malorum ⁽¹⁵⁾, et De constitutionibus monasticis c. 3; D. Gregorius Nazianzenus, orat. 9 quae est ad Iulianum num. 36, et orat. 40 ⁽¹⁶⁾; D. Epiphanius, lib. 1 Contra Haereses tom. 2, haeresi 24 et haeresi 66 ⁽¹⁷⁾; Iustinus Martyr, lib. 10 Quaestionum a Gentibus propositarum, q. 46 et 73, et in Quaestionibus chris-

(7) PETRUS LOMBARDUS, *Sent.* 2 d. 34 c. 4 (Quaracchi, ed. 2^a [1916] t. 480); d. 35 c. 288 (ib. 492ss).

(8) *Ps. Clementinae Recognitiones*, 3, 16 (MG 1, 1920).

(9) S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Act.*, hom. 2, 5 (MG 60, 32-34).

(10) S. LEO M., *Epist.* 15 c. 6 (ML 54, 683).

(11) S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In ep. ad Ephes.*, hom. 19, 4 (MG 62, 132).

(12) S. HIERONYMUS, *Comment. in Isaiam*, l. 4, 13 c. 11, v. 6 (ML 24, 1508).

(13) PS. DIONYSIUS AREOPAG., *De divinis nominibus*, 4, 32 (MG 3, 731).

(14) S. ATHANASIUS, *Oratio contra Gentes*, 488 (MG 25, 1043).

(15) S. BASILIUS, *Hom. Quod Deus non est auctor malorum*, 5 (MG 31, 342).

(16) S. GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 19, 14 (MG 35, 1054).

(17) S. EPIPHANIUS, *Adversus haereses Panarion*, l. 1, t. 1, haer. 24, n. 6 (MG 41, 315).

tianis ad Gentes, q. 1⁽¹⁸⁾; Damascenus, 2 Fidei c. 4 et lib. 4 c. 21⁽¹⁹⁾; Gregorius Nyssenus, in orat. De infantibus qui praemature arripiuntur, non longe ante finem, et orat. 2 In Cantica, et Orat. Catechetica c. 5 et 6 et 7⁽²⁰⁾; D. Ambrosius, lib. De fuga saeculi c. 4⁽²¹⁾ et In cap. 7 ad Rom.⁽²²⁾; D. Augustinus passim 11 De Civitate c. 9, et 12 De Civitate c. 7, et in id Ioannis 1 [3] "*sine ipso factum est nihil*", et lib. 83 Questionum, q. 6, et in Enchiridion c. 11 et 12, et in omnibus paene libris contra Manichaeos⁽²³⁾; D. Gregorius 26 Moralium c. 32⁽²⁴⁾; Isidorus lib. De Summo Bono c. 11⁽²⁵⁾; et ex professo Anselmus in lib. De casu diaboli, a cap. 8 usque ad cap. 16, et lib. De conceptu virginali et peccato originali c. 5, cui titulus est "*quod malum, quod est peccatum sive iniustitia, nihil est*"⁽²⁶⁾; D. Bernardus Serm. 6 Adventus⁽²⁷⁾. Vide aliquorum verba apud Gregorium Ariminensem 2 d. 34 q. unica a. 1. Ex Philosophis, Platonici idem senserunt, praesertim Plotinus, praeclarissimus illorum, ut refert Theodoretus De Graecorum affectionibus⁽²⁸⁾. Ac denique Aristoteles 9 Metaphys. c. 7 ait aequitatem et iniquitatem privative opponi; et eodem libro, text. 19 ait malum nihil esse praeter res in quibus est et tamen posterius esse ipsis rebus; unde constat malum apud Aristotelem non esse idem cum rebus, sed esse nihil ultra res. Et Cicero 5 Tuscul. ait nequitiam dici quasi nequidquam, scilicet nihil.

[11] *Probat*ur 2.^o ex S. Scriptura, ubi peccatum saepe appellatur nihil. Ut Io. 1 [3] "*sine ipso factum est nihil*"; ubi Augustinus explicat hom. 5 supra, scilicet sine ipso [F. 46r]

(18) P. IUSTINUS (DIONORIUS TARSUSIS?), *Questiones ad orthodoxos*, q. 46 et 73 (MG 6, 1201, 1214); *Questiones christianae ad graecos*, q. 1 (MG 6, 1202).

(19) S. IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, 2, 4; 4, 21 (MG 94, 873, 1198).

(20) S. GREGORIUS NYSSENUS, *De infantibus qui praemature arripiuntur* (MG 26, 173); *In Cantica Canticozum*, hom. 2 (MG 44, 798); *Oratio catechetica*, 5-7 (MG 45, 19-31).

(21) S. AMBROSIVS, *De fuga saeculi*, 4, 24 (ML 14, 610).

(22) AMBROSIASTER, *In Rom.* 7, 18 (ML 17, 118).

(23) S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 11, 19 (ML 41, 333); 12, 7 (ML 41, 355); *In Io. Evang.*, tr. 1, 13 (ML 35, 1385); *De diversis 83 questionibus*, 6 (ML 40, 13); *Enchiridion*, c. 11 et 12 (ML 40, 236); *Contra epist. Manichaei*, 35, 39 (ML 42, 201); *De natura boni*, 34 (ML 42, 262), etc.

(24) S. GREGORIUS M., *Moralia*, 26, 36 (ML 76, 388a).

(25) S. ISIDORUS, *Sententiae*, 1, 9 (ML 83, 552).

(26) S. ANSELMUS, *De casu diaboli*, 84-86 (ML 158, 336-350); *De conceptu virginali et peccato originali*, 5 (ML 158, 438).

(27) S. BERNARDUS, *Serm. 6 Adventus*, 1 (ML 183, 34).

(28) THEODORETUS, *Graecorum affectionum curatio*, serm. 6 (MG 83, 98a).

factum est malum, quod est nihil ⁽²⁹⁾; idem D. Isidorus De Summo Bono c. 11 ⁽³⁰⁾; quibus subscribit Beatus Laurentius Iustinianus in Fasciculo amoris c. 8, adducens insuper illum locum Io. 15 [5] "*sine me nihil potestis facere*". Et quamvis non solum hic, sed etiam prior ille locus Io. 1 [3] doceat omnia facta esse per Verbum Dei et nullam rem esse quae sine illius concursu existat, ut ex omnibus paene Patribus Ecclesiae ostendit Toletus Io. 1 adn. 15 et 16, ceterum hoc non excludit, sed potius infert, Augustini explicationem veram esse, cum Deus non sit causa peccati; de cuius argumentationis robore, dicam infra sect. 3.

[12] Hinc factum est, ut peccatores in quantum tales dicantur non esse, ut Esth. 14 [11] "*ne tradas, Domine, sceptrum [tuum] his qui non sunt*", scilicet peccatoribus, ut explicat D. Hieronymus Os. 7 prope finem ⁽³¹⁾. Et quamvis sensus sit, peccatores nullius esse momenti apud Deum, ceterum, quia hoc provenit ex negatione entitatis et perfectionis, in qua consistit peccatum, propterea Spiritus Sanctus illum significantissimum loquendi modum per negationem entitatis inspirasse videtur. Inde praeterea manavit, ut peccatum et peccatores in S. Scriptura dicerentur tenebrae, ut Is. c. 5 [20] "*vae qui dicitis malum bonum et bonum malum, vel qui dicitis tenebras lucem et lucem tenebras*", ut explicat Basilius ibi ⁽³²⁾; et Eph. 5 [8] "*eratis enim aliquando tenebrae*", ut explicat Augustinus lib. De agone christiano ⁽³³⁾; et Eph. c. 6 [12] "*adversus mundi rectores tenebrarum harum*", scilicet peccatorum, ut explicat Beda ibi. Sic etiam Io. 1 [5], dum dicitur "*et tenebrae cum non comprehenderunt*", Origenes et D. Augustinus peccatores intelligunt ⁽³⁴⁾. Atque Ecclesiae Patres passim utuntur nomine tenebrarum ut peccatum significant.

[13] His auctoritatibus S. Scripturae et Patrum respondent iuniores multiplices intellectus. Primus est, ut plerique Sanctorum velint solummodo malum non subsistere, scilicet non esse substantiam; et nullam substantiam a Deo creatam esse malam, nec propensam ex sua natura ad malum, ac denique nullum esse primum malum quod sit causa omnis mali. Cuius sensus indi-

(29) S. AUGUSTINUS, *In Io. Evang.*, tr. 1, 13 (ML 35, 1365).

(30) S. ISIDORUS, *Sententiae*, 1, 9, 1 (ML 83, 552).

(31) S. HIERONYMUS, *Comment. in Osee Prophetam*, 2, 7, 1455 (ML 25, 882).

(32) S. BASILIUS, *Comment. in Isaiam Prophetam*, 174 (MG 30, 410-412).

(33) S. AUGUSTINUS, *De agone christiano*, 3, 3 (ML 20, 292).

(34) ORIGENES, *In Ioannem*, 1, 2, 208 (MG 14, 1583); S. AUGUSTINUS, *In Io. Evang.*, tr. 1, 19 (ML 35, 1388).

tium est, quod Patres illi disputant contra Manichaeos et alios haereticos. Ita explicantur D. Paulus, Epiphanius, Gregorius, Damascenus, Iustinus, Isidorus, Athanasius et Augustinus supra citati. *Secundus* intellectus est, ut Patres propterea peccatum dicant esse privationem, quia causa est privationis [F. 46v] gratiae et aliorum supernaturalium donorum. Ita explicantur praesertim D. Dionysius, Gregorius Nazianzenus et Magnus, et Basiliius et Anselmus supra citati. *Tertius* est, ut hi Patres loquantur de peccato *habituali*, seu de macula peccati, quae nihil reale ponit in anima; non vero de peccato *actuali*. *Quartus*, ut multi Patres loquantur de originali peccato. *Quintus*, ut velint omne peccatum actuale habere coniunctam privationem debitae honestatis, sed non asserant illam esse peccati essentiam. *Sextus* denique, peccatum dici privationem in quantum est in genere mali transcendentis, non in quantum est in genere mali moralis.

[14] Praedictae explicationes continent aliquid verum et admittendum, scilicet a SS. Patribus non negari positivam et realem monstruositatem, quae est in actu peccati; de qua sermo erit in sectione 2.^a Nihilominus constat ex mente Sanctorum peccati essentiam non in positiva monstruositate, sed in privatione constituendam esse. Et ratio est quia in plerisque Sanctorum apertum est ex contextu disputare non de originali tantum, nec de solo habituali peccato, sed etiam de actuali; et de hoc, non solum in quantum est malum transcendens, sed in quantum est malum morale; et de hac re disputant non obiter et perfunctorie, sed ex instituto, inquirendo essentiam et naturam peccati. Quare coacta erit expositio dicens, quod Sancti naturam et essentiam peccati dixerint esse effectus quosdam aut etiam passiones consequentes ex peccato. Nam quamvis haec explicandi ratio admittenda sit aliquando in uno vel altero dicto Sanctorum, praesertim fide aut ratione suadente, ceterum quando fides et ratio favent simplici intelligentiae Sanctorum, et eandem sententiam omnes frequenter et constanter admittunt disputantes ex professo de ea re, non sunt detorquenda verba Sanctorum ad minus exactam et impropriam significationem. Et notandum est, apud SS. Patres verbum "*subsistere*" aut "*habere substantiam*" accipi non raro in eadem significatione quam apud Scholasticos habet verbum "*existere*". Et in praedictis locis colligi potest ex contextu Patrum; siquidem illi nullum invenerunt medium inter subsistere et esse nihil. Immo eorum ratio et finis disputationis hoc exigebat.

Nam, cum omnes fere contenderent nullam esse causam mali, ut malum est, et huius rationem redderent quia malum non subsistit, insufficientem rationem redderent, nisi intelligerent malum nec esse substantiam, nec accidens reale; nam cuiuscumque entis realis Deus auctor est, in quantum entia sunt etiam accidentalia. Sed huius rationis robur expendemus infra sect. 2.^a [F. 47r] Harum omnium sententiarum rationes, quae solidae fuerint, adducuntur ad probandas nostras conclusiones; quae vero fallaces, in ipso quaestionis progressu solventur.

Sect. 2.^a—Monstruositatem peccati realem esse et essentialem actui.

[15] Quamvis imputabilitas et libertas requiratur ad rationem peccati, de his tamen dicetur ex professo dub. 4.^o, et dictum est saepe in q. 18 et 19. In praesenti autem praecipue agendum est de actu malo commissionis in quantum voluntarius est; etenim voluntarium non solum praescinditur a libertate per intellectum, sed etiam in re existit aliquando voluntarium sine libertate; nam omnes volitiones amentis voluntariae sunt, sed non sunt liberae. Praeterea evidens est, et conceditur ab omnibus etiam doctoribus quintae sententiae, actum illum, qui est peccatum, esse actum realem et positivum, et esse qualitatem, et constitui in aliqua specie, ut evidens est in decreto furandi. Duo autem restant difficultates. Primum, utrum de essentia istius actus realis sit monstruositas quaedam realis et dissonantia a ratione recta et a lege divina. Alterum est, utrum in hac positiva monstruositate consistat ratio peccati, an vero in privatione inde sequuta. De quo in sect. 3.^a

[16] **1.^a conclusio:** *Actus voluntatis malus habet positivam et realem dissonantiam a ratione recta et positivam monstruositatem contrariam virtuti.* Ita sentiunt Caietanus et Ferrariensis et Vitoria, citati pro 2.^a et 3.^a et 4.^a sententia; et D. Thomas locis adductis pro eisdem sententiis; et non negatur a doctoribus quintae sententiae. *Probat*ur: quia positive velle malum est positiva dissonantia a ratione recta et positive opponitur virtuti. Nam virtus positive vult bonum oppositum; sed omnis mala volitio positive vult malum; ergo positive dissonat rationi rectae et positive opponitur virtuti. *Maior* probatur, quia iudicare falsum, propterea est positivus error positive contrarius veritati, quia positive iudicat esse quod non est; ergo quando actus voluntatis amplecti-

tur malum, similiter erit positivus error voluntatis et positiva obliquitas a ratione recta. Confirmatur 1.^o, quia ut duo iudicia intellectus sint positive contradictoria, non opus est ut tendant propter rationes formales directe contrarias, sed satis est [F. 47v] obiecta materialia illorum esse contradictoria et obiecta formalia ita repugnare inter se, ut unius iudicii motivum inducat contemptum cuiusque motivi, quod idem in actibus voluntatis reperitur. Late explicatum est supra a. 1, praesertim dub. 2. Confirmatur 2.^o ex Aristotele in Posterioribus Praedicamentis et 7 Ethicorum c. 14, dicente bonum et malum esse contraria; et in capite de qualitate, iniustitiam contrariam esse iustitiae. Quamvis in omnibus iis locis non satis constat an ex propria sententia loquatur. Et D. Thomas 3 Contra Gentes c. 9 ait malum morale contrarium esse boni moralis, quamvis malum ut sic non sit contrarium bono, sed privativum.

[17] *Minor principalis argumenti* probatur, quia non est imputabile nisi quod est voluntarium; ergo ut aliquid malum imputetur homini ratione alterius actus, opus est per illum actum esse volitum illud malum, saltem ut obiectum materiale, directe vel indirecte. Confirmatur, quia ex eo solum mala circumstantia invincibiliter ignorata non refundit malitiam in actum, quia nec indirecte volita est. Explicatur magis haec ratio: quia quando aliquis amat bonum quoddam apparens aut sensibile, vel scit tali obiecto annexam esse malitiam (unde virtualiter vult devorare simul cum obiecto malitiam, quam scit ab illo non posse separari) aut ignorat culpabiliter et vincibiliter malitiam (et tunc etiam vult illam virtualiter, quia ignorantia non est culpabilis nisi quando est volita et in ea virtualiter volitum est malum quod sequitur ex illa ignorantia, ut explicabimus infra q. 76 a. 2 et dictum est supra q. 18 a. 5 dub. 2 prope finem), aut ignorat invincibiliter malitiam (et tunc non est mala volitio nisi secundum quid, ut explicatum est dub. 3 conclusione 3.^a in tractatu de conscientia, ad q. 19). Confirmatur 2.^o, quia si actus malus sit amor, desiderium, laetitia, spes vel audacia, in illo erit positiva adhaesio ad obiectum malum, saltem de materiali et implicite; si autem actus malus sit odium, fuga, tristitia, desperatio, timor aut ira, erit in illo aversio a bono, et aversio similium actuum est aliquid positivum.

[18] Ratio praecedens probat in omni peccato volitam esse malitiam ut obiectum materiale. Sed quia firmior est conclusio, ut non pendeat a praecedenti ratione, notandum est rationes sequen-

tes vim suam retinere, quamvis in actu peccati malitia nullo modo sit obiectum volitum. *Secunda igitur ratio* est, quia omnis actus, qui est peccatum, habet motivum ultimum, quod non deberet esse ultimum in actione humana; et tanti illud motivum aestimat, ut propter illud postponat honestatem virtutis contrariae et non curet de illa; hoc [F. 48r] autem positive est contra rationem rectam, ut magis constabit in conclusione sequenti.

[19] *Tertio probatur*, quia omnis actus peccati positivi expellit actum virtutis contrariae, ut ex D. Thoma dictum est supra a. 4; sicut desiderium absolutum furandi positive destruit decretum non furandi; impossibile enim est hominem apud se decernere simul duo contradictoria; ergo habet repugnantiam positivam cum ratione. Quod si respondeas, quamvis furtum scienter commissum excludat voluntatem efficacem servandi iustitiam et non furandi, nihilominus furtum ex ignorantia commissum non excludit virtutem iustitiae, ergo saltem hic actus peccati non habebit positivam repugnantiam et cum ratione; contra hoc est, quia si furtum est peccatum, debet esse culpabilis ignorantia, ex qua procedit; ac proinde volita est saltem interpretative in aliqua actione praecipitata, quam voluit homo facere sine debito examine; unde saltem per hunc actum positive excluditur actualis prudentia, quae prohibet actiones erumpere sine sufficienti examine honestatis.

[20] *Quarto explicatur magis et probatur* haec positiva monstruositas, quia sicut oculus luscus vel nube obductus, aut manus hominis desinens in unguis leonis ita monstruosa sunt ut nulli prorsus animali congruant, ita odium Dei usque adeo monstruosum est ut nullam bonitatem deceat, idque propterea quia odium deberet esse de malo vero; quare ratio odii in communi et determinatio, qua avertitur a summo bono, sunt duae formalitates magis dissonantes inter sese et cum ratione, quam dissonant nubes ab oculo aut unguis leonis ab humanis manibus. Unde constat discrimen inter qualitates naturales et morales. Nam qualitates naturales, quamvis alicui subiecto monstruosae sint, respectu alterius subiecti sunt convenientissimae; sicut calor congruit igni, quamvis aquae noceat; haec vero qualitates monstruosae in moralibus nulli subiecto congruere possunt.

Quinto confirmatur magis haec conclusio ex sequenti.

[21] **2.^o conclusio:** *Haec positiva monstruositas et dissonantia a ratione recta est de essentia volitionis, quae mala est.*

Haec conclusio colligitur ex praecedentibus rationibus, sic applicatis: aut volitio mala non habet aliud obiectum formalissimum et ultimum finem nisi bonum sensibile et apparens (et tunc ex ipso obiecto formali est monstruosa et dissona rationi, quia recta ratio dictat ultimum finem actus humani nihil debere esse nisi bonum rationis, ut probatum est supra q. 18 a. 4 dub. 2 et a. 9 dub. 1), aut volitio mala respicit ut finem ultimum et obiectum formalissimum bonum honestum, sed adiuncto alio partiali fine turpi vel cum mala circumstantia seu per malum medium [F. 48v], sive id factum fuerit scienter sive per ignorantiam culpabilem (et tunc modus tendendi in obiectum formalissimum est intrinsece monstruosus, quia habet essentialiter appretiationem improporcionatam obiecto formali, nam talis actus essentialiter habet illud bonum honestum quod intendit anteponeere legi divinae, quam in illo actu transgreditur).

[22] Confirmatur, quia ratio specifica actus, sive intellectus sive voluntatis, non sumitur ab obiecto determinativo utcumque, sed ab illo secundum modum quo terminat actum; et propterea, quamvis assensus scientificus speciem sumat a demonstratione, scilicet a propriis evidentibus per evidentem consequentiam inferentibus, nihilominus contingit alicubi non esse scientiam eiusdem conclusionis, vel aliquam principiorum vel illationis vim non cognosci^a evidenter sed tantummodo probabiliter. At vero, sicut evidentia aut certitudo necessaria est ad rationem scientiae, ita appretiatio finis ad honestatem actus; unde licet Deum ipsum ames, si tamen contra illius legem aliquando ames, inordinatissima erit appretiatio Dei, quae voluntatem Dei postponit Deo. Haec omnia valde confirmantur ex dictis supra q. 18, toto a. 5.

[23] *Secundo probatur*, quia actus vitiorum distinguuntur specie secundum conversionem ad obiecta creata, in quantum continent deordinationem^b, ut dicitur q. 72 a. 1; ergo essentialiter actus vitii dicit conversionem ad obiectum inordinatum, etiam sub ea ratione qua inordinatum est.

[24] *Tertio*, quia evidens est saltem aliquos actus esse quos implicat contradictionem existere et non habere coniunctam illam privationem bonitatis moralis, de qua infra conclusione 3.^a Sic

^a *Ms.* cognoscat

^b *Ms.* deordinatione

enim, si velis periurium cognitum ut sacrilegium et malum, implicat contradictionem tali voluntati non esse coniunctam privationem religionis et debitae rectitudinis in ordine ad Deum; ergo talis volitio habet essentiam positivam a qua talis privatio necessario promanat; hanc igitur essentiam positivam, a qua necessario promanat talis privatio, licet omnia illius accidentia recedant, cum tamen similis privatio non procedat unquam ab actu bono, hanc, inquam, essentiam appello monstruosam essentialiter, quia talis est ut ab illa promanet privatio. Confirmatur, quia nisi haec privatio proveniret a tali essentia, posset aliquando ab illa separari.

[25] Si autem petas, utrum haec positiva deformitas sit relatio vel absolutum, et cuius praedicamentum, respondeo esse relationem transcendentalem; atque adeo quid absolutum, et pertinere ad praedicamentum qualitatis, ut dixi in simili supra q. 19 a. 1 dub. 1. Est enim in actu peccati genus et differentia. Genus est ratio actus voluntatis; differentia vero, dissonare a ratione per positivam obliquitatem a propria regula voluntatis, quae est ratio. Ex dictis colligitur, in habitu vitii esse positivam et essentialem monstruositatem, sicut in actu; quia ex sua natura habent inclinare ut tanta appreciatione ametur aliquod bonum, ut [F. 49r] anteponat legi divinae; ut supra in digressionem sub finem a. 4 concl. 4.

[26] Ex his facile solvantur quorundam iniuriorum argumenta contra conclusiones praecedentes. Primum argumentum est: actus voluntatis, quatenus est positiva conversio, fertur in obiectum sub ratione boni et ab illo, in quantum bonum est, sumit differentiam positivam; ergo non est formaliter deordinatus a ratione per suam differentiam positivam, sed per aliquam negationem. Probatur consequentia, quia ab obiecto sub ratione boni non sumitur aliqua deordinatio aut dissonantia a ratione. Confirmatur, quia per actum voluntatis non amatur ipsum obiectum malum, quia malum non est amabile. Sed ex dictis respondetur negando consequentiam primi argumenti. Quia malum ipsum terminare potest volitionem ut obiectum materiale illius, idque non propter se, sed propter bonum cui est coniunctum; in quo, licet principaliter ametur bonum, vere tamen volitum est etiam malum, ut probatum est concl. 1.^a ratione 1.^a Alia ratio negandi consequentiam est, quia, licet malum non esset volitum, etiam ut obiectum materiale, adhuc ab obiecto actus, quod amatur sub ra-

tione boni, potest sumi positiva deordinatio et monstruositas; eo quod illa ratio boni, quae amatur, apparens est, vel bonum sensibile, vel quia, licet ametur bonum honestum, non amatur debita appretiatione, sed anteponitur divinis praeceptis. Unde constat solutio confirmationis, negando antecedens et praeterea negando consequentiam.

[27] *Secundo, sed urgent*: quia intellectus, licet possit assentiri propositioni falsae, nihilominus non potest assentiri propositioni, quam cognoscit esse falsam; ergo similiter voluntas non poterit velle malitiam quam cognoscit intellectus esse malitiam, idque nec ut obiectum materiale, nec ut formale. *Respondetur* negando consequentiam. Nam proportio unius iudicii intellectus ad aliud iudicium intellectus est longe diversa a proportione iudicii intellectus ad actum voluntatis. Etenim iudicare aliquam propositionem esse falsam et assentiri eidem propositioni, sunt iudicia contradictoria; iudicabitur enim eadem propositio vera et non vera, falsa et non falsa. At vero nullus actus intellectus contradicit actui voluntatis proprie; et praeterea iudicium, quo intellectus dictat voluntati aliquid esse malum, non contradicit actui voluntatis volenti illud malum; immo est simpliciter necessarius ut illud malum sit directe voluntarium, quamvis non propter se, sed propter bonum.

[28] *Tertio arguitur*: quia turpitude obiecti non est ens; nam si esset ens, esset appetibile; ergo etiam turpitude actus non erit ens. *Respondetur*, omisso antecedente, negando consequentiam. [F. 49v] Quia, licet obiectum sit nihil, poterit ordo actus ad obiectum esse positivus; ut cum cognoscit caecitatem non esse ens, in tali intellectione est positivus ordo ad caecitatem. Obiter tamen advertit, quaedam obiecta esse intrinsece et positive monstruosa, qualia sunt omnes actus erronei intellectus et actus mali voluntatis, qui actus possunt esse obiecta aliorum actuum, et erunt obiecta positive monstruosa.

[29] *Quarto arguitur*: quia si monstruositas actus esset ens reale, esset etiam bona et appetibilis; quia haec sunt passiones entis. *Respondetur* concedendo sequelam de bonitate et appetibilitate secundum quid, ut infra dub. 2.

[30] *Praeterea quinto arguitur*: quia conformitas rei ad cognitionem veram vel falsam est tantum relatio rationis in re; ergo conformitas nostri actus ad rationem rectam erit relatio rationis, ac proinde non erit de essentia actus. *Respondetur* ne-

gando consequentiam. Quia conformitas rei ad cognitionem veram convenit rei extrinsece, ex eo quod cogitatio se conformat cum re cognita; sed conformitas nostrae actionis cum ratione recta provenit ex eo quod noster actus positive se conformet cum sua regula, quae ex natura rei est regula. Alia argumenta, quibus contendunt malitiam moralem actus esse ens rationis, desumpta ex eo quod saepe in obiecto malitia moralis est ens rationis, vide soluta supra q. 19 a. 1 dub. 1.

[31] Praeterea contra easdem conclusiones adduci possent *plurima argumenta*, quae probant bonitatem aut malitiam accidens esse respectu actuum voluntatis et non pertinere ad eorum essentiam. Sed his *satisfecimus ex professo* in q. 18 a. 5 dub. 2, ubi probatum est omnem actum bonum specie differre a malo, et q. 19 a. 1 praesertim dub. 2, ubi probatum est speciem boni moralis essentialem esse actui. Et argumentum, quod in hac re maiorem difficultatem habet, consistit in duobus actibus, quibus Petrus et Paulus amplectantur obiectum malum, ignorata illius malitia; sed unus vincibiliter et alius invincibiliter ignorat malitiam; et praesertim si uterque existimet se mature et prudenter operari post debitum examen. Sed tamen in hoc et similibus casibus semper in eo, qui vincibiliter ignorat, est cognitio saltem virtualis suae imprudentiae et praecipitationis in operando et periculi violandi praeceptum, et praeterea est voluntas saltem virtualis exponendi se tali periculo, siquidem vult sine maiori examine operari. At vero in eo, qui operatur ex ignorantia invincibili, semper est vera et sufficiens cognitio quod [F. 50r] prudenter et sine periculo operatur; et ideo ille nullo modo vult, nec virtualiter, periculum; unde colligitur volitionem unius esse essentialiter diversam a volitione alterius, ut explicandum et probandum erit ex professo infra q. 76 a. 2 dub. 2 et 3, et a. 3 dub. 7.

[32] Hic etiam quaeritur, utrum aliquis actus bonus possit habere intrinsecam monstruositatem si fiat ex ignorantia invincibili. Sed de hoc dixi in tractatu de conscientia circa q. 19, praesertim dub. 3. Insuper contra praecedentes conclusiones adduci possunt ea omnia argumenta, quibus graves doctores contendunt eundem numero actum posse simul esse bonum et malum, et quae probant ex varietate extrinseca circumstantiarum actum reddi ex bono malum. Sed haec soluta sunt iam in q. 18 dub. 3 et 4.

Sectio 3.^a—Privationem esse peccati essentiam.

[33] **Conclusio:** *Privatio debitae rectitudinis et conformitatis cum ratione recta et a lege divina est ratio formalis peccati. Probatur auctoritate S. Scripturae, SS. Patrum, Scholasticorum et Philosophorum in locis adductis pro 5.^a sententia, ubi refutatae sunt illorum explicationes.*

[34] *Ratione probatur 1.^o*, quia peccatum pro formali dicit summam malitiam, quae in moribus reperiri potest; sed summa malitia non potest esse aliquid positivum, quia magis mala est privatio debitae rectitudinis, quae illud positivum comitatur. Minor probatur, quia quodcumque positivum, eo ipso quod sit ens, habet bonitatem transcendentem; et multo magis malum erit quod non solum morali, sed etiam transcendentali bonitate caruerit; huiusmodi autem erit talis privatio. Confirmatur communi consensu omnium, existimantium peccatum esse summum malum morale; at vero non est summum malum morale nisi privatio boni moralis. Quod si obicias, dolorem et tristitiam peiorem esse quam carentia delectationis, et errorem peiorem esse quam carentia rectitudinis, respondetur praedicta omnia positiva esse magis malum quam sola privatio, si accipiantur simul cum privatione necessario concomitante; si autem per intellectum praescindantur a privatione, minus mala sunt quam privatio contrariorum bonorum.

[35] [F. 50v] *Secundo probatur*, quia sicut se habet malum transcendens respectu boni transcendentis, ita se habet malum morale respectu boni moralis; sed malum transcendens consistit in privatione bonitatis transcendentis; ergo malum morale consistit formaliter in privatione boni moralis. Confirmatur, quia ens est quidditative superius enti morali, et bonum transcendens est quidditative superius bono morali; ergo malum transcendens erit quidditative superius malo morali; ergo sicut malum transcendens est privatio, ita malum morale erit privatio. Impossibile enim est, privationem esse de essentia entis positivi, sicut impossibile est rem aliquam vere existere et tamen eius essentiam esse nihil. *Sed dices* privationem esse posse de essentia alicuius aggregati per accidens ex positivo et privatione, sicque esse in malitia morali. *Sed contra hoc est*, quia intra latitudinem privationis, seclusa omni entitate reali, reperiri potest aliquid per se inferius ad malum transcendens, quod sit malitia moralis, scilicet

privatio debitae rectitudinis in actu; ergo haec dicenda erit malitia moralis, potius quam illud aggregatum per accidens. Confirmatur, quia talis privatio procul dubio est malitia, siquidem pugnat cum bonitate morali; et praeterea est moralis, quia libera est in actu libero; ergo erit malitia moralis. Etenim omne liberum, respiciens rationem ut regulam, est ens morale. Supra q. 18 a. 1.

[36] *Tertio [probat]ur*, quia convenientissimum est rationem formalem peccati assignari illam, quae magis repugnet bono morali; sed privatio bonitatis moralis repugnat eidem bonitati magis quam monstruositas moralis; ergo. Probat minor, quia privatio magis opponitur alicui formae, quam eius contrarium; nam privatio convenit cum forma opposita, et magis accedit ad contradictoriam oppositionem, quae est maxima oppositio, ex Aristotele 10 Metaphysicorum text. 15.

[37] *Quarto favet huic conclusioni*, sic assignari magis veram rationem omnibus peccatis. Nam haec privatio reperiri potest in actu purae omissionis et in peccato habituali, sive personali, sive originali, quamvis in singulis diversimode; at vero in his non potest reperiri aliqua positiva ratio peccati.

[38] *Quinto probatur*, quia omnia a Deo per Verbum facta sunt, et sine Ipso factum est nihil: Io. 1 [3]. Si ergo peccatum aliquid esset, factum esset a Deo, ac proinde Deus vellet peccatum; nihil enim Deus facit, nisi quod vult. Hac ratione utuntur communiter Sancti et Scholastici, locis adductis pro 5.^a sententia; praesertim Dionysius, Athanasius, [F. 51r] Basilius, Gregorius Nazianzenus et Nyssenus, Epiphanius, Augustinus et Anselmus. Quapropter theologum decet illius vim ad unguem examinare.

[39] *Videbitur alicui retorqueri posse eandem rationem contra duas conclusiones positae in sectione 2.^a* Quia, si monstruositas actus esset aliquid positivum, Deus esset illius causa et vellet monstruositatem. Quod si conceditur, concedi etiam poterit quod Deus velit peccatum; si autem negatur, ut vere negandum est, eadem ratione dici poterit Deum non esse causam peccati, nec velle peccatum, etiamsi consistat in aliquo positivo, sicut non causat nec vult monstruositatem positivam. *Urgetur praeterea* contra rationem ipsam, quia videtur illius antecedens pugnare cum consequente. Nam quod ex aliquo ente necessario resultat, ab eadem essentia producit, a qua producit tale ens; sed malitia moralis, seu essentia peccati, necessario resultat ex tali

actu, v. gr. ex odio Dei; ergo vel Deus non est causa cuiuslibet entis, ac proinde peccatum poterit esse ens licet non causetur a Deo, vel Deus causat entitatem materiale[m] actus peccati, et ex consequenti causat malitiam morale[m] ex illa necessario resultantem, sive illa malitia sit ens, sive non sit ens.

[40] *Huius solutio* pendet ex dicendis ex professo q. 79 a. 1, et praesertim a. 2. Quoad praesens attinet, breviter *dico* 1.^o: Deum vere efficere entitatem actus mali; verumtamen efficit ut causa universalis, indifferens et non determinans ad talem actum, sed potius, quantum est ex se, inclinatur et propendat ad actus honestos producendos.

[41] [*Dico*] 2.^o: Hac de causa, licet talis actus malus sit essentialiter monstruosus et dissonus a ratione, nihilominus illius dissonantia et monstruositas causatur a Deo quatenus est ens, et propterea aliquomodo bona. At vero sub ratione monstruosi causatur a voluntate creata, non quidem quia sint formalitates ab invicem omnino separabiles monstruositas et entitas, (cum monstruositas secundum quemcumque gradum ultimum sit ens), sed quia ratio adaequata, propter quam a Deo causatur monstruositas, est quia est ens. Nam quia est monstruositas, potius refugit ab illa voluntas divina; et monstruosa non esset illa actio, nisi a potentia deficiente procederet, ut a causa determinante. Itaque nostra voluntas sola determinat ut illa actio sit monstruosa et defectuosa; et divina voluntas et concursus ad hoc non determinat. Unde constat Deum per accidens et quasi praeter intentionem concurrere ad monstruositatem illam, in quantum monstruositas est.

[42] [*Dico*] 3.^o: Si autem petas rationem propter quam Deus non se determinat ad talem monstruosi- [F. 51v] tatem, nec per se concurrat ad illam, ratio a priori erit privatio debita[e] rectitudinis, quae necessario coniuncta est cum tali monstruositate. Etenim propterea Deus non determinat ad talem entitatem, quia non est plena entitate, sed diminuta et carens debita entitate. Et confirmatur, quia, sicut privatio praedicta est magis mala quam monstruositas, ut supra probatum est, ita a privatione per se et primario avertitur voluntas et potentia divina; at vero a monstruositate primario, quia est quasi origo privationis. Et quamvis in re prius natura sit entitas monstruositatis quam privatio, nihilominus, quantum ad avertendam divinam voluntatem et potentiam, privatio prior est quam monstruositas. Ordo enim retrogradus est

in aversione cuiusque voluntatis bene ordinatae, contrarius illi ordini, qui est in causalitate; nam causalitas incipit ab ente et bono, sed aversio voluntatis incipit a malo et nihilo.

[43] His suppositis, sic instaurari potest praedicta ratio Sanctorum. Essentia peccati est illud, ratione cuius praecipue divina voluntas avertitur ne se determinet ad producendum peccatum, et ratione cuius divinus concursus non potest determinare voluntatem nostram ad peccatum, sed potius determinatur ab illa; sed huius ratio et causa praecipua est privatio resultans ex actu positivo, ut magis constabit in q. 72 a. 2; ergo essentia peccati consistit in privatione. Confirmatur solutione utriusque obiectionis.

[44] *Ad primam respondetur* Deum absolute et simpliciter non esse causam monstruositatis positivae. Quia, licet totam illam entitatem causet, ceterum Deus non est causa propter quam illa entitas est monstruosa, sed huius causa est voluntas nostra, quae determinat divinum concursum ad actionem defectuosam. Quod autem additur, idem dici posse de formalitate peccati, quamvis sit aliquid positivum, falsum est propter duas rationes. Prima, quia essentiam peccati debemus constituere quantum potuerimus extra obiectum divinae voluntatis et potentiae, quarum obiectum est bonum et ens. Quod si essentia peccati est privatio, non causatur a divina potentia nec ut a causa universali, nec ut a causa particulari, et nullo modo est volita a divina voluntate. At vero, si essentia peccati est aliquid positivum, necessario causatur per concursum indifferentem in quantum est ens, et volita est eodem modo quo causatur. Secunda ratio est, quia essentia peccati est primaria ratio propter quam Deus non determinat ad actionem peccati; at vero haec ratio non potest esse ens in quantum ens, sed huius ratio est privatio entitatis debitae, quae, ut in se nihil habet effectus et boni, ita maxime [F. 52r] distat a potentia et voluntate; et nisi haec privatio coniuncta esset cum monstruositate, non esset monstruositas, nec esset sufficiens ratio propter quam Deus non posset determinare ad illam.

[45] *Ad secundam obiectionem*, respondetur distinguendo maiorem. Nam quod ex aliquo ente necessario resultat, produci-
tur ab eadem causa a qua produci-
tur tale ens, si illa causa deter-
minat per se et ratione sui ut illud ens habeat illam formalitatem,
quae radix est alterius quod consequitur. Sicque voluntas nostra
absolute et simpliciter causa est peccati et privationis, quia vo-

luntas nostra determinat et ^c causa est ut actio sit monstruosa, et propterea radix privationis. Sed quia Deus, quamvis causet actionem peccati et omnem entitatem, quae est in monstruositate illius, nihilominus non est causa propter quam actio sit monstruosa, nec determinat ad hoc, sed potius determinatur et quasi compellitur a nostra voluntate, ideo non est causa privationis resultantis, quia privatio resultat ab actione in quantum monstruosa est.

[46] *Sexta ratio conclusionis est*, quia illud est essentia peccati actualis, quod est formalissima ratio et praecipua, propter quam homo redditur dignus odio Dei et aeterna damnatione; sed ratio immediatissima et formalissima huius odii et damnationis est privatio debitae conformitatis cum lege divina; ergo haec est essentia peccati. Minorem probo, quia omnium actuum voluntatis ratio formalis est bonitas, ita ut illud obiectum, in quo bonitas reperitur, amabile sit, et e contra id quod a bonitate magis recedit, magis sit odio dignum; sed privatio illa magis recedit a bonitate quam positiva monstruositas; ergo magis est odio digna; immo monstruositas non est odio digna, nisi quia determinata radix est privationis, quae per se est odio digna, et ex odio Dei adversus peccatum nascitur odium contra peccatorem, ita ut illud S. Scripturae [Sap. 14, 9] "*odio est Deo impius et impietas eius*", intelligendum sit impius propter impietatem.

[47] *Hinc solvitur quorundam argumentum*, quo probant, nondum intellecta privatione peccati in recto, sed tantum intellecta monstruositate positiva cum ordine intrinseco quem habet ad privationem, intelligi sufficientem rationem ut homo sit dignus odio Dei et poena aeterna. Argumentum autem est, quia qui libere vult opponi contra rationem et legem Dei et habere positivam aversionem a Deo et conversionem ad creaturam, eo ipso, sine superaddita formalitate, est dignus odio Dei et poena aeterna. *Sed respondetur*, antecedens primo aspectu videri verum, quia cum impossibile [sit] illam positivam monstruositatem ^d et aversionem a Deo exsistere sine privatione, intelligimus iam ibi totam radicem, qua posita, sequitur necessario hominem esse dignum odio Dei et poena aeterna. Ceterum, quia nondum intelligimus in recto privationem, sed tantum in obliquo, ideo nondum intelligimus in recto rationem formalem et praecipuam, a qua incipit

c *Mx*, et *de*.

d *Mx*, monstruositate

odium Dei. Nam, ut supra dixi, non incipit odium ab entitate, quae radix est privationis, sed potius a privatione.

[48] [F. 52v] Ad huius conclusionis explicationem, *dubitabis* quomodo possit essentia peccati consistere in privatione, cum illa eadem privatio possit reperiri in amente vel somniante, in quo non est peccatum. *Respondetur*, duplicem privationem reperiri in actu monstruoso, secundum duplex debitum habendi honestatem oppositam. Nam, cum privatio non solum dicat negationem formae in subiecto, sed etiam, quae magis proprie privatio est et quae magis odibilis, dicat negationem formae, quae deberet inesse (de quo bene Aristoteles 5 Metaphysicorum text. 27), fit ut secundum duplex debitum distinguenda sit privatio. Aliud ergo debitum est quasi physicum, quod etiam in amente et somniante reperitur, et ideo eius actus habent privationem physicam, sed non habent privationem moralem; quia haec privatio supponit debitum morale simpliciter et in actu et non impeditum, quale debitum non est nisi in homine libero. Et haec secunda privatio est de essentia peccati integra; prima vero privatio est de essentia peccati, in quantum essentialiter includitur in secunda. Nam privatio moralis dicit totam rationem privationis physicae in volitione existentis, et insuper addit ordinem debitum non impeditum, sed in actu secundo, a quo non possit se excusare voluntas defectu libertatis, ut magis constabit infra dub. 4.^o

[49] *Sed dices*: si Deus paratus sit concurrere cum Petro ad actum odii sui proximi et discernat non concurrere ad actum amoris sui proximi, nec ad ullum alium actum bonum, et tamen relinquat illaesam libertatem contradictionis ut Petrus eliciat vel non eliciat actum odii, in eo casu amor proximi non debetur debito morali, quia non est possibilis ex suppositione concursus divini denegati, et nihilominus datur tota ratio peccati: ergo essentia peccati non supponit debitum morale. *Respondetur* primo, casum videri impossibilem, quia nullus concursus divinus potest esse determinatus ad malum, sed quod ex se est vel determinatus ad bonum, vel saltem indifferens et magis inclinans in bonum, ut constabit in q. 79 a. 2. Quare, si Deus paratum habet concursum ut voluntas libere cooperetur, ille sufficiens erit ut voluntas elicere queat actum bonum. Secundo, quidquid sit de possibilitate casus, respondeo in illa privatione, quae est de essentia illius peccati, non erit privatio amoris erga proximum, sed privatio illius rectitudinis et conformitatis cum lege caritatis, quam haberet

Petrus si se libere contineret ab omni actu; quod poterat et ad quod tenebatur lege caritatis, quamvis non teneretur ad amandum ex suppositione quod non poterat elicere actum bonum; et quamvis rectitudo et honestas possibilis in hoc casu non sit quid reale, nihilominus illius privatio constitueret essentiam illius peccati.

[50] [F. 53r] Sed contra praecipuam conclusionem *obicium aliqui primo*, quia, si peccatum privative opponeretur actui virtutis, non esset medium inter illa; nam inter privative opposita non datur medium; atqui datur medium inter peccatum et actum virtutis, scilicet actus indifferens; ergo non opponuntur privative. *Respondetur*, ex dictis q. 18 a. 9, nullum actum positivum voluntatis esse indifferentem quoad speciem physicam, quamvis detur pura omissio indifferens. Sed de malitia omissionis non agitur modo, sed infra q. 72 a. 6.

[51] *Obicies secundo*, quia species peccatorum sumuntur a conversione positiva ad obiectum (infra q. 72 a. 1); ergo potius conversio positiva pertinet ad naturam peccati. Confirmatur, quia, si in sola privatione consisteret natura peccati, omnia peccata essent eiusdem speciei et aequalia, ac proinde non esset opus in confessione explicare diversas species vel circumstantias peccati. Confirmatur secundo, quia, si peccatum consistit in privatione, saltem erunt eiusdem speciei omnia peccata quae sunt contra eandem virtutem; unde prodigalitas et avaritia erunt eiusdem speciei, et praeterea omissio et commissio contra idem praecceptum. De his et aliis dicendum est infra q. 72 a. 1. Interim *respondetur*, in diversis actibus malis esse privationes specie diversas, maiores et minores, quatenus excludunt honestates specie diversas, maiores aut minores, aut quatenus diversas partes eiusdem honestatis excludunt. Ceterum quia hoc provenit a diversis conversionibus ad obiecta, ideo dicitur speciem sumi a conversione.

[52] *Tertio obicies*, quia de ratione peccati est voluntarium et liberum; haec autem non dicuntur privationes. *Respondetur* voluntarium et liberum esse de ratione peccati non in recto, sed in obliquo; scilicet de ratione peccati est privatio dicens ordinem ad actum voluntarium et liberum, ut infra dub. 4.^o post primam conclusionem.

[53] *Quarto obicies*, quia de ratione peccati est voluntarium; sed magis voluntaria est positiva conversio ad creaturam, quam illa privatio, quae consequitur; ergo potius in conversione

illa, quam in privatione, consistit ratio peccati. *Respondetur* distinguendo maiorem. Nam ad rationem formalem peccati non pertinet voluntarium magis directum, sed minus directum; et voluntarium non ratione sui, sed ratione alterius. Quia malum non potest ratione sui amari, et ideo quod magis distat a per se voluntario et manet adhuc voluntarium, hoc magis pertinet ad naturam peccati; huiusmodi autem est privatio; unde hoc argumentum nostram sententiam confirmat.

Sectio 4.^a—Ad explicandam magis essentiam peccati, proponuntur variae difficultates.

[54] [F. 53v] *Prima difficultas* est, qua forma privet et in quo subiecto sit privatio, quae est de essentia peccati.

Dico 1.^o Haec privatio non est carentia virtutis contrariae, existens in voluntate. Probat, quia carentia virtutis contrariae saepe non est peccatum, ut in eo qui non tenetur exercere virtutem. Secundo, quia, licet per impossibile simul cum odio Dei maneret actus caritatis, adhuc odium Dei esset malum et peccatum; ergo eius malitia non consistit in eo quod voluntas careat actu caritatis.

Dico 2.^o Haec privatio est quasi in subiecto in actu monstruoso et est formaliter privatio rectitudinis et honestatis, quae deberet esse in tali actu. Probat, quia hanc privationem implicat non esse voluntariam et malam. Et in idem fere redit quod alii asserunt, privationem essentialem peccati esse carentiam illius actus, quem deberet habere voluntas ex suppositione quod operaretur circa tale obiectum.

[55] Sed hinc oritur *secunda difficultas*. Etenim nullus actus, quantumcumque pessimus, est qui careat debita perfectione et entitate. Nam omnium pessimus actus est odium Dei, et illi nihil deest requisitum ad suam essentiam et entitatem; immo, si ille actus haberet honestatem caritatis vel alterius virtutis, non esset odium Dei.

Dico 1.^o Actui malo, considerato secundum rationem specificam, non debetur alia perfectio nisi illa quam habet.

[*Dico*] *2.^o* Eidem actui, considerato secundum rationes superiores, debetur aliqua perfectio, quae non convenit illi; et propterea merito dicitur privatus illa perfectione. Etenim odium Dei v. gr., secundum rationem communem actus moralis, exigebat

consonantiam cum ratione recta; et tamen non est nisi contra rationem. Et idem actus, secundum rationem formalem odii, exigebat recedere a malo propter retinendum verum bonum; at vero illud odium recedit a summo bono propter retinendum apparens bonum. Et idem actus, in quantum versatur circa Deum, debebat esse amor; nam summi boni non debet esse nisi summus amor; et ille actus est odium Dei.

[56] *Sed dices:* Inde colligitur odium Dei non esse malum secundum essentiam specificam, sed secundum essentiam genericam; quia non caret perfectione quae debeatur essentiae specificae, sed quae debetur essentiae genericae. *Respondetur,* oppositum potius colligi. Quia, licet perfectio, qua caret peccatum, non debeatur actui secundum rationem specificam, sed secundum rationem communem, at vero ratio communis non privatur illa perfectione sibi debita, nisi quia coniungitur cum tali differentia specifica monstruosa; unde causans privationem est ratio specifica, sicut nubes superveniens causat privationem illius potentiae.

[57] Ex iis nascitur *tertia difficultas*, quomodo ratio communis actus humani exigit esse conformis rationi, [F. 54r] et quomodo ratio odii exigit recedere a vero malo, et sic de aliis. Ratio dubitandi est, quia non exigunt haec ut essentiam, nec ut partes integrales. Et auget difficultatem, quia ratio communis, eo ipso quod communis est, debet esse indifferens ad omnem differentiam specificam; ergo non exigit magis unam, quam aliam; sicut ratio animalis non exigit magis differentiam rationalis, quam differentiam hinnibilis. *Respondetur,* rationem communem humani actus exigere conformitatem cum ratione ut compartem, cum qua bene consonet, et secundum suam naturam pulchre cohaereat. Sicut enim caput equi aut unguis leonis, coniunctae humano corpori, non aperte cohaerent secundum suam naturam, quia corpus humanum exigit per prius caput et manus ut compartes, quibus honeste decenterque perficitur, sic ratio communis actus humani exigit conformitatem ad rationem, cum qua formalitate quasi cum quadam parte metaphysica honeste et pulchre unitur differentia specifica virtutis et monstruose et turpiter coniungitur differentia specifica actus mali. Et idem proportionaliter dicendum est de qualibet alia ratione communi. Ad aliam partem difficultatis, respondetur distinguendo antecedens. Nam, quamvis ratio communis sit indifferens, ut coniungi possit de facto cum qualibet differentia specifica, sed non ita est indifferens ut apte

et decenter coniungatur cum qualibet differentia specifica. Sed notandum est, hanc monstruosam unionem differentiae specificae cum ratione generica in nulla re tam proprie reperiri sicut in errore et peccato; quia hi actus inter omnes res maxime recedunt ab ea perfectione, quam petit eorum ratio generica.

[58] *Quarta difficultas* est, utrum peccatum sit ens per accidens. Affirmare videtur Ferrariensis 3 Contra Gentes c. 9, cui favet D. Thomas ibi ⁹⁵. Sed in hac re frustra vexantur aliqui, cum *constet* 1.^o nullum inconveniens sequi, quamvis nomen peccati impositum fuisset ad signandam simul monstruositatem positivam et privationem ex ea sequutam. At vero ex his duobus non potest fieri unum per se, quia ens et non ens non possunt uniri in unum ens per se, cum sine comparatione plus distent quam res diversorum praedicamentorum, quae non possunt uniri in unum per se. Confirmatur, quia privatio est quasi accidens et passio monstruositatis; unde non poterit cum illa constituere unum per se.

[59] 2.^o, de facto tamen probabilius est nomine peccati significari de formali ens per se, scilicet solam privationem quae, sicut est ens, ita est una per se, scilicet secundum rationem. Itaque haec essentia peccati non solum est quid unum in genere entis moralis, sed etiam est simpliciter unum in genere entis rationis. Et probatur, quia nominum significatio pendet ex usu hominum, praesertim sapientum; at vero apud theologos fere omnes, peccatum de formali significat privationem, ut constat ex citatis sect. 1.^o in 5.^a sententia. Privatio autem est quid unum in suo genere. Quod si obicias, [F. 54v] peccatum ultra privationem claudit libertatem; ergo nullo modo est ens per se; respondetur non claudere libertatem ipsam formaliter, sed ordinem ad libertatem, ut infra dub. 4.^o, post secundam conclusionem.

[60] 3.^o *constat*, de materiali, nomine peccati significari actum positivum monstruosum, qui est quasi subiectum immediatum illius privationis, sicut nomine album importatur de materiali corpus, ut recte Caietanus.

[61] *Quinta difficultas* est, utrum peccatum sit in duobus generibus, scilicet mali transcendentis et mali moralis. Affirmat enim Caietanus hic ⁹⁶. Nihilominus absolute negandum est, quia malum morale, si accipiatur proprie, est quoddam inferius mali

[95] Cf. S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia*, 12 (Romae 1926) 21-24.

[96] Cf. S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia*, 7 (Romae 1892) 101.

transcedentis et solum dicit privationem bonitatis moralis debitae inesse, ac proinde non sunt duo genera. Recte tamen sensit Caetanus monstruositatem peccati pertinere ad unum genus, et illius privationem ad aliud. Genera dico, non proprie, sed improprie, scilicet rationes universalissimas.

[62] *Quinta difficultas*, utrum peccatum complectatur conversionem ad bonum creatum et aversionem a Deo. Constante affirmant Scholastici communiter cum D. Augustino 1.^o De libero arbitrio c. ultimo, et libro 1.^o ad Simplicianum q. 2^a (47); et colligitur ex illis verbis Dei apud Ieremiam 2 [13] "*duo mala fecit populus meus*" etc., et c. 3 [13] et 14 [7], et Zacharia 17, et aliis pluribus Scripturae locis. Est autem in quolibet peccato conversio ad bonum commutabile, quia semper aliqua ratio boni est motivum formale cuiusque actus realis (nam de pura omissione, alibi), et propterea etiam in odio formali Dei non solum est aversio a Deo, sed etiam conversio ad aliquod bonum, cuius amor est ratio formalis odio habendi Deum, scilicet apparens bonum, vindictae vel impunitatis vel aliud simile. Advertendum est quosdam Scholasticos nomine aversionis a Deo intelligere solam privationem, et nomine conversionis intelligere solam entitatem positivam, ideoque qui dicunt essentiam peccati esse solam privationem, dicunt similiter essentiam peccati esse solam aversionem a Deo. Ita Albertus 2 p. tract. 18 n. 3 q. 114 versus finem, ait conversionem in peccato esse ut materiam, aversionem vero ut formam. Idem Alexander et alii apud Carthusianum 2 d. 35. At vero, qui dicunt essentiam peccati esse quid positivum, dicunt essentiam peccati esse conversionem.

[63] Nihilominus *dicendum est primo*, in positiva monstruositate peccati reperiri non solum positivam conversionem ad creaturam, sed etiam positivam aversionem a Deo. Probatur, quia velle non oboedire Deo, est positive recedere a Deo; sed omnis peccans peccato positivo vult eodem actu saltem de materiali non oboedire Deo; ergo positive recedit a Deo. [F. 55r] Confirmatur efficaciter ex dictis in sect. 1.^o et valde favet huic doctrinae Alexander 2 p. q. 123 membr. 1 § 1 versus finem. *Dico secundo*, aversionis nomen aequivoce dicitur de hac aversione positiva et de aversione, quae est privatio illius rectitudinis in ordine ad Deum et

(37) S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 1, 6, 348 (ML 33, 12308); *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, 1 q. 2, 18 (ML 40, 122).

bonitatis, quae deberet esse in actu ex suppositione quod est, ut explicatum est supra. Denique, conversionis nomen nullo modo potest convenire huic privationi, nisi forte quatenus haec privatio denominatione extrinseca est voluntaria. Et de peccati malitia, hactenus.

Dubitatur 2.^o—De bonitate, quae peccato admixta est.

[1] Quaestio haec complectitur tria puncta. **Primum est, utrum peccatum sit bonum secundum quid.** Affirmare videtur D. Thomas 3 C. Gent. cp. 9 et alibi saepe, admittens in malo morali admixtam bonitatem, quia alias esset malum simpliciter, si omni bonitate careret. Idem Ferrariensis ibidem ex Simplicio in Praedicamentis et Caietanus hic ⁽³⁸⁾.

[2] *Dico 1.^o*: Actus monstruosus, etiam secundum suam monstruositatem, habet bonitatem transcendentalem, quia est ens, ut constat ex dictis. Confirmatur, quia propterea peccati causa, sive efficiens sive finalis, debet esse aliquid bonum, quamvis diminutum in sua bonitate; ac proinde voluntas, quae causa efficiens peccati est, bona est, et causa finalis actus semper est aliquid bonum, quamvis a bono non causetur malum nisi per accidens. De quo optime D. Dionysius c. 4 De divinis nominibus ⁽³⁹⁾; D. Augustinus 1 Contra Iulianum c. 9 tom. 7 ⁽⁴⁰⁾; Magister ⁽⁴¹⁾ et communiter Scholastici, ut dicetur infra q. 75 a. 1 dub. 4.

[3] *Dico 2.^o*: Actus peccati, etiam secundum rationem specificam monstruosam, habet bonitatem moralem secundum quid. Ita D. Thomas 2 d. 30 a. ult.; Scotus 2 d. 40 q. 1 et in quodlibeto 13; Gabriel 2 d. 40 notabili 1. Probat, quia bonitas secundum quid consequitur entitatem, ut dictum est in Metaphysica; ergo bonitas secundum quid passio erit adaequata entis moralis. Confirmatur, quia esse ens morale est aliqua perfectio moralis.

[4] [*Dico*] 3.^o: Ipsa etiam privatio, quae est de essentia peccati, potest dici aliquo modo bona moraliter, quatenus non excludit omnem prorsus bonitatem actus, sed relinquit in eo aliquam bonitatem secundum quid; quod Ferrariensis citatus ex mente

(38) Cf. S. THOMAE AQUINATIS *Opera omnia*, II, 231, 7, 9a.

(39) Ps. DIONYSIUS AERIDOG., *De divinis nominibus*, 4, 198 (MG 3, 715a).

(40) S. AUGUSTINUS, *Contra Iulianum Pelagianum*, 1, 9, 4288 (ML 44, 670a).

(41) PETRUS LOMBARDUS, *Sentent.* 2 d. 34 c. 2 (Quaracchi, ed. 2^a, 1, 487).

D. Thomae appellat privationem consistentem in privari * et non in privatum * esse ⁽⁴²⁾. Vide illud. Vere tamen ipsa privatio nullam bonitatem in se continet, quia prorsus est nihil.

[5] **Secundum est, utrum peccatum sit aliqua ratione appetibile.** [F. 55v] Dicendum est actum peccati ea ratione esse appetibilem secundum quid, qua ratione est bonum secundum quid; est autem appetibilis actus peccati, non quidem actu absoluto, sed actu complacentiae; et non complacentiae simpliciter, sed complacentiae ex suppositione quod non sit peccatum. Potest enim cuilibet voluntati complacere necessaria connexio praedicatorum essentialium et passionum odii Dei, ratione cuius connexionis odium non potest esse nisi cum talibus praedicatis et passionibus; et potest similiter voluntati placere quod actus peccati necessario habeat aliquam bonitatem admixtam et non sit tam malus ut omnem entitatem et bonitatem excludat. De quo vide dicta supra q. 18 a. 2 dub. 3. Utrum autem Deus velit mala fieri, vide D. Thomam 1 p. q. 19 a. 9 ex professo et Doctores cum Magistro 1 d. 46, et dicemus infra q. 79.

[6] **Tertium est, utrum peccatum pertineat ad perfectionem universi, saltem ratione positivae monstruositatis.** Affirmativa pars probatur 1.^o: Eccli. 33 [15], "*contra malum bonum et contra mortem vita et contra virum iustum peccatum, et sic intueri omnia opera Altissimi duo et duo, unum et unum*" ⁽⁴³⁾. Quibus verbis Augustinus 11 De Civitate cp. 12 ⁽⁴⁴⁾ apertissime significari asserit tamquam pulcherrimum carmen quibusdam antithetis, decoratum fuisse mundum iustis et peccatoribus.

[7] *Secundo arguitur ex Augustino in Enchiridio c. 10 et 11 dicente: "ex omnibus consistit universitatis pulchritudo admirabilis; in qua etiam illud, quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint dum comparantur malis". Et c. 96^o ait: "quanteis ea, quae mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona, tamen ut non solum sint bona, sed etiam mala, bonum est mala*

e. *Ma. private*

f. *Ma. privato*

g. *Ma. c. 9*

(42) Cf. S. THOMAS AQUINATIS *Opera omnia*, 14, 23.

(43) Eccli. 33, 15: *Contra malum bonum est, et contra mortem vita, et contra virum iustum peccatum; et sic in omnia opera Altissimi duo et duo, et unum contra unum.*

(44) S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 11, 18 (ML 41, 332).

fieri" ⁽⁴⁵⁾. Et Origenes Numeris 22, "scimus, inquit, Dei providentia ^h sic omnia esse disposita, ut apud Deum nihil otiosum sit ⁱ nec bonum nec malum" ⁽⁴⁶⁾. D. Boethius De Consolatione l. 4 prosa 2 "sola, inquit, divina vis est, cui quaecumque mala bona sunt" ⁽⁴⁷⁾. Vide expositores in id ad Rom. 8 [28] "diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum", ubi Glossa ait: "etiam ipse casus".

[8] *Tertio arguitur*, quia nisi essent peccata, Deus non incarnaretur et non existerent aliae maximae perfectiones universi, quas Christus Dominus continet, et non prodiret in actum patientia martyrum aut virtus paenitentiae, aut aliae virtutes, quarum actus absoluti esse nequeunt nisi suppositis peccatis.

[9] *Quarto arguitur*, quia monstruositas peccati est ens positivum et eo ipso habet suam bonitatem et perfectionem, ut nuper dictum est; ergo, addita universo, [F. 56r] augebit perfectionem universi.

Quinto arguitur, quia monstra naturalia pertinent ad universi perfectionem; ergo etiam monstra moralia, scilicet peccata.

[10] Nihilominus sit I.^a **conclusio**: *peccatum non pertinet ad universi perfectionem*. Ita D. Dionysius 4^a c. De divinis nominibus quasi inconveniens deducit malum pertinere ad universi perfectionem ⁽⁴⁸⁾; et docet aperte D. Thomas 1 p. q. 19 a. 9 ad 2; et eidem sententiae subscribunt communiter Scholastici 1 d. 46, ubi D. Thomas q. unica a. 3, D. Bonaventura q. ultima, Durandus q. 2 ad 1 (quamvis videatur dicere peccatum nec per accidens pertinere ad perfectionem universi), Albertus, Paludanus, Uldaricus et Richardus; quorum verba refert et sequitur Carthusianus, 1 d. 46 q. 2 et 3; et consonat Magister in dicta dist. 46.

[11] *Probat*, quia nihil illustratur magis additis tenebris; ergo nihil fit magis perfectum et bonum addita malitia et privatione perfectionis, quam essentialiter habet peccatum. Confirmatur, quia bonum, quod nullo malo inficitur, per se loquendo perfectius est quam quod inficitur aliquo malo. Confirmatur secundo, quia "Deus vidit cuncta quae fecerat et erant valde bona, per-

^h *Ms. providentiae*

ⁱ *Ms. esse*

^l *Ms. 3*

(45) S. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 108 (ML 40, 275); 106 (ML 40, 276).

(46) ORIGENES, *In Numeros*, hom. 14, 2 (MG 12, 672).

(47) BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae*, 4 prosa 6 (ML 63, 826).

(48) Ps. DIONYSIUS AEROPAGITA, *De divinis nominibus*, 4, 19 (MG 3, 717).

fectique sunt coeli et terra et omne ornatus eorum" [Gen. 2, 1], et tamen nondum commissum erat hominis peccatum; ergo peccatum non pertinet ad perfectionem et ornatum universi.

[12] **2.^a conclusio:** *Permissio peccatorum per se conducit ad perfectionem universi, quia scilicet divina providentia propterea permittit mala, ut inde occasionem sumat bonorum, quae sine illis esse non possent, et ut suavius gubernet liberam hominis voluntatem; quapropter Divus Gregorius in Benedictione paschalis cerei felicem appellat culpam, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.* Hanc conclusionem tantum probant verba Eccli., Augustini, Origenis, Boethii et Glossae, allata in 1.^o et 2.^o argumento; quamvis D. Augustinus in dicto cp. 96 Enchiridii durius loquatur. Hanc conclusionem docet D. Thomas 1 p. q. 22 a. 2 ad 2, et Caietanus late. Et notandum est permissionem peccati conferre per se ad universi perfectionem, non quidem per se ratione rei quae permittitur, sed per se ratione intentionis Dei permittentis.

[13] *Ad primum et secundum argumentum*, constat solutio ex 2.^a conclusione.

Ad tertium, respondetur Incarnationem, martyrum patientiam, aliaque maxima bona, non profluxisse a peccatis per se sed per accidens. Explicat autem D. Thomas in 1, d. 46 a. 3 prope finem, quomodo peccatum sit causa per accidens bonorum; neque enim est causa per accidens quasi res minime necessaria ut existant illa bona, sicut quando musicus aedificat, musica nihil prorsus confert ad aedificium. Nec praeterea peccatum est causa sua virtute attingens effectum, quamvis praeter intentionem primariam et directam, sicut lapis decidens offendit [F. 56v] animali per accidens, vel sicut fodiens terram per accidens invenit thesaurum. Sed peccatum est causa per accidens veluti quid requisitum ad bonum, ut occasio vel obiectum virtutis, non quidem obiectum persequendum (nam hoc est per se causa), sed obiectum fugiendum et destruendum.

[14] *Ad quartum*, respondetur illam positivam monstruositatem esse bonam solummodo secundum quid, ut constat ex penultima difficultate ex 1.^o puncto huius dubii; et praeterea necessario excludit bonitatem simpliciter quae deberet esse in tali actu et in tali voluntate ex suppositione quod operatur; ac proinde secundum quid confert ad perfectionem universi, et simpliciter destruit universi perfectionem per se loquendo.

[15] *Ad quintum*, respondetur negando consequentiam. Etenim naturalia monstra non sunt intrinsece mala sicut peccata; quia non sunt contra rationem Dei et finem divinae voluntatis; et propterea Deus potest directe velle monstra naturalia et habet eorum ideas et illa continent suam perfectionem peculiarem, qua Dei potentiam ostendunt, et naturas formarum, quae sub variis dispositionibus conservari possunt, et vim agentium se invicem impediendum, idque per se; quare ^k in natura nihil existimo esse quod non concurrat ad perfectionem universi, nisi corruptionem, quae nihil est.

Dubitatur 3.—Utrum absolute foret perfectior mundus, si nullum esset peccatum, quam modo est.

[1] Negant D. Bonaventura 1 d. 46, q. ultima, versus finem; Carthusianus ibidem q. 3; Caietanus 1 p. q. 22 a. 2 ad 2. Et probant 1.^o ex praedictis verbis D. Gregorii "*O felix culpa*" etc. 2.^o, quia careret mundus Christo Domino et ubertate gratiae, quam contulit. 3.^o, quia maxime pertinet ad perfectionem universi integritas omnium perfectionum; at vero perfectiones aliquae deessent universo, si non essent peccata, scilicet actus virtutis paenitentiae, iustitiae punitivae et martyrii. 4.^o, quia Deus condidit mundum perfectissimum; ergo melius se habet modo mundus; quia sic Deus nulla permetteret peccata, vel quia sic suavius gubernatur hominum libertas.

[2] Explicationem huius sententiae et veritatem invenimus, si ab hac comparatione excludamus peccata, quae ratione sui et per se potius reddunt imperfectiorem mundum, ut nuper probatum est; et ex una parte accipiamus mundum sine his perfectionibus et cum reliquis omnibus. [F. 57r] Hinc colligitur quaestionem hanc similem esse alteri de re sensibili et faciliori, quam potest quispiam interrogare; scilicet utrum statua illa quam vidit Nabucodonosor Dan.2, foret praetiosior si nihil haberet aeris, ferri, aut luti. Huic facile respondebis, sic foret quidem illa statua maioris praetii, si nihil haberet aeris, ferri, aut luti, dummodo ventrem, femora, tibias atque pedes haberet aureos vel argenteos, eademque magnitudine; verumtamen eadem statua minus esset praetiosa si deessent illi aes, ferrum et lutum, et tamen

^k *Ma. quate*

haec partes non restituerentur illi ex auro vel argento aut alia materia, saltem aequae pretiosa ut aes et ferrum.

[3] Sic igitur *dico 1.^o*: Potest quidem Deus ad eundem vel altiorem gradum gloriae, ad quem modo produxit humanitatem Christi Domini et alios praedestinos, illos omnes producere nullo peccato supposito; et praeterea praedestinare eos omnes qui modo sunt reprobi, cum ea puritate et ad eundem vel altiorem gradum gloriae; et tunc sine dubio esset simpliciter perfectior mundus, ut satis innuit D. Bonaventura et Dionysius Carthusianus loco citato in solutione cuiusdam obiectionis.

[4] *Dico 2.^o*: Ex suppositione decreti quod Deus de facto habuit de numero et gradu praedestinatorum, perfectiorem reddunt mundum ea bona quae praesupponunt peccata, quam esset mundus sine illis peccatis, 1.^o, quia ex vi talis decreti forte Christus Dominus non foret, si nulla essent peccata; de quo disputandum est in 3.^a parte, 2.^o, quia suppositis peccatis, exercent sancti omne genus virtutum paenitentiae, patientiae, etc. 3.^o, quia in ipsis reprobis aliquo tempore sunt multi actus studiosi naturales et supernaturales, 4.^o, quia illorum malitia commendat virtutes iustorum et Dei misericordiam et providentiam.

[5] *Ad primum et secundum argumentum* respondetur probare secundam conclusionem. *Ad tertium* respondetur illam integritatem perfectionum esse minus perfectam quam intensionem aliarum virtutum. Constat enim Beatissimam Virginem multo perfectiorem fuisse omnibus paenitentibus et martyribus; et tamen nunquam habuit actum absolutum contritionis aut paenitentiae, nec re ipsa toleravit martyrium; idque propterea quia ex perfectissimis actibus aliarum virtutum maiorem abundantiam habuit. [F. 57v]

[6] *Ad quartum* respondetur cum D. Thoma 1 p. q. 25 a. 6, ad 3, mundum habentem res numero et qualitate easdem, quas modo habet, non potuisse meliori ordine constitui et temperari. Verumtamen potuisse Deum 1 res meliores alere, de quo non est dicendum latius in praesenti.

[7] *Ad quintum* respondetur potuisse quidem nostram voluntatem suavissime allici a Deo ut nunquam peccaret, aliqua vehementissima cognitione boni rationis et foeditatis peccati, bonitatis Dei et similium. Sed utrum hoc potuit esse manente liber-

1. *M.*, Deus

tate vel sine illa, non est huius loci. Satis sit dicere, maiorem perfectionem futuram fuisse in mundo si omnes homines quocumque modo possibili praeservarentur a peccatis.

Dubitatur 4.^o—Utrum peccatum essentialiter sit liberum.

[1] Olim gentiles peccata excusabant conferentes culpam in fatalem quamdam necessitatem ac proinde illam ultimo refundentes in Deum, ut primum naturae, fati et necessitatis auctorem, ut notat D. Ambrosius l. 2 de Cain et Abel c. 9⁽⁴⁰⁾. Neque minus delirant haeretici, dum negant libertatem arbitrii, vel asserunt scientiam divinam aut providentiam nostrae voluntati necessitatem imponere, vel impossibilia dicunt esse divina praecepta, vel necessaria esse peccata, ita ut vitari nequeant; et quidam daemones, alii vero Deum faciunt omnium peccatorum auctorem; vel denique damnant peccati mortalis motus appetitus sensitivi, etiam si consensus voluntatis desit. Qui omnes errores in eo conveniunt, quod libertatem peccati denegant.

[2] In praesenti autem non est suscipienda disputatio contra illos. Nam quod ad peccatum quodlibet requiratur voluntatis consensus, etiam quando inordinatus est motus appetitus sensitivi, probandum erit ex profeso infra q. 74 q. 3. Insuper, Deum non esse auctorem peccati, infra q. 79. Et deinde q. 80, daemones non afferre peccandi necessitatem. Reliqui errores impugnationem habent vel in materia de natura et gratia, vel de scientia et providentia Dei. Igitur in hac [F. 58r] quaestione, praetermissis argumentis propriis omnium illarum disputationum, adducentur ea quae huic peculiaris sunt.

[3] *Argumenta quae probant peccatum non esse liberum, sumuntur primo ex Paulo ad Rom. 7 [1455], ubi longa ratiocinatione concludit hominem nescire malum quod facit et non exsequi bonum quod vult, sed malum quod non vult (loquitur enim Paulus docentium more, de seipso, quasi exempli gratia, ut idem putetur dictum esse de omnibus); unde praeterea infert quod homines non operantur malum, sed illud operatur peccatum quod habitat in nobis. Idem docet ad Gal. 5 [17] sic: "Caro concupiscit adversus spiritum et spiritus adversus carnem, ut non quaecumque vultis, illa faciatis".*

(40) S. Ambrosius, *De Cain et Abel*, 2, 9, 27. (ML 14. 374).

[4] 2.^a *arguitur*, quia inter peccata quaedam committuntur ex passione, quaedam ex ignorantia, quaedam ex tentatione et impulsu daemonis; ergo saltem aliqua peccata non sunt libera. Confirmatur, ex modo loquendi quorundam sanctorum ut D. Damasceni 2 Parallelorum c. 12; Basilii in Oratione 3 de Ieiunio et in principium ^m Proverbiorum ⁽⁵⁰⁾; D. Isidori 2 de Summo bono c. 18 ⁽⁵¹⁾; Augustini ⁽⁵²⁾ et aliorum, qui peccata necessitatis appellant ea qua propter ignorantiam vel passionem aut metum committuntur.

[5] 3.^a, quia saltem venialia peccata non erunt libera, aut non poterimus illa vitare.

[6] 4.^a, quia sicut contingit peccatum in actibus humanis, ita in actibus artis. Nam, ut ait Aristoteles 2 Physicorum textu 82, 83 et 84, peccat grammaticus non recte scribens, et medicus non recte dans potionem; sed non est culpa artificis libere facere malum opus, sed potius laudatur ars illius, qui numquam faciat malum opus nisi cum velit; ergo etiam in moralibus non pertinet ad culpam libertas operantis, sed potius laudabitur opus malum si liberum fuerit.

[7] 5.^a, quia nullus arguitur culpae nec punitur eo quod utatur prohibita re, cuius est dominus; ergo, si actus peccati esset liber, ratione illius nulla in nobis adhaereret culpa, quia essemus domini illius actus et oppositi.

[8] *Sextum argumentum* haereticorum, quia, secundum definitionem, quam Augustinus tradit ⁽⁵³⁾, et re-[F. 58v]cipiunt omnes theologi, peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei; et hic nulla fit mentio libertatis; ergo quicumque actus contrarius legi, etiamsi fuerit necessarius et non liber, peccatum erit. Confirmatur, quia illa eadem definitio colligitur ex S. Scriptura, praesertim ex I Ioan. c. 3, ubi peccatum explicatur quasi directe oppositum praeceptis implendis.

[9] Nihilominus sit **prima conclusio**: *De fide est omne peccatum esse liberum. Probatum 1.^o ex Sacra Scriptura, Gen. 4 [7]*

m Ma. in principio suorum Proverbiorum

(50) S. BASILIUS, *Hom. in princ. Proverbiorum*, 9 (MG 31, 403); Ps. BASILIUS, *Orat. 3 de Ieiunio*, 4 (MG 31, 1507).

(51) S. ISIDORUS, *Sententiae*, 2, 17 (ML 83, 619).

(52) S. AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio*, 3, 5 (ML 44, 884); *De libero arbitrio*, 3, 18 (ML 32, 1295); *Retractationes*, 1, 9, 6 (ML 32, 296). Sobre estos autores últimamente citados, véase RUIZ DE MONTOYA, *De voluntate Dei*, disp. 38, t. 6, n. 2-3.

(53) S. AUGUSTINUS, *Contra Factum Manichaeum*, 22, 27 (ML 42, 418).

Dominus dixit ad Cain: "*Sub te erit appetitus tuus et tu dominaberis illius*"; in quo, licet magna sit lectionum varietas, et quidam transferant ex haebraeo "peccatum" ubi nos legimus "appetitum" (ut Hieronymus), et alii legant "appetitum" aut "desiderium" peccati, sed in eo conveniunt expositores, ut peccatum ostendatur esse constitutum a Deo sub dominio liberi arbitrii, ita ut homo sibi et non Deo imputare possit illius culpam. Ita hunc locum intelligit D. Ambrosius 2 de Cain et Abel c. 6⁽⁵⁴⁾; D. Hieronymus de quaestionibus haebraeis⁽⁵⁵⁾; D. Augustinus 15 de Civitate c. 7, et l. 12 contra Faustum Manichaeum⁽⁵⁶⁾; D. Prosper l. 2 de Vocatione gentium c. 13⁽⁵⁷⁾; D. Gregorius 4 Moralium c. 25⁽⁵⁸⁾; Eucherius⁽⁵⁹⁾, Beda⁽⁶⁰⁾, Rupertus⁽⁶¹⁾, Hugo de S. Victore⁽⁶²⁾, utraque glossa⁽⁶³⁾. Contra, Abulensis et alii expositores Bibliae. Vide catenam Lippomani et Bellarminum t. 3 controversia generali 3 in 1.º principali controversia 1.5 cap. 22, ubi hanc expositionem defendit contra Calvinum⁽⁶⁴⁾.

[10] *Traditur eadem conclusio* manifeste Eclii. 15 [14]: "*Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui*". Et post pauca [17s] "*apposuit tibi ignes et aquas, ad quod volueris porrige manum tuam; ante hominem vita et mors, bonum et malum, quod placuerit ei dabitur illi*". Atque eadem vis est Deut. 30 [19]: "*Testes invoco coelum et terram quod proposuerim vobis hodie vitam et mortem, benedictionem et maledictionem; elige ergo vitam ut tu vivas*". Et Iosue 24 [15]: "*optio vobis datur, cui servire potissimum debeatis*". Deinde potestas vitandi peccatum, in qua consistit libertas, ostenditur aperte dicto cap. 30 [11] Deut.: "*praecceptum, quod ego praecipio tibi, non supra te est, nec in coelo positum*" etc.; ubi affirmari non solum facilitatem cognoscendi, sed etiam observandi praecceptum, licet negaverit Calvinus aliquando, sed postea confitetur; de quo late

(54) S. AMBROSIIUS, *De Cain et Abel*, 2, 7 (ML 14, 372).

(55) S. HIERONYMUS, *Liber hebraicarum quaestionum in Genesis*, 27 (ML 23, 903).

(56) S. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, 15, 7, 2 (ML 41, 444s); *Contra Faustum Manichaeum*, 12, 9 (ML 42, 258).

(57) S. PROSPER, *De vocatione omnium gentium*, 2, 13 (ML 51, 698).

(58) S. GREGORIUS M., *Moralia*, 4, 19, 36 (ML 75, 653).

(59) PR. EUCHERIUS, *Commentarii in Genesis*, 1, 4, 7 (ML 56, 966s).

(60) S. BEDA VEN., *Expositio in primum librum Moysi*, 4 (ML 91, 217).

(61) RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentarii in Genesis*, 4, 3 (ML 167, 327s).

(62) HUGO DE S. VICTORE, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchum*, 7 (ML 175, 44).

(63) ML 113, 98.

(64) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De gratia et libero arbitrio*, 5, 22.

Bellarminus l. 3 [F. 59r] controversia generali 3 in 1.^a controversia principali l. 5 cap. 20 ⁽⁶⁵⁾.

[11] Ac denique potest ad hanc conclusionem probandam afferri *magna copia locorum*, in quibus imponitur nobis praeceptum vitandi peccata vel promittitur aliquid sub conditione "si peccatum vitaverimus"; vel dicitur per hominem stetisse quominus vitaret peccata et impleret praecepta, vel describitur Deus quasi abscondens sese ut lente observet et exploret eventum secundum se dubium et contingentem nostrarum actionum, utrum Deum timeamus necne. Quo denotatur libertas indifferens ut Deum offendere aut honorare possimus. De quibus omnibus late Bellarminus l. 5 citato a cap. 17 usque ad 20.

[12] *Sancti Patres* frequenter eandem conclusionem tradunt. Ignat. in epist. ad Magnesianos ⁽⁶⁶⁾; Dionysius de Divinis Nominibus c. 4 ⁽⁶⁷⁾; D. Petrus apud Clementem l. 3 Recognitionum ⁽⁶⁸⁾; Iustinus martyr in Apologia ad Imperatorem Antonium § 31 ⁽⁶⁹⁾; Irenaeus l. 4, c. 71 ⁽⁷⁰⁾; Athanasius Orat. contra idola, non procul a principio ⁽⁷¹⁾; Gregorius Nyssenus 7 de Philosophia c. 2 (?); Cyrillus Hierosolymitanus Catechesi 4 ⁽⁷²⁾; Epiphanius in haeresi Pharisaeorum, quae est 16 ⁽⁷³⁾; Chrysostomus ad Rom. 7 in id "*non enim quod volo bonum facio*", et Homilia 22 in Gen. ⁽⁷⁴⁾; Cyrillus Alexandrinus 2 Ioan. c. 54 ⁽⁷⁵⁾; Ioannes Damascenus 2 de Fide c. 26 ⁽⁷⁶⁾; Tertullianus 2 contra Marcionem ⁽⁷⁷⁾; Cyprianus l. 1 epist. 3 ad Cornelium ⁽⁷⁸⁾; Ambrosius l. 1 de Iacob et l. 2 de Cain et Abel cap. 7 et 8 ⁽⁷⁹⁾; Hieronymus epistola ad Damasum

(65) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De gratia et libero arbitrio*, 5, 20.

(66) P. IGNATIUS, *Ad Magnesianos*, 2 (ed. Funk, 2, 1198; MG 5, 763).

(67) P. DIONYSIUS ALEXAND. *De divinis nominibus*, 4, 32 (MG 3, 7313a).

(68) P. CLEMENTINAE RECOGNITIONES, 3, 1522 (MG 7, 1292).

(69) S. IUSTINUS, *Apologia prima*, 435 (MG 6, 394).

(70) S. IRENAEUS, *Contra haereticos*, 4, 37 (MG 7, 1099).

(71) S. ATHANASIUS, *Oratio contra Gentem*, 4 (MG 25, 10).

(72) S. CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Catechesis IV*, 21 (MG 33, 482).

(73) S. EPIPHANIUS, *Adversus haereticos Panarion*, l. 1, t. 1, haec. 16, n. 32 (MG 41, 2512).

(74) S. IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 1 (MG 60, 2085); *In Gen.*, hom. 22, 1 (MG 53, 187).

(75) S. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *In Iohannis Evangelium*, 2, 1 (3, 80) (MG 73, 2558).

(76) S. IOANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, 2, 26 (MG 94, 658).

(77) TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem*, 2, 3 (ML 2, 313).

(78) S. CYPRIANUS, *Epist. ad Cornelium* (ML 5, 82).

(79) S. AMBROSIIUS, *De Iacob et vita beata*, 1, 3, 10 (ML 14, 632); *De Cain et Abel*, 2, 74, 24-26 (ML 14, 372).

de filio prodigo ⁽⁸⁰⁾; Bernardus de gratia et libero arbitrio paulo ante medium ⁽⁸¹⁾; et plerique alii Patres quorum luculentissima testimonia refert Bellarminus t. 3 controversia generali 3 in 1.^a principali l. 5 cap. 25 usque ad cap. 28 ⁽⁸²⁾.

[13] Sed supra omnes de hac re disputavit Augustinus saepe ut 3 de Libero arbitrio cap. 18; et libro de Vera religione cap. 14 asserit illud, quod ratum habet primo Retractat, cap. 18 et alibi saepe repetit, "*peccatum usque adeo est voluntarium, ut nullum sit peccatum si non sit voluntarium*" ⁽⁸³⁾. Adverte autem Augustinum et alios Patres citatos, voluntarium accipere pro libero, ut constat ex eorum contextu, quamvis in rigore scholastico volitiones amentis et somniantis voluntariae sint et non liberae.

[14] *Ratione probatur conclusio*, quia ut dictum est dub. primo sectione 4 difficultate 1 et 2, peccatum quo-[F. 59v]ad rationem formalem dicit privationem honestatis, quam debet habere actus ex suppositione quod sit, et quam debet habere voluntas ex suppositione quod operatur; obligatio autem et debitum voluntatis non reperitur complete et perfecte nisi circa actus liberos; ergo illa privatio rectitudinis non erit nisi in actu libero.

[15] *Secundo probatur*, quia frustra S. Scripturae hortentur nos ad fugienda peccata, nisi hoc positum esset in nostra potestate. *Tertio*, quia iniuste reprehenderentur et punirentur peccatores de illo peccato, quod vitare non possunt. Quibus argumentis varias solutiones adhibet Calvinus quas valde refutat Bellarminus t. 3 controversia generali 3 in prima principali 1, libro 5 cap. 15 et 17 ⁽⁸⁴⁾. *Quarto*, quia, si peccatum necessario et non libere fieret, reduceretur in Deum ut in auctorem humanae voluntatis, qui illam ad peccatum determinatam condidit.

[16] **2.^a conclusio:** *De ratione peccati est libertas, vel ordo ad illam*. Probatur, quia necessario reperitur in omni peccato libertas, ut constat ex precedenti conclusione; et non reperitur ut passio consequens, sed potius ut quid praesuppositum in actu, ratione cuius imputabilis sit et capax debiti in rigore sumpti, in ordine ad quod constituatur privatio.

[17] Pro quo recole ex Aristotele 5 Metaphysicorum textu

(80) S. HIERONYMUS, *Epist.* 21, 40 (ML 22, 393).

(81) S. BERNARDUS, *De gratia et libero arbitrio*, 8 (ML 182, 80145).

(82) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De gratia et libero arbitrio*, 5, 25-28.

(83) S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 3, 18, 50 (ML 32, 1295); *De vera religione*, 14, 27 (ML 34, 133); *Retractationes*, 1, 13, 5 (ML 32, 693).

(84) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De gratia et libero arbitrio*, 5, 15 et 17.

21, privationem proprie sumptam essentialiter respicere subiectum non utcumque, sed quod debet habere formam, et quando debet habere formam; quando autem dicimus actui voluntati deberi bonitatem, aut ipsam voluntatem ex suppositione quod operetur debere operari honeste, duplex debitum intelligere possumus, aliud physicum, aliud morale; debitum physicum appello quod ex natura rei proficiscitur independenter ab actuali libertate, veluti homini debetur visus; et hoc modo actui voluntatis, quamvis non sit liber sed sit in amente vel puero vel dormiente, adhuc physico debito debetur illi bonitas et honestas, et voluntati ex suppositione quod operatur, debetur bonitas et honestas, ut qualitas qua physice perficitur et bene se habet. Quod si privatio debitae honestatis intelligatur in ordine ad hoc debitum physicum, erit indifferens ut sit peccatum addita libertate, et non sit peccatum sublata libertate. Quare opus [F. 60r] erit huic privationi coniungere libertatem in recto, et dicere peccatum formaliter esse illud ens per accidens, compositum ex privatione et ex denominatione extrinseca libertatis, quae est in actu; et hoc non videtur inconveniens.

[18] Nihilominus commodius est dicere libertatem non esse de essentia peccati in recto, sed in obliquo; esse autem de ratione formali peccati ordinem ad libertatem, tum quia privatio peccati congruentius intelligitur in ordine ad debitum morale quam ad debitum physicum; debitum autem morale non est sine libertate, ratione cuius voluntas capax est ut omnino et sine excusatione obligetur praecepto. Praeterea, quia sic intelligitur ratio peccati esse unum per se suo modo. Insuper, quia sic melius salvatur totam essentiam peccati esse privationem, quod magis consonat modo loquendi Sanctorum, supra dubitat. 1.^o in 5.^o sententia.

[19] *Ad primum argumentum* respondetur Paulum optime explicari a Chrysostomo sic, "*quod enim operor non intelligo*", scilicet deceptus fascinatione nugacitatis quae obscurat bona (Sap. 4 [115]), et circumventus insidiis et inconstantia concupiscentiae, quae pervertit sensus, veluti quadam tenebrosa caligine obvolvitur; quomodo nos dicere solemus, ignoro quomodo ille res meas diripuerit, cum tamen his verbis non pretextamus ignorantiam sed imposturam quamdam circumvenientem, et insidias significemus. "*Non enim quod volo bonum hoc facio, sed quod odi malum ago*", scilicet libere non amplector illud bonum, quod laudo, approbo et vellem amplecti, sed libere admitto malum, quod vitu-

pero, reprobato et vellem non admittere; unde infert postea, "*iam non ego operor illud, quod habitat in me peccatum*", scilicet peccatum non imputandum naturae nostrae, quae bona condita est a Deo et ad bonum propensa, sed imputandum libertati ut prorumpit in hunc actum malum; hoc appellat habitans in se peccatum⁽⁸⁵⁾.

[20] Huic explicationi consentit Ambrosius ibi⁽⁸⁶⁾; sed differt tum quia his verbis significari dicit vim quamdam inesse peccatum compellendi voluntatem ad malum postquam illi sponte et libere consenserit, quod non est intelligendum de compulsione et necessitate simpliciter ad peccandum, vel certe non ad unum peccatum in particulari, sed ad aliquod [F.60v] vage longo tempore, ut dicitur in materia de gratia de homine existenti in mortali. Praeterea illa verba "*quod operor non intelligo*" sic videtur explicare Ambrosius, quod operor non existimo esse faciendum sed potius fugiendum. Idem fere Basilius in Moralibus regula 23 cap. 1⁽⁸⁷⁾. Aliter Augustinus Psalmo 118 contione 2 et 3 et l. 83 Quaestionum⁽⁸⁸⁾, "*quod operor non intelligo*", scilicet non approbo; sic enim scire in S. Scriptura saepe idem est quod apprehendere. "*Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum hoc facio*", scilicet sunt in me quaedam carnalia desideria, quibus non consentio, sed potius illa odio habeo; unde infert se non facere illud malum, sed "*quod habitat in se peccatum*" scilicet illa desideria carnalia quibus homo non consentit, non esse imputanda homini quia non sunt libera et procedere ab appetitu sensitivo depravato per originale peccatum, et per malos habitus vitiorum; de quo supra art. 2. Vide Magistrum ad Rom. 7⁽⁸⁹⁾, ex verbis Augustini variis in locis deducentem hanc explicationem, quam fere eandem tradit Bernardus sermone 81 in Cantica, sine⁽⁹⁰⁾.

[21] Eisdem duobus modis explicari possunt verba Pauli ad Galatas 5. Et quidem D. Hieronymus et Chrysostomus videntur intelligere eam vim inesse carni ut pertrahat voluntatem ad amplectenda libere ea mala, quae naturali propensione et secundum rationem superiorem nollet, et ad respuenda ea bona, quae

(85) Cf. S. IOANNEM CHRYSOSTOMUM, *In epist. ad Rom.*, hom. 13, 14 (MG 60, 509).

(86) AMBROSIIUS, *Commentar. in epist. ad Rom.*, 7, 138 (ML 17, 1170).

(87) S. BASILIUS, *Moralia*, reg. 23 c. 1 (MG 31, 742).

(88) S. AUGUSTINUS, *Inarrat. in Ps. 118*, serm. 2, 2; serm. 3, 1 (ML 37, 1506); *De diversis 83 quaestionibus*, 55, 5 (ML 40, 635).

(89) PETRUS LOMARDUS, *Collectanea in epist. D. Pauli, ad Rom. 7*, 15-18 (ML 191, 1422).

(90) S. BERNARDUS, *Sermones in Cantica*, 81, 10 (ML 183, 1176).

vellet amplecti. Sed Augustinus intelligit de carnalibus desideriis quae homo vellet a se expellere, et non potest. Vide Augustinum de Verbis Apostoli et super Genesim et apud Magistrum ⁽⁹¹⁾. Ac denique his verbis Pauli non auferri libertatem abstinendi a peccato constat ex antecedentibus verbis: "*spiritu ambulate et desideria carnis non perficietis*".

[22] *Ad secundum* respondet D. Augustinus 1. Retractionum c. 18 et 3 de libero arbitrio c. 18 ⁽⁹²⁾, actionem procedentem ex ignorantia, passione aut tentatione numquam esse peccatum, nisi quando haec superari potuerunt a libera voluntate. Sed utrum haec auferant vel minuant malitiam, dicemus infra: de ignorantia quidem q. 76 a. 3; de passione [F. 61r] q. 77 a. 9; de tentatione q. 80 a. 3. *Hinc constat solutio confirmationis*, nam illi Sancti peccata necessitatis appellant quae minus libera aut minus voluntaria sunt, propter ignorantiam, passionem aut metum, quamvis eadem absolute libera sint et non necessaria, ut apud eosdem Doctores constat.

[23] *Ad tertium*, licet non possimus longo tempore vitare omnia venialia collective, nihilominus in quolibet instanti divisibili possumus vitare omnia venialia divisive, et forte etiam omnia venialia collective respectu cuiusque instantis; et hoc sufficit ut libera sint; de quo ex professo, ubi de gratia.

[24] *Ad quartum*, negatur consequentia. Est enim hoc discrimen; nam intellectus non est formaliter liber, et ideo eius perfectio aut imperfectio seu peccatum non pendet ex bono vel malo usu libertatis, sed solum ex conformitate cognitionis cum obiecto, in qua consistit veritas quae est proprie perfectio intellectus; et propterea, si intellectus applicatur ad cognoscendum quomodo aliquid sit faciendum male, perfectissimus erit intellectus quoad suam perfectionem intrinsecam si vere attingat modum quo res male fiant. At vero voluntas est essentialiter libera, et eius obiectum est bonum; et propterea perfectio praecipua volitionis pendet ex bono usu libertatis circa bonum; ac propterea eius defectus et peccatum tunc est, quando libere operatur malum. Aliter respondet D. Thomas supra q. 21 a. 2 ad 2, scilicet finem artis non esse aliud nisi attingere opus quod voluntas vult ut fiat, et modo

(91) S. AUGUSTINUS, *Serm.* 163, 6 (ML 38, 892); PIERRE LOUBAERTUS, *Collectanea in epist. D. Pauli*, ad Gal. 5, 17 (ML 192, 153a).

(92) S. AUGUSTINUS, *Retractionum*, 1, 18, 3 (ML 32, 603a); *De libero arbitrio*, 3, 18, 20, (ML 34, 2295).

quo vult ut fiat; et ideo hoc fine consequuto perfecta est ars, sive bonum sit, sive malum opus quod voluntas vult. At vero finis voluntatis est bonum rationis, seu quod idem est bonum humanum, et ideo quando libere ab hoc fine deviat, contingit peccatum.

[25] *Ad quintum*, respondetur antecedens falsum esse ut sonat. Etenim dominus secundum rectam rationem uti debet rebus, quarum est dominus. Nam cum dominium resultet ex ratione, necessarium est ut regula illius debeat esse ratio. Adde etiam, creatam voluntatem non habere suorum actuum dominium tam absolutum, ut non subiciatur divinis praeceptis. Vide D. Thomam supra q. 21 a. 3 ad 2.

[26] *Ad sextum argumentum*, respondetur libertatem contineri in illa definitione peccati, non expresse sed tacite, sub ea particula "*contra legem*". Nam violatio legis non est tam [F.61v] proprie in persona, quam vere lex non obligat, quia excusatur defectu libertatis; alioquin lex et obligatio foret iniqua, si eum qui non potest oboedire, obligaret; ut bene notat Bellarminus controversia 2 generali l. 1 c. 1 et controversia 3 generali l. 5 c. 14 in tom. 3⁶⁹⁾.

[27] Ex praecedentibus dubiis solvitur illa *quaestiuncula*, utrum peccatum sit actus vel aliquid simplex et incomplexum. Gregorius 2 d. 34 et 35, cui videtur consentire Gabriel eadem d. 25 q. unica prope initium, ait peccatum non esse actumⁿ nec significari posse ulla voce incomplexa; sed significandum esse orationibus complexis ut D. Augustinus loquitur l. 1 de Libero arbitrio c. 16: "*peccatum est, neglectis rebus aeternis, temporalia sectari*"⁶⁹⁾. Et eodem modo definiendi utitur l. 83. Quaestionum q. 30. Confirmatur quia non prohibetur actus, sed agere, ut in Decalogo "*non furaberis, non concupisces*" etc. Caietanus hic a. 6 respondet optime et primo; modus significandi verborum aptior est ad indicandam actionem, peccatum autem actio est. Secundo, nihilominus evidens est tam actionem quam quodlibet aliud ens, sive sit ens per se sive ens per accidens, compositum ex finitis rebus, significari posse uno nomine incomplexo, et concipi posse conceptu unico, ut unum in aliquo genere, sicut mundus, actio, chimaera, peccatum, blasphemia, homicidium. Confirma-

n. *Ma. actu*

(69) S. ROBERTUS BELLARMINUS, *De amissione gratiae et statu peccati*, 1, 1; *De gratia et libero arbitrio*, 5, 14.

(94) S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 1, 16, 34 (ML 32, 1249).

tur, quia, si ratio Gregorii aliquid valeret, probaret amorem, odium, spem, desperationem, visionem, intellectionem, calefactionem et reliquas omnes actiones non esse aliquid incomplexum. Tertio, peccatum recte significatur nomine incomplexo, quia suo modo est unum ens per se ut explicatum est dub. 4 sect. 4.

Dubitatur 5.—Utrum peccatum sit contra legem Dei essentialiter.

[1] Rationem peccati praecipue consistere in transgressionem divinae legis, ostendit definitio tradita ab Augustino l. 22 contra Faustum c. 27 tom. 1: "Peccatum est dictum vel factum vel concupitum contra legem Dei" ⁽⁹⁵⁾; et definitio Ambrosii l. de Paradiso c. 4: "peccatum est legis divinae praevaricatio et caelestium inoboedientia mandatorum" ⁽⁹⁶⁾. Quas definitiones recipiunt communiter Scholastici cum Magistro 2 d. 35 initio et cum D. Thoma in hoc a. 6. Idem tradit D. Bernardus De praecepto et dispensatione columna 8 et 9 ⁽⁹⁷⁾. Et hae existimantur praecipuae definitiones, quamvis aliae, per varia quasi genera causarum et per varios respectus peccati inveniantur in Patribus, quas acute redigunt ad concordiam Alexander 2 p. q. 123 membro 1, Albertus 2 p. tract. 18 q. 14 membro 3.

[2] Occurrunt autem *variae difficultates* circa hanc definitionem peccati. 1.^o est utrum conveniat peccato veniali. Hoc enim non videtur esse contra legem Dei, sed tantum praeter legem. Sed de hoc dicendum erit in sequenti disputatione de veniali et mortali dub. 12.

[3] 2.^o *difficultas* est, quia non omnis actus bonus est conformis legi praecipienti; ergo non omnis actus malus est contra legem praecipientem. Antecedens probatur, quia non solum opera consilii et supererogationis, ut servare castitatem et paupertatem, sed etiam opera his contraria, ut nubere et possidere divitias, bona sunt; et tamen nulli legi praecipienti conformia sunt.

[4] *Pro huius solutione, dico 1.^o*: Omne opus bonum necessario est conforme legi divinae late sumptae, scilicet alicui dictamini intellectus divini, quo iudicat illud opus esse bonum et per voluntatem complacet in illo.

(95) S. AUGUSTINUS, *Contra Faustum Monichum*, 22, 27 (ML 47, 428).

(96) S. AMBROSIIUS, *De Paradiso*, 8, 39 (ML 14, 752).

(97) S. BERNARDUS, *De praecepto et dispensatione*, 5, 11; 6, 12 (ML 182, 867a).

[5] [*Dico*] 2.^o: si legem divinam accipias stricte pro praecepto obligante, sic aliqua bona opera sunt, quae nulli legi conformantur, quae praecipiat illorum substantiam, ut probat argumentum praecedens.

[6] [*Dico*] 3.^o: quoad modum operandi, ex suppositione quod voluntas operetur, omnia opera bona conformia sunt praecepto divino. Nam in omnibus operibus praecipitur finis (qui debet esse bonum honestum), et praecipitur appretiatio illius, et praecipitur medium conveniens ad finem, et debitae circumstantiae; unde si ille qui orat quando non habet obligationem orandi, oret sine reverentia et attentione, non erit opus bonum; et sic de aliis.

[7] *Dico* 4.^o: quicumque actus malus est contra legem prohibentem illud; unde provenit actui malitia. Itaque, si malitia provenit actui ex obiecto formali, illud erit prohibitum; si vero ex obiecto materiali aut medio aut circumstantiis, haec erunt prohibita. Huius conclusionis probationem ut superfluum praetermitterem, [F. 62v] nisi oppositum sentirent Gregorius d. 34 et 35 q. 1 a. 2 coroll. 2, Almainus in tract. 3 Moralium c. 16, Corduba 3 Quaestionar. c. 10, dicentes, ut peccatum committatur non requiri transgressionem legis praecipientis, sed aliquando peccatum esse transgressionem solius legis iudicantis, de qua loquuti sumus in dicto 1.^o Nihilominus oppositum sentiunt communiter iuniores hic, ut Medina et Zumel, et colligitur aperte ex D. Thoma et aliis doctoribus, quos initio retuli pro definitione peccati. Et probatur, quia "*ubi non est lex nec praevicatio*" (ad Rom. 4 [15]); et lex iudicans sine praecepto obligante non est proprie lex. Confirmatur, quia omne malum non solum displicet voluntati divinae, sed etiam Deus vult et obligat ut evitetur, et nisi obligaret Deus non essemus obligati in ordine ad Deum; quare non esset iniuria Dei violare illam obligationem. Unde D. Augustinus 2 De peccatorum meritis et remissione c. 16⁽⁹⁸⁾ inquit: "*nec peccatum erit si divinitus^a non iubeatur ut sit*"^b.

[8] Et quod ii Doctores obiciunt ex 2 cap. [12] ad Rom. "*qui sine lege peccaverunt*", intelligitur sine lege Moysis, non sine naturali lege, de qua statim [148] Apostolus subicit: "*cum*

^a *Ms.* divinus

^b *Ms.* ut non sit

(98) S. AUGUSTINUS, *De peccatorum meritis et remissione*, 2, 96 (ML 44, 165).

enim gentes quae legem non habent, naturaliter ea quae leges⁹ sunt, faciunt, ipsi sibi sunt lex, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis".

[9] Igitur in forma ad argumentum initio difficultatis oppositum, respondeo 1.^o distinguendo antecedens. Quia omne opus bonum conforme est legi praecipienti modum saltem, quamvis non omne conforme sit legi praecipienti actum absolute. Respondeo 2.^o: etiam si plures actus boni non praecipiantur, nihilominus necessarium est omnem actum malum prohiberi; quia de ratione primi legislatoris est leges condere ut subditi sint simpliciter boni; at vero quocumque actu malo maculatur bonitas, attamen non maculatur, quamvis desint multa bona quae sunt supererogationis.

[10] 3.^a difficultas est, quod oboedientia est specialis virtus et inoboedientia est speciale peccatum; haec autem respicit directe transgressionem praeepti; ergo non omne peccatum est contra praeeptum. Respondetur, duplex esse genus praeepti; aliud quod nascitur ex ipsis naturis rerum et non pendet a libertate alicuius legislatoris etiam Dei, ex suppositione quod remaneant in eisdem prorsus circumstantiis; et transgressio huiusmodi praeepti est veluti quaedam ratio superior essentialis cuilibet peccato, sicque omne peccatum essentialiter est inoboedientia et omnis virtus est oboedientia. Aliud est praeeptum positivum scilicet, quod pendet ex libera voluntate praecipientis, sive Dei sive eorum qui a Deo auctoritatem habent; et transgressio huius praeepti est peculiare vitium inoboedientiae; habet enim peculiarem quandam deformitatem contra rationem ex eo solum quod non subdatur quis regulae Dei. Aliae autem inoboedientiae habent turpitudines alias peculiares. Ita D. Bonaventura 2 d. 35 in expositione litterae et favet huic doctrinae D. Thomas 2.2 q. 104 a. 2 ad 1 illis verbis: "*similiter quaedam quandoque sub praeepto cadunt quae ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in iis quae non sunt mala nisi quia prohibita*". Notandum tamen est reperiri aliam peculiarem speciem inoboedientiae, quae appellatur contemptus, cum scilicet quis intendit ut finem transgressionem ipsam praeepti sub aliqua ratione apparentis boni; et de hac bene D. Thomas loco citato et q. 105 a. 2 ad 1.

⁹ *Ms. legi*

[11] 4.^o *arguitur*, quia non omnia peccata sunt contra legem divinam. Etenim quaedam sunt tantum contra legem humanam. Confirmatur, quia alias frustra Doctores disputarent an tale peccatum sit contra legem divinam vel solum contra legem humanam. Quae disputatio non minus frequens est quam utilis. Respondetur, ea quae ex natura ipsa obligant, vel Deus ore angelorum aut prophetarum, loquentium Dei nomine, aut Christus Dominus per se ipsum praecepit, dici peculiariter divina praecepta; alia vero quae praecipuntur ab hominibus, non ita proprie sunt divina praecepta. Nihilominus illorum transgressio est transgressio praecepti divini. 1.^o quia "*omnis potestas est a Deo*" (ad Rom. 13 [1]), et propterea praelati dii appellantur (Deut. 22 [28]) "*dñs non detrahes et principi populi tui non maledices*". 2.^o quia naturale et divinum praeceptum est oboediendi praelatis, quod violatur si non servatur praeceptum praelati.

[12] 5.^o *arguitur*, quia, licet aliqua sint mala quia prohibita sunt, nihilominus alia sunt prohibita quia sunt mala, ut docet D. Augustinus 1 De libero arbitrio c. 2 et 3⁽⁹⁹⁾; ergo ante omnem prohibitionem et legem intelligimus in illis rationem peccati, ac proinde transgressio legis non erit de essentia peccati. Respondetur ex D. Thoma hoc a. 6 ad 4, Alexandro 2 p. q. 123 membr. 1 § 3 ad 2, D. Bonaventura 2 d. 35 in expositione [F. 63v] litterae, Conrado in D. Thomam citatum, Gerson de Vita spirituali 3 p. lectione 1.^o corollario 3, Almaino 3 Moralium c. 15 et aliis communiter, eadem distinctione qua solutum fuit argumentum tertium; scilicet si loquamur de lege libere lata et intimata hominibus, sic locum habet illa distinctio Augustini; nam in Exod. [21, 13-15] v. gr. et Levit. [19, 11] prohibet Deus idololatriam^o et furtum quia mala sunt, at vero non prohibet comedere carnes porcinas quia malum sit, sed propterea hoc malum fuit iudaeis quia illis lege prohibitum fuit. At vero, si loquamur de lege naturalis, quae continetur primario in lege aeterna Dei, dictantis hoc esse fugiendum et illud tenendum, et secundario continetur in dictamine rationis rectae, sic non habet locum praecedens distinctio Augustini; nam omne peccatum propterea est peccatum seu malum, quia est prohibitum lege aeterna Dei aut dictamine rationis rectae, quod vices gerit aeternae legis.

o *Id.* idolatriam

(99) S. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 1, 25 (ML 32, 1224).

[13] Sed dices: ergo haeresis aut odium Dei non foret peccatum si non esset prohibitum lege divina; consequens autem videtur absurdum, quia illi actus sunt intrinsece mali. Respondetur distinguendo antecedens illius conditionalis. Nam si supponas esse legem rationis et non esse legem divinam, adhuc ille actus erit malus moraliter; quamvis etiam sequatur oppositum ut explicabitur in dub. sequenti; si vero non esset lex aeterna nec lex rationis, sequitur procul dubio haeresim aut odium Dei non esse malam, et nihilominus adhuc ex vi essentiae illorum actuum sequitur eosdem etiam esse malos; quare contradictoria sequuntur.

[14] 6.^a *urgetis*, quia si tota malitia provenit peccatis ex prohibitione legis aeternae Dei, et inde derivatur ad rationem, sequitur nullum actum esse intrinsece malum. Probat sequela, quia Deus potuit illos non prohibere; nam prohibitio est actus circa res exteriores, ac proinde liber; quare potuit non esse in Deo. Hoc argumento tangitur difficilis quaestio, utrum dentur aliqui actus intrinsece mali; quae sub alio titulo disputatur communiter a Doctoribus, scilicet utrum praecepta decalogi sint indispensabilia. Sed quia non est huius loci, vide de illa D. Thomam ex professo infra q. 100 a. 8, ubi Caietanus, Conradus et alii expositores; Scotum 3 d. 37 q. unica § ad quaestionem igitur; Sotum late 2 De Iustitia q. 3 a. 8, Almainum acute 3 Moralium c. 15 et 16; Cordoba 3 Quaestionarii q. 10; Gabriel 3 d. 37 q. unica a. 2 conclusione 4. Nunc satis sit [F. 61r] dicere, Deo non esse liberum iudicare de rebus; ac proinde, sicut non potest Deus iudicare hominem esse animal rationale, ita non potest non iudicare odium Dei et haeresim esse contra rationem, et non potest non displicere illi talis actus; unde, sicut non potest intellectus divinus non dictare actus illos esse prohibendos a primo et optimo legislatore, ita divina voluntas non potest non movere ad illorum prohibitionem. Quare lex divina necessario comitatur actus intrinsece malos, quamvis non^r comitetur necessario lex exterius loquens cum hominibus, quae sola est libera Deo. Huic solutioni contradicit Occamus, 2 q. 10 dubio 3 et 4, dicens omnem actum posse fieri licitum quia Deus potest libere non prohibere sed praecipere illud. Idem adscribitur Gersoni de Vita spiritali 3 p. corol. 10, Alliaco et Andraeae de Castro apud Almainum citatum; verumtamen

^r *Ma. omite non*

reiciuntur et merito a Doctoribus citatis et aliis communiter. Haec omnia confirmabuntur ex sequentibus dubiis.

Dubitatur 6.—Utrum, praecissa omni oppositione contra legem Dei, reperiatur essentia peccati in sola oppositione actus contra rationem.

[1] Haec praecissio fieri potest *dupliciter*: 1.^o secundum rationem tantum, considerando in actu oppositionem contra rationem creatam, non considerata oppositione contra legem Dei; et de hoc dicemus postea. 2.^o modo contingere potest, ut in re volitio habeat oppositionem contra rationem et non contra legem Dei, eo quod, quamvis nota sit ratio recta, ignoratur invincibiliter lex divina; et circa hoc quaeritur utrum istae propositiones conditionales verae sint: Si Deus non est, aut si lex praescripta non est a Deo, aut si ignoras invincibiliter Deum aut eius legem, non committis malum mentiendo, quamvis scias mendacium esse contra rectum dictamen rationis humanae. Ideo de conditionalis veritate quaero, ne opus sit disputare de aliqua parte antecedentis, scilicet an possibilis sit ignorantia invincibilis Dei (de quo agitur in materia de fide et tractat Vega lib. 6 de Iustificatione), et utrum ignorantia legis divinae prohibentis mendacium sit compossibilis cum cognitione rationis prohibentis mendacium. Nam praesenti disputationi sufficit [F. 64v] illatio; ex illa enim constabit non esse peccatum nisi ex oppositione contra legem aeternam. Prodesset etiam praesenti instituto examinare honestatem illorum actuum conditionerum, quibus Petrus ita decerneret apud se: mentirer aut furarer si Deus non esset, accederem ad illam feminam si esset mea. Sed de his dicendum erit in q. 74, disputatione de morosa delectatione.

[2] 1.^a *sententia* asserit illas conditionales esse veras. Tribuitur Soto et Vitoriae a Medina 1 q. 19 a. 4, qui huic sententiae favere dicit D. Thomam q. 71 a. 6 ad 4; vere tamen nihil favet; solummodo enim ait, sublata omni lege sive aeterna Dei sive naturali nostrae rationis, omnino auferri malum; hic autem quaerimus, quid sit sublata lege aeterna et manente dictamine rationis.

[3] *Probat*ur haec *sententia* 1.^o, quia ad Rom. 4 [15] "*ubi non est lex, nec praevicatio*"; si autem non esset lex aeterna, etiam nostra ratio non esset lex; quia est participatio illius, atque adeo nulla esset praevicatio. Confirmatur 1.^o auctoritate D.

Thomae q. 19 a. 4, dicentis bonitatem aut malitiam moralem pendere a lege aeterna. Confirmatur 2.^o, quia lex lata sine auctoritate superioris, non habet vim legis nec obligat; sed si non esset Deus aut lex aeterna, nostra ratio non reciperet auctoritatem ab aliquo superiore, cum "*nulla sit potestas nisi a Deo*" (ad Rom. 13 [1]); ergo non obligaret. Confirmatur 3.^o, quia propterea nostra ratio non est lex tam proprie, quam est applicatio divinae legis. Et idem argumentum fieri potest si quis ignoret invincibiliter legem aeternam Dei; nam ignorantia invincibilis causa est ut non imputetur totum quod invincibiliter ignoratur.

[4] *Secundo*, quamvis implicat contradictionem Deum mentiri, nihilominus etiam si Deus mentiretur, non peccaret; quia non faceret contra legem superioris; ergo ut aliquid si malum, opus est ut sit contra legem superioris.

[5] *Tertio*, quia peccatum essentialiter est contra legem Dei, ut constat ex eius definitione receptissima in dub. praecedenti; sed ignorata invincibiliter lege divina, non poterit volitio esse contra eandem legem; ergo non poterit esse peccatum. Confirmatur, quia Augustinus, Ambrosius et alii plerique definiunt peccatum per aversionem a Deo.

[6] *Quarto*, contendunt etiam aliqui, non relinqui rationem mali moraliter, ablata lege [F. 65r] aeterna; quia ignorans invincibiliter Deum esse aut eius legem esse, ignoraret primum principium in moralibus; ergo non posset habere ullam actionem in esse moris, nec bonam nec malam; unde licet deliberaret in artificialibus, non posset deliberare in moralibus.

[7] *Quinto*, quia nihil est malum moraliter quod non sit contra Deum; sed ignorata invincibiliter lege aeterna Dei, licet cognosceretur dictamen rectae rationis, actus non esset contra Deum; ergo non esset malum moraliter. Confirmatur primo, quia ordo ad rationem rectam, ad naturam rationalem et ad legem divinam, sunt per se connexi et se invicem essentialiter includunt, ut dicitur dub. ultimo; sed talis actus non est contra legem divinam, nec contra naturam rationalem; ergo non est contra rationem rectam. Confirmatur 2.^o, quia omne malum morale puniri potest a Deo; ergo omne malum morale est contra legem Dei; sed hoc non est contra legem Dei; ergo non est malum morale.

[8] 2.^o *sententia* asserit peccare eum, qui committit aliquid contra dictamen rationis, licet ignoret invincibiliter Deum aut eius legem. Ita Vitoria in Relectione de pervenientibus ad usum

rationis, ubi quamvis a n. 8 lubricus sit, tandem in n. 10 accedit ad hanc sententiam, quam sequitur Zumel hoc a. 6 disputatione 8 conclusione 7; sed valde inconsequenter defendit hanc sententiam, ut constat ex § alii respondet. Pro explicanda veritate, dicemus prius quid sequatur ex ignorantia invincibili legis divinae, deinde quid sequatur si Deus non esset aut lex divina non esset.

[9] *Dico 1.^o*: Ille qui haberet ignorantiam invincibilem legis divinae aut Dei, et nihilominus sciret mendacium esse contra rationem rectam, et mentiretur, non committeret peccatum seu malum morale, habens rationem completam et perfectam mali moralis. Probatur, quia ratione talis mendacii non est voluntaria nec imputabilis transgressio legis divinae aut inobedientia Dei, quae est una ex praecipuis proprietatibus essentiae peccati, seu mali moraliter, ut constat ex omnibus argumentis primae sententiae.

[10] *Dico 2.^o*: Idem homo committeret malum morale quoad partialem quamdam rationem [F. 65v] mali moralis, scilicet quoad transgressionem dictaminis rationis rectae et quoad quamdam veluti iniuriam irrogatam naturae rationali, ex eo quod eliciatur libere actus monstruosus illi contrarius. Huius fere sententiae est Sotus in id ad Rom. 4 [15] "*Ubi non est lex, nec praetervicatio*". Probatur, quia quaelibet malitia, quam quis cognoscit esse in actu hic et nunc elicitu, imputatur homini si libere operatur; sed hic libere cognoscit mendacium esse contra rectam rationem, ut supponitur in casu; ergo imputatur illi contemptus rationis rectae. Confirmatur quia, licet idem homo invincibiliter erraret separando legem aeternam a dictamine rationis rectae, non tamen errat dubitando mendacium esse contra rationem rectam; immo, licet erraret in hoc secundo iudicio, nihilominus malitia imputaretur illi propter conscientiam erroneam. Confirmatur 2.^o, quia idem homo laude aut vituperio dignus esset, eo quod vel proferret mendacia, vel vitaret. 3.^o favet illud ad Rom. 2 [14]: "*gentes, quae legem non habent, naturaliter ea quae legis* sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex*". Favet 4.^o quorundam antiquorum sententia, qui, licet negarent ad Deum pertinere facta hominum, admittebant tamen malum morale. Confirmatur 5.^o, quia, quamvis contradictionem implicet Deum mentiri, nihilominus huius contradictionis non potest reddi alia ratio, nisi quia mendacium esset

* *Me legi*

contra rectam rationem, ac proinde contra ipsam naturam Dei; ergo, quamvis nullus sit ordo ad legem superioris sed tantum ad dictamen rationis, reperitur malum moraliter.

[11] *Probat*ur 2.^o eadem conclusio, quia ad bonitatem moralem sufficit conformitas cum dictamine rationis rectae, ut sentit Vitoria dicta Relectione n. 8 et 9, citans pro se Gregorium 3 d. 34, idemque tenet Maior 2 d. 41 q. 1 conclusione 3, Vega lib. 13 in Tridentinum c. 25, et consonant plures Doctores, dicentes considerationem actualem Dei non sequiri ut opus sit honestum, sed sufficere relationem ad finem honestum (de quo, supra q. 18 a. 4 dub. 5 conclusione 3); ergo similiter ad malitiam moralem incompletam sufficit oppositio contra rationem rectam.

[12] *Sed contra hanc conclusionem obicitur* 1.^o: quia sequeretur aliquem hominem posse peccare moraliter, et tamen manere in gratia Dei. Consequens autem est absurdum; ergo et antecedens. Se-[F. 66r]quela probatur, Si fingas puerum inter barbaros baptizatum ante usum rationis, ad quem usum rationis perveniens postea ignoret invincibiliter furtum prohiberi lege divina, sciat vero esse contra rationem, et hic puer furetur mille aureos, tunc sic argumentor: hic puer committit grave malum morale ex conclusione praecedenti, et tamen manet in gratia, quia nullam iniuriam irrogat Deo, siquidem non violat eius legem; ergo.

[13] Huius argumenti difficultas ex professo examinanda erit in sequenti disputatione de mortali et veniali circa q. 88 a. 1 dub. ultimo. Interim *respondeo* in hoc casu, sicut non est integre et perfecte peccatum, ita non est integre et perfecte mortale, quamvis sit grave malum morale in genere violandi rationem rectam; sed utrum reddat hominem dignum ut expolietur gratia et gloria et damnetur aeterna poena, dicetur loco citato.

[14] *Obicies* 2.^o, quia ratio recta est lex Dei scripta in hominum mentibus; ergo quicumque peccat contra rationem rectam, peccat contra legem Dei. *Respondetur* distinguendo consequens. Nam qui scit aut debuit scire rationem rectam esse legem Dei, ille formaliter transgreditur rationem rectam, qua ratione est lex Dei; at vero qui invincibiliter ignorat nostram rationem esse legem Dei, ille formaliter peccat contra rationem, et non contra illam, ut est lex Dei.

[15] *Sed instabis*: in ratione recta ita essentialiter includitur esse legem Dei nobis inditam, ut nullo modo praescindi possit

essentia rationis rectae, in qua non includatur essentialiter esse legem divinam, sicut in illa includitur essentialiter esse creaturam; ergo illa volitio non potest esse contra formalitatem rationis rectae, nisi etiam sit contra formalitatem legis divinae. *Respondetur* negando consequentiam. Est enim valde notandum, illam consequentiam valere in eo qui penetrat essentiam rei; at vero in eo qui ignorat, non valet; nam qui ignorat, ruditer et imperfecte cognoscit rem, non cognoscendo praedicatum quod essentialiter includitur in illa; et ideo potest velle contra unam formalitatem, quin velit contra aliam. Confirmatur, quia, sicut intellectus potest cognoscere rem aliquam confuse, ignorato illius praedicato essentiali (ut rusticus cognoscit albedinem, prorsus ignorata ratione accidentis), ita voluntas potest velle contra unam formalitatem, quae sequitur intellectum et non potest amplecti nisi quod intellectus cognoscit, potest amplecti aut reicere eandem rem, ita ut nihil illi imputetur nec voluntarium sit circa illud praedicatum essentielle ignoratum.

[16] *Urgebis* 3.^o, quia eadem ratione dicitur, eum, qui invincibiliter ignorat distinctionem furti ab homicidio et a fornicatione, et tantum scit illa esse mala, peccare eodem genere peccati sive furetur sive occidat sive fornicetur. *Respondetur*, si ita ignoraret invincibiliter, eadem esset species peccati; sed nullus est hominum, qui cognoscat haec esse peccata, et non videat, saltem ruditer et imperfecte, horum peccatorum distinctionem; valet autem hoc argumentum pro aliis peccatis, quorum distinctio non est tam evidens.

[17] *Dico* 3.^o: ex hoc antecedenti "Deus non est aut lex aeterna non est", colligitur utraque pars contradictionis, scilicet hominem, cognoscentem dictamen rationis rectae et operantem contra illud, peccare simul et non peccare. Ita docet Medina supra q. 18 a. 1 fine et q. 19 a. 4 et hoc a. 6. Probat, quia, quod ille actus habeat rationem mali moralis et peccati, saltem imperfectam, ex eo solum quod sit contra rectam rationem, licet non sit contra Deum et eius legem, constat ex praecedenti conclusione 2.^o, et quantum ad hoc recte Gregorius 2 d. 24. Quod autem sequatur etiam actum illum non esse peccatum, constat; quia, si Deus non est nihil est, ac praesertim nihil est bonum, ac proinde nulli actui debetur bonitas, et quamvis bonitate privetur, nulla erit malitia. Si autem supponas Deum esse, sed non prohibere mendacium, sequeretur mendacium non esse malum; quia de essentia Dei est prohibere malum; quod si hoc non prohibet, non

est malum. Confirmatur, quia, ut bene sequitur non est in Deo idea hominis, ergo homo non est possibilis, ita sequitur Deum non prohibet mendacium, ergo nulla lex humana prohibet mendacium.

[18] Circa modum loquendi *notandum* est, in communi assertionem huius vocis "peccatum", praesertim apud Theologos, magis importari deordinationem actus a Deo, quam a ratione recta; e contra vero, in hac voce "malum morale"; quapropter libentius dicerem, ignorata invincibiliter lege divina, manere malum morale incompletum, quam manere peccatum, quamvis utrumque verum sit, ut explicatum est in conclusione 2.

[19] *Primae sententiae argumenta facile solvantur* ex dictis. *Ad primum* cum confirmationibus, respondetur: tantum probat non reperiri completam rationem peccati in tali actu, sed deesse quod est maioris momenti in peccato, scilicet transgressionem legis divinae; sed non probat actum illum non esse inordinatum contra rationem.

[20] *Ad secundum*, respondetur: si Deus mentiretur, non haberet rationem peccati, ut est transgressio legis; bene tamen ut est contra rectam rationem. Sed notandum est, ex eadem hypothesis sequi quod illud mendacium non esset malum, quia convenit summo bono; et praeterea sequi quod illud mendacium sit contra aliquam legem alterius Dei superioris; ac proinde sit proprie peccatum. Nam si Deus potest deviare a recto, necessarium est dari aliam primam regulam superiorem, qua gubernetur.

[21] *Ad tertium*, respondetur illas definitiones esse peccati completi in ratione peccati; verumtamen peccatum de quo loquitur 2.^o et 3.^o conclusio esset diminutum in ratione peccati.

[22] *Ad quartum* respondetur, talem hominem, quamvis ignoret primum principium, cognoscere aliud, scilicet sequendum esse dictamen rationis; quod sufficit ad bonitatem imperfectam et malitiam moralem.

[23] *Ad quintum*, respondetur: ille actus malus est contra Deum non formaliter sed materialiter, ut explicatum est post 2 conclusionem. *Ad confirmationem primam*, respondetur: illi ordines ad naturam rationalem, rationem rectam et legem divinam sunt essentialiter connexi et se invicem essentialiter includunt per se loquendo, in eo scilicet homine qui cognoscit legem divinam; quia eius actus tendit contra rationem rectam secundum integram essentialiter rationis rectae, in qua includitur ut essentialiter

habere auctoritatem a lege divina. At vero in homine qui invincibiliter ignorat legem Dei, datur actus alterius speciei alio modo respiciens rationem rectam ita ruditer, ut non respiciat illam quatenus est subordinata legi Dei, ut in solutione secundae obiectionis dictum est. Ad secundam confirmationem, nego consequentiam; immo in dicto casu malum morale puniendum esset a Deo quatenus Deus est auctor naturae et vindex cuiusque iniuriae, quae naturae rationali infertur, licet non contineat [F. 67v] formaliter iniuriam contra Deum.

[24] **Secundum punctum** praesentis quaestionis est circa actum peccati, quod nullam ignorantiam legis divinae supponit. De quo quaeritur, utrum, intellecta oppositione illius contra rationem rectam, et nulla [oppositione ad] lege[m] divina[m] intellecta, intelligatur peccatum. Affirmat Scotus 3 d. 37 § sed istae expositiones, et § ad quaestionem igitur, Gabriel ibidem q. 1 a. 2; et favere videntur illi qui dicunt aliqua esse intrinsece mala et indispensabilia, de quibus dub. 5 fine dictum est. Nihilominus resolutio facile colligitur ex dictis.

[25] *Dico 1.^o*: In actu malo cognoscentis legem Dei, quam violat, quamvis possit intelligi oppositio contra rationem non intelligendo distincte oppositionem contra legem Dei, nihilominus ibi essentialiter intelligitur virtualitate quadam, veluti intellecta rationalitate intelligitur radix intellectus et voluntatis. Ratio evidens colligitur ex discrimine huius volitionis a volitione ignorantis legem Dei, de qua in puncto praecedente. Ille enim, qui ignorat legem Dei et cognoscit rationem, producit entitatem volitionis, quae non coniungit in esse obiectivo ea, quae in re sunt per se connexa; sed volitio scientis hanc connexionem, ita continet oppositionem cum ratione, ut eo ipso contineat oppositionem contra Dei legem, a qua cognoscit auctoritatem habere rationem rectam.

[26] *Dico 2.^o*: intellecta oppositione talis actus contra rationem, et non intellecta expresse oppositione contra Dei legem, non intelligitur expresse integra et perfecta ratio peccati; sed tunc perfecta ratio peccati intelligitur virtualiter et confuse. At vero distincte intelligitur imperfecta quaedam ratio peccati et mali moralis in ordine ad rationem rectam. Probat, quia perfecta ratio peccati dicit oppositionem contra Dei legem, ut in puncto praecedenti et in dub. 5 dictum est.

Dico 3.^o: Quamvis intelligamus oppositionem actus contra iudicium speculativum Dei, non intelligimus rationem peccati

completam donec in- [F. 68r] telligamus imperium Dei habens vim obligandi ex voluntate libera obligandi. Probatur, quia in huiusmodi imperio consistit ratio legis et vis causandi obligationem; ergo in transgressione illius consistit praevaricatio et peccatum. Confirmatur, quia illud imperium est proprium superioris et iudicis, aliud vero iudicium ex genere potest esse inferioris.

Dubitatur 7.—**Utrum oppositio contra legem sit ita propria peccato, ut non possit in aliis actibus reperiri.**

[1] In hac re nulla [est] difficultas propria materiae de peccatis, sed petita ex disputatione de legibus, scilicet utrum quaedam ordinationes praelatorum vel communitalis, quae sub nulla culpa obligant, vere sint leges. Nam si illae sunt leges, actus, quibus violantur, sunt contra leges, et tamen non sunt peccata. Sed quia res est alterius instituti, breviter respondeo illas non esse leges, quia de ratione legis est vis obligandi, et obligatio non est quae sine culpa violatur, ut constat ex Aristotele 10 Ethicorum c. 9. Quare praelatus, qui cognoscens vim et proprietatem legis, vellet condere legem et sub nulla culpa obligare, vellet contradictoria. Illae autem leges, quae mere poenales dicuntur, quia sine culpa violantur sed non sine poena, leges sunt ex eo praecisse, quia obligationem inducunt subeundi poenam vel imponendi poenam; quod si eiusmodi sunt ordinationes, ut praelati sine culpa et sine causa possint praetermittere praescriptam punitionem, et subditi sub nulla culpa teneantur subire poenam, iam tunc nullam habent rationem legis sed tantum simplicis directionis afferentis quamdam, quam improprie dixeris obligationem, ex congruitate, decencia et veluti aequitate.

[2] Quo supposito, constat decisio quaestionis, scilicet oppositionem contra legem proprie acceptam esse solius peccati, et omnes actus bonos sive indifferentes ex genere non esse contra legem Dei proprie acceptam, quamvis aliqui sint contra directionem obligantem ex aequitate et decencia tantum, quod vere non [est] obligare.

[F. 68v] **Dubatur 8.^o**—Utrum sint per se connexi omnes respectus peccati, videlicet ad obiectum, ad rationem, ad naturam rationalem et illius appetitum, ad naturalem et supernaturalem finem et legem.

[1] Affirmativam sententiam ex parte docet D. Bernardus Sermone 81 in Cantica prope finem ⁽¹⁰⁰⁾, et communiter iuniores cum Caetano in hoc a. 6. Oportet autem illam per propositiones explicatam probare.

[2] *Dico 1.^o*: Peccatum, eo ipso quod sit contra obiectum honestum, est etiam contra rectam rationem; et e contra, eo ipso quod sit contra rectam rationem, erit contra bonum honestum. Probatur, quia, sicut verum bonum sensibile est quod dictat aestimativa sana, ita verum bonum rationis (quod idem est bonum honestum) est quod dictat recta ratio; unde impossibile est volitionem esse contra unum et non contra alium. Confirmatur, quia nisi dictaret ratio aliquod obiectum esse malum, quamvis vere esset malum in re, nihilominus volitio illius non esset mala, ut patet ex disputatione de conscientia invincibiliter errante, dub. 2 et 3.

[3] [*Dico*] 2.^o: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra rectam rationem, est contra naturam rationalem, et e contra. Et ratio est, quia bonum hominis est secundum rationem; esse malum autem [est] contra rationem, teste Dionysio c. 4 De divinis nominibus ⁽¹⁰¹⁾. Unde colligitur peccatum, eo ipso quod sit contra honestum et contra rationem, esse etiam contra appetitum insitum et elicatum naturae rationalis, ut explicatum est et probatum late supra a. 2 dub. 1.

[4] [*Dico*] 3.^o: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra rationem rectam, est etiam contra legem Dei, quasi primam regulam. Hoc satis evidenter constat ex praecedenti dub. Nunc breviter probatur, quia omne opus, eo ipso quod sit contra rationem rectam, est contra bonum rationis, scilicet contra bonum honestum. Quare necessario haberet obiectum turpe; Deus autem prohibet omne turpe. Confirmatur 1.^o, quia Deus est essentialiter superior et vindex naturae rationalis et divina voluntas essentialiter habet averti ab omni turpi. Confirmatur 2.^o, quia nostra ratio gerit vices legis divinae, non solum quia indita sit ab ea (quod

(100) S. BERNARDUS, *Sermones in Cantica*, 81, 752 (ML 183, 117498).

(101) P. DIONYSIUS ARNOBAG, *De divinis nominibus*, 4, 32 (MG 3, 734).

etiam habet cognitio sensitiva), sed etiam quia adducit per se ad bonum honestum et abducit a turpi, quod solum intendit lex divina; unde sicut, qui violat [F. 69c] praecepta intimata per proregem, violat eo ipso praecepta regis, ita etiam qui violat legem rationis humanae, eo ipso violat legem Dei. Unde solvuntur quaedam obiectiones Cajetani hic. Vide D. Thomam supra a. 2. fine.

[5] *Dico 4.^o*: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra rectam rationem et legem Dei, est etiam contra Deum ipsum. Ita D. Thomas infra q. 72. a. 4. ad 1 et colligitur ex Paulo ad Rom. 2 [23] "*per praevaricationem legis Deum inhonoras*". Quod etiam ex parte philosophi cognoverunt, ut patet apud Aristotelem 10 Ethicorum c. 8 et apud Platonem in Phedone et de Legibus. Probatur evidenter, quia lex divina est regula dirigenas ad Deum; unde qui deordinatur a regula, eo ipso deordinatur a Deo; et e contra, eo ipso quod quis Deum non respiciat ut ultimum finem, violat legem Dei, et rationis rectae, praecipientem omnia dirigi ad Deum. Haec oppositio peccati contra Deum magis constabit in sequenti disputatione de peccato mortali et veniali 6 dubiis prioribus, sed praesertim in dub. 4.

[6] Illud modo *notandum* est, peccatum esse contra Deum praecipue sub triplici ratione Dei: 1.^o in quantum Deus est supremus legislator et iudex, 2.^o in quantum est finis ultimus et summum bonum, ad quod omnia ordinari debent, 3.^o in quantum est prototypon naturae liberae, cuius imago non reperitur in irrationalibus; idque propterea quia maxime proprium Dei est ratio et veritas et conformitas ad rationem, ita ut nullo modo illi placere possit oppositum. Et haec oppositio peccati contra Dei legem et contra Deum, intelligenda est in peccatis hominum, qui cognoscunt vel culpabiliter ignorant Deum et ius legem; de aliis autem dictum est satis in dub. 6.

[7] *Dico 5.^o*: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra legem et finem naturalem, est etiam contra legem et finem supernaturalem. Probatur evidenter, quia lex supernaturalis praecipua est caritas; haec autem imperat omnia Dei praecepta non solum supernaturalia, sed etiam naturalia, impleri. Confirmatur, quia, sicut gratia supponit naturam quam perficit, ita lex supernaturalis supponit legem naturalem; et rectitudo in ordine ad finem supernaturalem supponit rectitudinem in ordine ad finem naturalem.

† *M. Deos*

Et praeterea, [F. 69v] quamvis peccatum aliquod non habeat oppositionem specialem contra legem supernaturalem, sufficit impedire visionem Dei; ergo, eo ipso quod peccatum destruat rectitudinem naturalem, destruit etiam supernaturalem rectitudinem et violat supernaturalem legem.

[8] Sed, ut explicetur conclusio, ita *obicio*: si homo in puris naturalibus crearetur sine ulla elevatione ad gratiam, ille peccaret, et non contra finem supernaturalem nec contra legem supernaturalem; ergo non infertur haec oppositio contra supernaturalem ex oppositione peccati contra naturalia. *Respondetur*, hunc hominem vere peccare contra legem supernaturalem; quia, quamvis illi nulla lex supernaturalis imposita sit, vere tamen facit actum qui supernaturali lege charitatis prohibetur, cuicumque ea lex detur; et praeterea peccat contra finem supernaturalem efficaciter consequendum. Sed haec non ita accipienda sunt, quasi in hoc homine sit malitia imputabilis ad culpam facere id quod prohibetur lege supernaturali; quia illi non est imposita lex supernaturalis, sed aliis; nec imputatur ad culpam impedimentum inducere supernaturalium donorum, quia non tenetur speciali obligatione procurare bona supernaturalia nec auferre illorum impedimenta, ex eo formaliter quia impedimenta rerum supernaturalium sunt. Unde sequitur in huiusmodi peccatis esse mere materialiter oppositionem contra supernaturalia; at vero in homine elevato ad gratiam est formaliter haec oppositio, quia vere est malitia imputabilis.

[9] Sed hinc nascitur alia quaestio, utrum in nobis iam elevatis ad gratiam, furtum habeat malitiam duplicem, alteram in quantum est contra praeceptum naturale, alteram in quantum est contra praeceptum supernaturale. Et respondeo affirmative, quia praecepto charitatis et aliarum virtutum supernaturalium ex natura rei addunt obligationem vitandi omnia peccata propter maiora beneficia Dei, maius praemium et maiorem cognitionem; et in q. 72 a. 1 dicitur eundem actum malum habere duplicem malitiam in ordine ad duo praecepta, quando unum praeceptum addit novam obligationem supra aliud.

[10] *Obicies 2.^o* de homine elevato ad supernaturalia sed ignorante invincibiliter omnia supernaturalia. Sed de hoc dicendum est, tantum materialiter peccare contra supernaturalia, [E. 70r] ut in prima obiectione dictum est.

[11] Haec de peccatis, quae ex genere suo sunt directe et immediate contra naturalia praecepta, ut furtum et homicidium. De aliis vero, quae immediate et directe violant supernaturalia, ut infidelitas, communicare in peccato mortali et similia, dicendum est in sequenti conclusione.

[12] *Dico 6.^o*: Omne peccatum, eo ipso quod sit contra legem aut finem supernaturalem, est etiam contra legem aut finem naturalem. Et ratio est, quia lumen naturae dicitur oboediendum esse supernaturalibus legibus postquam sufficienter proposita sunt, ut recte D. Thomas 2.2 q. 10. a. 1 ad 1. De quo argumento plura dixi supra a. 2 dub. 1, praesertim in solutione quarti argumenti. Quare factum est, quod Conradus hoc a. 6 circa ad quintum, asserit non credere, ea quae excedunt rationem humanam non esse contra rationem naturalem. Sed Conradus occasionem accepit a vera doctrina D. Thomae in eadem solutione quinti argumenti, quod in quibusdam actibus, qui "excedunt rationem naturalem, regulamur per legem aeternam Dei et non per solam rationem naturalem, sicut in iis quae sunt fidei.

[13] *Sed dices*: rectitudo naturalis potest esse sine rectitudine supernaturali, ut in homine, qui crearetur a Deo in puris naturalibus, antequam peccaret; ergo similiter violari potest rectitudo supernaturalis manente integra rectitudine naturali. Respondetur negando consequentiam, quia recta ratio naturalis districte prohibet violari rectitudinem supernaturalem, sed non praecipit denuo acquiri et procurari ab eo qui non est elevatus ad illam.

[14] *Dico 7.^o*: Cum praedicta oppositione peccati contra Deum essentialiter connexus est ordo peccati actualis ad reatum culpae et poenae, qui inde necessario consequitur.

[15] [*Dico*] 8.^o: Petis quomodo in una essentia peccati possint claudi tam multi respectus et ita essentialiter uniri. Respondetur, esse respectus essentialiter subordinatos et diversi generis, cum mutua connexione; unde, sicut visio respicit colorem ut obiectum, lucem ut conditionem vel obiectum formalissimum, oculum ut subiectum, speciem et potentiam [F. 70v] ut particularia propria, idque una essentia quae complectitur has relationes mutuo se invicem includentes implicite; sic etiam peccatum respicit turpe ut obiectum quod relinquit, Deum ut finem a quo

avertitur, creaturam ut finem ad quem convertitur, legem Dei ut regulam a qua exorbitat, rationem ut applicationem talis regulae, virtutem ut perfectionem quam excludit ab actu, reatus ut effectus quos inducit, ac denique ipsam voluntatem et animam ut subiectum quod inficit; et omnes istae relationes solummodo distinguuntur, quia magis explicite intelliguntur in ordine ad unum solum, quam in ordine ad alium.

[16] Quia non potest satis explicari natura peccati in communi nisi descendamus ad peccatum mortale et veniale in particulari quibus analogice convenit ratio peccati, opere pretium duxi huic praecedenti quaestioni de natura peccati secundum se, copulare quaestionem 88 et 88 de peccato mortali et veniali, quibus D. Thomas disputationem de peccatis claudit.