



Clypevs Theologiæ Thomisticæ

Continens Tractatus de Beatitudine, de Actibus humanis, eorumque Moralitate; de Virtutibus ac Donis, de Vitiis ac Peccatis, & de Legibus, nec-non Dissertationem Theologicam de Probabilitate

Gonet, Jean-Baptiste

Parisiis, 1669

Tract. V. De vitiis & peccatis.

[urn:nbn:de:hbz:466:1-77355](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:466:1-77355)

TRACTATUS QUINTVS

DE VITIIS ET PECCATIS.

A Quæstione 71. Divi Thomæ, usque ad 90.

P R Æ F A T I O.



ON polliceor (AMICE LECTOR) tractationem facilem: vix enim altera (quamvis forsitan multi secus existiment) si materiam spectas, difficilius est. Enimvero quid umbrâ, tenebris, caligine obscurius? Quid ea re ignotius, si rem vocari liceat, cujus nullam speciem, formam, vel ideam, nedum in homine, vel Angelo, sed necin ipso idearum promptuario, & rerum archetypo, reperire est? Atqui & iis vitiis, quæ annotavi, tota constat peccati natura, iis partibus componitur fœdissimum monstrum. Scire admodum Propheta Iob, cum multa de peccati malitia, sub typo Behemot, præclare dixisset, ubi ad ejus vultum, quo natura designatur, pervenit, hujus fœditate territus, in medio hæsit, & figuris tantum acturus, exclamat: Quis revelabit faciem ejus, & in medium oris ejus quis intrabit? Portas vultus ejus quis aperiet? Id est, quis peccati naturam, detectâ larvâ, omnibus palam faciet? Quis medium, intimumque vastissimi oris, quod maximam mortalium partem absorbet, aut portas, & primos gradus, quibus consummanda malitiæ iter patet, investigabit? Pergit postea: Sub umbra dormit, protegunt umbrâ umbram ejus: neque enim umbra duntaxat dicendum est, lucisque privatio, sed non alium, quàm tenebras, parentem, non aliam prolem agnoscit, cum ab ignorantione veri originem ducat, & omnis peccans (ut Philosophus ait) sit ignorans, & error ac tenebræ peccatoribus concreata sint, ut dicitur Eccli. 11. Quid igitur mirum, si in tam densa caligine, iisque tenebris, peccati malitiam agrè dignosci posse dixerim? Puteus profundus peccatum est (inquit Gregorius) quo absorberi se Propheta timebat, cum dicebat: Neque absorbeat me profundum, neque urgeat super me puteus os suum. Vel, ut eo loco ait Augustinus, Magnus puteus est profunditas iniquitatis humanæ. Spero tamen (AMICE LECTOR) eam profunditatem me tutò aditurum, neque ea voragine, iisque vorticibus absorbendum, cum Angelicum Præceptorem ducem habeam, qui ut alter Iacob, lapidem puteo superimpositum amoveat, & in ea caligine lucem præferat. Opto plurimum, ut hujus monstri fœditate terreri discas, & peccatum pejus angue existimes, & ad ejus conspectum exhorrescas & procul fugias, huicque prudenti Spiritus Sancti consilio morem geras; Quasi à facie colubri fuge peccatum: Dentes Leonis, dentes ejus, interficientes animas hominum. Quasi romphæa bis acuta omnis iniquitas, plagæ illius non est sanitas.

DISPUTATIO PRIMA DE NATURA VITII ET PECCATI.

Ad quaestionem 71. Divi Thomæ.

CVM ea sit oppositorum conditio, ut iuxta se posita magis eluceant, & se mutuo quoad sui cognitionem juvent, jure merito S. Thomas, postquam quaestionibus præcedentibus, de virtutibus & Spiritus Sancti donis, quibus ad ultimum finem pervenitur, accurate egit, in hoc & sequentibus quaestionibus, de vitis & peccatis, quæ ipsis virtutibus & donis opponuntur, ab eodemque fine ultimo averunt, pertractat; priusque eorum naturam, & contrarietatem quam habent cum virtute, & cum natura hominis explicat, quam de variis eorum speciebus differat. Unde fit

ARTICVLVS PRIMVS.

Utrum vitium propriè & directè contrarietur virtuti?

S. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

1. **N**OTANDVM primò, quod vitium & peccatum, quamvis convenient in hoc quod deviant à regula, differunt tamen, si propriè loquamur, in hoc quod vitium deviat à regula per modum actus primi, inclinantis ad actionem deordinatam, peccatum verò deviat per modum actus secundi: unde vitium dicit habitum seu dispositionem permanentem, peccatum autem dicit actum secundum & transeuntem.
2. Notandum secundò, quod sicut triplex est regula, videlicet naturalis, artificialis, & moralis, sive rationis; ita vitia & peccata sunt in triplici differentia: alia enim sunt naturæ, scilicet quicumque defectus naturales; alia sunt artis, scilicet defectus in exercitio artium contingentes; alia sunt moralia, sive rationis, nimirum defectus circa regulas morum; & hæc simpliciter & absolute dicuntur vitia & peccata, solumque de his agimus in præsentia.
3. Notandum tertio, quod sicut virtutes morales alia sunt acquisitæ, quæ regulant hominem conformiter ad prudentiam & rationem naturalem; alia infusæ, quæ ipsum regulant, conformiter ad prudentiam infusam & supernaturalem, ut tractatu præcedenti fusè declaravimus: ita inter vitia quædam solum tendunt per se contra rationem, & legem naturalem, non curando de aliquo supernaturali motivo, neque repugnando illi expressè; quædam verò ascendunt superius usque ad præcepta & motiva supernaturalia, iisque se immediatè opponunt: unde vitia primi generis per se correspondent virtutibus

acquisitis; alia verò virtutibus Theologicis, aut moralibus infusis opponuntur. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ:

Dico primò, aliqua vitia, ea nimirum quæ per se tendunt contra rationem naturalem, propriè & directè contrariari virtutibus acquisitis, ita D. Thomas hic art. 1. & Aristoteles cap. de qualitate, ubi loquendo de contrarietate directæ & propriè dictæ, affert exemplum in virtutibus & vitis, dicens injustitiæ justiciam contrariari.

Ratio etiam suffragatur: Ad contrarietatem enim directam & propriè dictam, requiritur & sufficit, quod extrema sub eodem genere constituta, inter se maximè distent, & ab eodem subjecto se mutuo expellant, ut docet Aristoteles 10. Metaph. cap. 6. & constat ex definitione contrariorum: Sed totum hoc convenit vitio & virtuti, de quibus loquimur in præsentia: nam sunt sub eodem genere nedum remotò, quod est qualitas, sed etiam proximo, quod est habitus moralis, & maximè distant inter se, saltem in genere moris: Tum quia vitium & vitium constituuntur per rationes boni & mali, tanquam per proprias differentias, ut docet D. Thomas supra qu. 54. art. 3. nihil autem sic distat in genere moris, sicut bonum à malo. Tum etiam, quia virtus moralis ex sua propria differentia inclinat ad actum consonum & conformem rationi rectæ, vitium verò ad actum eidem rationi dissonum: hæc autem duo per ordinem ad regulam rationis, adeoque in genere habitus & inclinationis moralis maximè distant; sicut in genere motus localis, maximè distant sursum & deorsum, ante & retro. Item vitia quæ per se tendunt contra rationem naturalem, & virtutes morales acquisitæ, sunt in eodem subjecto, nimirum voluntate, vel appetitu sensitivo. Demum ab eodem subjecto se mutuo expellant, nam ad ingressum virtutis in voluntate, vitium oppositum expellitur, vel diminuitur, & è contra; ita ut in gradibus intensis nunquam coexistant, ut experientia ipsa testatur: Ergo opponuntur inter se contrariè, contrarietate directæ, & propriè dictæ.

Dico secundò, nullum vitium propriè & directè contrariari virtutibus infusis. Est contra Zumel hic disp. 2. conclus. 2. ubi sine ulla distinctione affirmat, vitia directè contrariari virtutibus infusis, & contra Montezino disp. 1. num. 16. & Araviu dubio 2. & alios, qui licet concedant vitia naturalia, seu quæ per se tendunt contra rationem naturalem, non contrariari directè virtutibus infusis, contendunt tamen vitia contra supernaturalia, seu quæ ascendunt usque ad præcepta & motiva supernaturalia, iisque se immediatè opponunt, virtutibus infusis propriè & directè contrariari.

Probatur primò conclusio ex D. Thoma in 4. A
dist. 14. qu. 2. art. 4. ad 4. ubi sic ait: *Virtus infusa & acquisita non sunt ejusdem speciei: unde cum habitus ex frequentatione operum peccati generatus, virtuti acquisita contrarius sit, non contrariatur directè virtuti infusæ.*

Probatur secundò ratione: Ad contrarietatem propriè dictam, hæc tria indispensabiliter requiruntur, quòd extrema contrarietatis sint sub eodem genere, quòd maximè distent, & quòd ab eodem subjecto se mutuo expellant: Sed hæc tria non reperiuntur inter virtutes infusas & vitia, quæcumque illa sint: Ergo nullum vitium propriè & directè contrariatur virtutibus infusis. Major patet ex supra dictis, Minor probatur. In primis enim vitia naturalia, seu quæ per se tendunt contra rationem naturalem, non maximè distant, nec maximè opponuntur virtutibus infusis, cum objecta formalia illorum vitiorum, & virtutum infusarum non sint formaliter opposita, sed objecta duntaxat materialia: nam objectum formale temperantiæ infusæ v.g. est sumptio moderata ciborum ex motivo supernaturali, ut scilicet corpus subjiciatur spiritui, ne contra legem Dei insurgat; objectum verò formale intemperantiæ naturalis, est immoderata sumptio cibi ex motivo naturali, putà ut corpus delectetur cibis: quæ objecta, ut patet, non sunt formaliter, sed tantum materialiter opposita. Deinde licet vitia contra supernaturalia, seu quæ præceptum aliquod aut motivum supernaturale in objecto respiciunt, illque opponuntur, maximè distent à virtutibus supernaturalibus & per se infusis, non tamen ab eodem subjecto se mutuo expellunt: Tum quia non est idem vitij contra supernaturalia, & virtutis per se infusæ subjectum formale; vitij quippe cujuscumque subjectum est potentia naturalis, cum entitas vitij sit naturalis, virtutis verò per se infusæ subjectum est potentia obediens, cum entitas hujus virtutis sit supernaturalis. Tum etiam, quia vitium, & virtus per se infusa illi opposita, possunt esse simul in eodem subjecto in gradibus intensis, imò intensissimis: nam si quis habens intensissimum habitum intemperantiæ, justificetur per actum intensissimum contritionis & dilectionis Dei, tunc recipiet, juxta suam dispositionem, gratiam intensissimam, & omnes virtutes infusas, ac inter eas temperantiæ, in eodem gradu intensiōis; & sic intemperantiæ, & temperantiæ per se infusa, erunt simul in eodem subjecto in gradibus intensissimis. Ex quo fit quod homines infecti vitij, post actum contritionis valde intensum, per quem justificantur, eandem experiantur difficultatem circa prosecutionem boni & fugam mali, quam ante justificationem patiebantur; cujus exemplum habemus in Sancta Maria Egyptiaca, quæ, ut confessæ est B. Zozimo, initio suæ conversionis, varias & frequentes in horrida solitudine carnis molestias & tentationes experta est, & vehementissimam in peccatum luxuriæ sensit inclinationem, cui tamen divinà adjuta gratiâ semper resistit, & de hoste domestico gloriôsè triumphavit.

S. II.

Solvuntur objectiones.

7. **O**BJICIES primò contra primam conclusionem: Unum uni tantum debet esse contrarium, ut docet Aristoteles 10. Metaph. textu 17. Sed vitia, cum resistent moti Spiritus Sancti ad bonum, quæ fit per dona, illis contrariantur: Ergo nequeunt esse contraria virtutibus.

Confirmatur: Sæpe unum vitium opponitur duabus virtutibus, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 118. art. 3. ubi ait quod avaritia opponitur justitiæ & liberalitati: similiter una virtus opponitur duobus vitij, ut patet in liberalitate, quæ opponitur prodigalitati & avaritiæ: Ergo si unum uni tantum sit contrarium, inter virtutem & vitium, propria contrarietas esse nequit.

8. **A**d objectionem in primis dico illud axioma, *Unum uni tantum est contrarium*, intelligendum esse de his tantum quæ directè contrariantur: Vitia autem non contrariantur directè donis Spiritus Sancti, sed indirectè tantum, cum eadem quantum ad hoc sit ratio de donis ac de virtutibus infusis, quibus vitia non contrariantur directè, sed solum indirectè, ut in secunda conclusione ostensum est.

9. **R**espondeo secundò, quod licet unum non possit sub eadem ratione pluribus contrariari, bene tamen sub diversa; & sic *vitia in quantum sunt contra bonum rationis, contrariantur virtutibus: in quantum autem sunt contra divinum instinctum, contrariantur donis*, ut ait S. Thomas supra qu. 68. art. 2. Similiter liberalitas & aliæ virtutes quæ versantur inter duo vitia extrema, secundum diversas rationes utriusque opponuntur: nam liberalitas secundum quod inclinatur ad dandum quando & ubi oportet &c. opponitur avaritiæ; ut verò inclinatur ad retinendum quando & ubi est conveniens, opponitur prodigalitati. Per quod patet ad confirmationem.

10. **O**bjicies secundò: Contraria ea sunt quæ sub eodem genere maximè distant, & ab eodem subjecto se mutuo expellunt: Sed vitium & virtus acquisita non semper maximè distant; cum sint aliquæ virtutes quæ medium tenent inter duo vitia extrema (ut liberalitas inter avaritiam & prodigalitem, magnanimitas inter præsumptionem & pusillanimitatem) medium autem non maximè distat ab extremis, imò plus distent extrema ipsa inter se, quàm à medio: Ergo vitium & virtus acquisita non semper inter se contraria sunt.

11. **R**espondeo concessa Majori, negando Minorem: & ad probationem illius dico, virtutes medias, materialiter tantum & physicè esse in medio vitiorum extremorum; formaliter verò & in genere moris, maximè ab eis distare: nam in hoc genere virtus habet rationem unius extremi inclinantis in id quod est rationi consonum: ipsa verò vitia, quantumvis inter se distantia, habent rationem alterius extremi inclinantis in id quod est rationi dissonum: in quo ambo vitia aliàs extrema conveniunt. Solutio est D. Thomæ supra qu. 64. art. 1. ubi simile argumentum ita dissolvit: *Dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones vel operationes: Si ergo comparatur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod*



est conformitas: excessus verò & defectus habent rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si verò consideretur virtus moralis secundum suam materiam: sic habet rationem mediæ, in quantum passionem reducit ad regulam rationis: unde Philosophus dicit in 2. Ethic. Virtus secundum substantiam mediæ est, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundum optimum autem & bonum est extremas, scilicet secundum conformitatem rationis. Vide Salmanticensis hic disp. 1. dubio 1. §. 2. in fine, ubi doctrinam hanc egregie confirmant & illustrant.

22. Objicies tertio contra secundam conclusionem: D. Thomas infra qu. 73. art. 4. ad 3. docet quod odium Dei directè opponitur charitati. Idem docet de spe respectu desperationis 2. 2. qu. 129. art. 6. ad 2. Item qu. 36. art. 5. ad 1. de misericordia ait, quod opponitur illi directè invidia, secundum contrarietatem principalis objecti: loquitur autem de misericordia infusa, quæ est charitatis effectus: Ergo juxta D. Thomam, aliqua vitia propriè & directè opponuntur virtutibus infusis.

23. Respondeo D. Thomam non loqui his locis de contrarietate directâ ex omni capite, atque adeò simpliciter tali, sed de contrarietate directâ secundum quid, nimirum ex parte objecti, ut clarè indicant verba illa in objectione adducta: secundum contrarietatem principalis objecti. Unde solum vult S. Doctor, prædicta vitia opponi charitati, spei, & misericordiæ, ex parte objecti, cum versentur circa idem opposito modo: cæterum quia subjectum utrorumque non est idem formaliter; cum, ut supra dicebamus, vitij cuiuscumque subjectum sit potentia naturalis, virtutum verò infusarum, potentia obediæntialis; hinc fit, quod à contrarietate adæquata & simpliciter tali deficient.

24. Objicies quartò: Per pœnitentiam & per gratiam, & virtutes infusas ab ea dimanantes, corrumpuntur & destruuntur vitia: Ergo illa sunt directè contraria virtutibus infusis. Consequentia videtur legitima, quia præcipua contrarium lex est, ut ab eodem subjecto mutuo se expellant: unde supra conclusione 2. ex coëxistentia virtutis infusæ & vitij in gradibus intensis, probavimus illa non esse inter se directè contraria. Antecedens verò probatur primò ex D. Thoma 3. p. qu. 85. art. 2. ad 3. ubi sic ait: *Qualibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitij oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subjecto: sed pœnitentia expellit omne peccatum effectivè.* Et qu. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. hæc scribit: *Actus contritionis habet quod corrumpat habitum vitij ex virtute gratiæ: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cum converteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis quasi dispositio quadam &c.* Secundò probatur idem Antecedens: Scientia infusa & fides excludunt omnem errorem ab intellectu: Ergo pariter virtus infusa debet omnem habitum vitiosum ab appetitu aut voluntate circa suum objectum excludere. Tertio si gratia & virtutes infusæ vitia sibi opposita non expellerent, sequeretur quod peccator justificatus, & virtutibus infusis ornatus, poterit dici vitiosus: nam denominatio alicujus formæ, solum importat ipsum formatum ut communicatam subjecto; unde si in justificato permancant vitia, non cur ei propriam denominationem non conferant.

A Quartò sequeretur quod habitus vitiosi possent simul stare cum beatitudine; quod videtur absurdum, & repugnans statui perfectio beatitudinis. Sequela probatur: Si quis enim insignis peccator, habens plures habitus vitiosos, justificetur per baptismum, & statim moriatur, tunc ille statim erit beatus, & tamen in principio beatitudinis conservabit habitus vitiosos, si illi per gratiam & virtutes infusas in justificatione & baptismo receptas, non fuerunt exclusi: Ergo habitus vitiosi simul cum beatitudine stare poterunt.

B Respondeo primò, negando Antecedens, ad cuius primam probationem, dicendum est, primum D. Thomæ testimonium ex tertia parte Summæ Theologiæ desumptum, intelligi debere de virtutibus acquisitis, non verò de infusis: solum enim ibi declarare intendit modum quo pœnitentia expellit omnia peccata, diversum esse ab eo quo cætera virtutes expellunt unaquæque suum vitium: quia ista formaliter id præstant propter directam oppositionem circa idem objectum & subjectum; illa verò efficienter, quatenus elicit vel imperat actus satisfactorios, quos acceptans Deus, remittit offensam, & delet peccata. Ad verificandum autem hoc discrimen, non est necesse ut in omnibus virtutibus sic accidat, sed sufficit quod sic contingat in acquisitis.

C Ad aliud quod subjungitur ex questione de virtutibus, respondet Cajetanus, habitus vitiosos ex eo dici à S. Doctore corrupti & destitui per pœnitentiam & per gratiam, quia virtutes earum amittunt proprium statum & complementum vitij sub quo erant ante justificationem, adeoque pereunt formalissimè in esse vitiorum moralium, quamvis maneant quoad substantiam & intensionem physicam. Quam doctrinam & solutionem fuse explicat & defendunt Salmanticensis hic disp. 1. dubio 2. §. 3. & dicunt Cajetanum verbis illis non intendere, quod vitia per adventum virtutum infusarum amittant aliquid de sua propria & specifica ratione, aut quod non retineant propriam differentiam constitutivam essentia vitij (ut quidam putaverunt) sed quod manent ita retractata & cohibita per gratiam & virtutes, ut non retineant illum statum qui proprius est habituum vitiosorum, qui de se, & nullâ cohibente gratiâ, adhærent fortiter objecto, dominantur voluntati, eamque sibi quoad prosecutionem mali & fugam boni subjiciunt.

D Ad secundam probationem Antecedentis, admisso Antecedente, nego consequentiam & paritatem. Ratio verò disparitatis est, quia fides & scientia plenè subjiciunt sibi intellectum, eique conferunt omnimodam certitudinem veritatis sciriæ aut creditæ, subindeque in eo multam relinquunt inclinationem ad formandum assensum contrarium, excluduntque errorem habitualiter in talem assensum propendentem. At verò inclinatio in bonum quæ fit per virtutes infusas, non ita plenè sub initio sibi subjicit appetitum aut voluntatem, ut tollat omnem inclinationem & tendentiam ad actus sibi oppositos; atque adeò tales virtutes habitus vitiosos necessariò non excludunt, sed cum ipsis simul stare possunt in homine justificato.

E Ad tertiam nego sequelam, ut enim homo denominetur vitiosus, non sufficit quod habeat vitia quoad essentiam, sed insuper requiritur quod illa sint in subjecto sub statu complemen-

mento sibi proprio, quem modum essendi non habent in homine iustificato; ad statum enim vitiorum requiritur ut permanent non retractata, sed conservantia rationem voluntarij, sicut dum fuerunt acquisita: in iustificatione autem retractantur: hæc ratio per penitentiam, quatenus retractantur: actus peccaminosi, qui voluntariè vitia genere; unde sicut tunc non manent ut homini voluntaria, ita nec cum statu sibi proprio & conaturali.

19. Ad quartam, nego etiam sequelam: licet enim habitus vitiosi non contrariantur propriè virtutibus infusis, contrariantur tamen beatitudini, quæ est status omnium bonorum aggregatione perfectus, & sic habitus vitiosi, utpote mali in genere moris; debent tolli ante adeptionem beatitudinis, sive ante, sive post penas purgatorij.

20. Potest etiam principali argumento responderi, dato Antecedenti, negando Consequentiam: non rectè enim inferitur aliqua esse directè contraria, ex eo præcisè quod se expellant aut sint impossibilia etiam in gradibus remissis; quia hæc exclusio & impossibilitas potest ex aliis oppositionibus provenire, & reduci in contradictionem, vel oppositionem privativam. Nos autem ex coexistentia seu composibilitate virtutis infuse & vitij, rectè in secunda conclusione probavimus non competere illis directam contrarietatem, quia exclusio & impossibilitas extremorum est proprietas contrariorum secundo modo ex quatuor traditis à Porphyrio, capite de proprio; quæ scilicet convenit omnibus contrariis, sed non solis. Unde sicut ex eo quod aliquid non sit bipes, rectè inferitur non esse hominem, non verò e contra ex eo quod aliquod animal sit bipes, bene colligitur esse hominem: ita pariter ex eo quod aliqua non se mutuo excludunt, rectè probatur non esse directè contraria; non tamen valet hic discursus: Aliqua excludunt se mutuo: Ergo sunt directè contraria.

ARTICVLVS I I.

Utrum omnia vitia, tam ea que virtutibus acquisitis, quam que infusis opponuntur, sint contra naturam hominis?

S. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

21. Dico primò, vitia opposita virtutibus acquisitis esse contra naturam hominis. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hinc art. 2. ubi hanc conclusionem probat in argumento *sed contra*, ex Augustino lib. 3. de libero arbitrio sic dicente: *Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est.* In corpore verò articuli sic discurret: *Quod est contra propriam formam per quam naturaliter agit aliqua natura, contrariatur tali naturæ; sicut quod est contrariū calori, per quem ignis naturaliter agit, contrariatur eo ipso naturæ ignis: Sed omnia vitia & peccata opposita virtutibus acquisitis, contrariantur formæ per quam homo conaturaliter agit, nimirum lumini seu dictamini rationis, quæ est propria forma naturæ rationalis in ordine ad agendum: Ergo omnia vitia & peccata opposita virtutibus acquisitis, sunt contra naturam hominis, ipsumque brutis quodammodo simi-*

Tom. III.

lem reddunt. Unde Bernardus ait quod homo per vitia & peccata, *ipsis bestiis bestialior fit*, & Boëtius in libris de consolat. Hæc ex Timotheo Loero, & aliis Platonis refert: *Avaritiâ fervet alienarum opum violentus rapitor; lupi similem dixeris. Ferox atque inquietus in litigij linguam exercet; cani comparabis. Infidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet; vulpeculis exaquetur. Ira intemperans fremit; leonis animam gestare credatur. Pavidus est, & non metuenda formidat; cervis similis habeatur. Segnis ac stupidus torpet; asinum existima. Levis & inconstans studia permutat; nil ab avibus distat. Fœdis, immundisque libidinibus mergitur; sordidâ suis voluptate detinetur.*

Aliter potest hæc ratio D. Thomæ expendi, & sub hac forma proponi. Quod contrariatur naturali inclinationi hominis, est contra illius naturam: Sed vitia opposita virtutibus acquisitis, contrariantur naturali inclinationi hominis: Ergo sunt contra illius naturam. Major patet, Minor probatur. Homo naturaliter inclinatur ad virtutes acquisitas: Ergo vitia illis opposita, contrariantur naturali inclinationi hominis. Consequentia manifesta est. Antecedens verò ostenditur primò ex D. Thoma infra qu. 4. art. 3. ubi sic ait: *Naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, & hoc est agere secundum virtutem.* Secundo probatur hæc ratio quam ibidem insinuat. Unumquodque naturaliter inclinatur ad operationem convenientem sibi secundum suam formam: At operatio honesta & virtuosa est conveniens homini secundum propriam formam, cum consistat in hoc quod est vivere secundum rationem, quod est operari convenienter ad animam, ut rationalis est: Ergo homo naturaliter inclinatur ad actus honestos & virtuosos, & consequenter etiam ad virtutes quæ sunt illorum principia.

Confirmatur: Quia homo ex sua natura intellectivus est, naturaliter appetit cognitionem veri, per quam ut intellectivus perficitur: Sed homo ex natura sua, non solum est intellectivus veri, sed etiam volitivus boni honesti, quod solum est verum bonum, per cuius volitionem perficitur: Ergo homo naturaliter in volitionem boni honesti inclinatur, ac proinde in virtutes acquisitas, quæ sunt honestæ volitionis principia.

Confirmatur amplius: Inclinatio supra potentiam activam aut receptivam solum addit quod sit ad terminum perficientem & proportionatum: Unde etsi in homine detur potentia ad visionem claram Dei, & per illam maximè perficiatur, non tamen naturaliter in illam inclinatur, quia talis operatio non est viribus ejus naturalibus proportionata. Item etsi natura humana sit capax unionis hypostaticæ, & per illam perficiatur, quia tamen hæc unio non est ei proportionata, non datur in natura humana naturalis inclinatio ad illam. Non datur etiam in homine naturalis inclinatio ad formale malitiæ, quia licet non excedat proportionem potentiarum hominis, illas tamen non perficit, sed potius inficit & lædit: At homo quatenus rationalis, per virtutes acquisitas perficitur, & aliàs habet naturalem proportionem cum illis: Ergo quatenus rationalis naturaliter in virtutes illas inclinatur, subindeque vitia illis opposita, termino naturalis inclinationis contrariantur, & per consequens sunt contra ipsius naturam.

Dico secundò: Etiam vitia & peccata opposita

Z z

virtutibus infusis, sunt contra naturam hominis. Ita communiter Thomistæ, exceptis Conrado & Medina, qui docent solum vitia quæ recedunt à regula rationis naturalis, & directè adversantur virtutibus acquisitis, esse contra naturam hominis.

25. Probatur primò conclusio ex Augustino supra citato, asserente omne vitium, eo ipso quo vitium est, esse contra naturam hominis.

Probatur secundò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. ar. ad 1. ubi docet infidelitatem esse contra naturam hominis: infidelitas autem virtuti fidei quæ supernaturalis est, adversatur. Et hic art. 2. ad 1. conclusionem nostram clarè exprimit: cum enim argumentum intenderet, vitia contra naturam non esse, quia contrariantur virtutibus, quæ in nobis non sunt à natura, sed vel per infusionem, vel ab assuetudine: absque restrictione ad hæc vel illa vitia, respondet esse contra naturam, quia virtutes etsi nobis à natura non insunt, hoc est à natura non dimanant, inclinant tamen in id quod est secundum naturam, & quod est naturæ conforme. Ex quo hæc potest deduci ratio. Dispositio subjecti contra id quod convenit suæ naturæ, est contra naturam subjecti: Sed vitium virtuti infusæ contrarium, est dispositio hominis contra id quod convenit suæ naturæ: Ergo est contra naturam hominis. Major patet, nam eo ipso quod sit dispositio contra id quod convenit naturæ subjecti, est disconveniens & dissona naturæ subjecti: Ergo est contra ejus naturam. Minor autem probatur: Virtus infusa est dispositio hominis naturæ conveniens, cum hominem perficiat consonè & convenienter ad naturam rationalem: Ergo vitium virtuti infusæ contrarium, est dispositio hominis contra id quod convenit suæ naturæ.

26. Dices: Ut dispositio aliqua sit contra naturam subjecti, requiritur quod sit contraria dispositioni naturali, & debitæ tali naturæ: Sed virtus infusa non debetur homini: Ergo vitium illi oppositum non est contra hominis naturam.

Sed contra primò: Licet virtus infusa non sit debita naturæ hominis, est tamen, ut dicebamus, perfectio consentanea, congrua, & simpliciter conveniens naturæ rationali: Ergo vitium virtuti infusæ contrarium, esto demus quod non sit contra naturalem inclinationem naturæ rationalis, ac proinde non sit, ut ita dicamus, contranaturale, est tamen disconveniens dispositio naturæ rationalis, quod sufficit ut contra naturam rationalem esse dicatur; sicut etiam sufficit in virtute infusa, quod sit perfectio conveniens naturæ rationali, ut illi dicatur conformis.

Secundò: Quod præbet impedimentum naturæ inferiori, ne perficiatur à superiori, cui subordinatur, necessariò est illi disconveniens, ac proinde contra ejus naturam: sicut è contra quo 1 est ei ratio ut perficiatur à tali superiore, non potest non esse conveniens & consonum suæ naturæ: Sed vitia virtuti infusæ contraria, ponunt impedimentum in humana natura, ne perficiatur per gratiam & virtutes infusas à Deo auctore supernaturali cui subordinatur: Ergo hujusmodi vitia dissonant & disconveniunt tali naturæ, ac proinde sunt contra illam, quamvis virtutes infusæ homini non debeantur.

27. Id potest confirmari & illustrari ex doctrina quam tradit D. Thomas 2. 2. quæst. 2. art. 3. his verbis: *Ad perfectionem natura inferioris*

A duo concurrunt: unum quidem quod est secundum proprium motum: aliud autem quod est secundum modum superioris nature: sicut aqua secundum motum proprium movetur ad centrum, secundum autem motum Lunæ movetur circa centrum, secundum fluxum & refluxum. Similiter etiam orbis planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem: motus autem primi orbis ab Oriente in Occidentem, &c. Sicut ergo motus conveniens aquæ ex influxu Lunæ, quamvis non sit supernaturalis absolute, est tamen supra naturam propriam ipsius aquæ, quatenus ex propria gravitate nequit sic moveri, & nihilominus talis motus & influxus valde ei consonat, essetque contra naturam ejusdem aquæ, & aliquo modo illi violentum, quidquid talem motum & influxum impediret: Ita pariter, quamvis virtutes infusæ homini non debeantur, quia tamen rationali naturæ valde consonæ & convenientes sunt, est contra naturam hominis, & aliquo modo illi violentum, quidquid ponit impedimentum in natura humana, ne perficiatur per gratiam & virtutes, à Deo auctore supernaturali cui subordinatur: Perfectio enim rationalis natura (addit S. Doctor loco citato) non solum consistit in eo quod ei competit secundum suam naturam, sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali perfectione divina bonitatis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBIECTES primò contra primam conclusionem: Malitia in Scriptura dicitur quibusdam hominibus naturalis: Sapient. 12. *Erant enim naturalis malitia eorum*: Sed quod naturale est, non potest dici contra naturam: Ergo vitia & peccata virtutibus acquisitis contraria, non sunt contra naturam hominis.

Respondet ex D. Thoma qu. 1. de virtutibus art. 8. ad 16. quod malitia dicitur in Scriptura aliquibus hominibus naturalis, non ex eo quod sit eorum naturæ consentanea, sed quia ab illis in consuetudinem redacta est: consuetudo verò dicitur altera natura.

Obijcies secundò: Si vitia & peccata essent contra naturam hominis, essent illi violenta: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, cum de ratione vitij & peccati sit esse voluntarium, quod cum ratione violenti subsistere nequit. Sequela verò Majoris probatur. Motus lapidis sursum ideò violentus est, quia est contra lapidis naturam, seu quia repugnat naturali ejus inclinationi quæ fertur deorsum, & appetit centrum: Ergo si vitia & peccata sint contra naturam hominis, & naturali ejus inclinationi contrariantur, sunt illi violenta.

Respondet negando sequelam Majoris, ad cujus probationem dicatur, ad violentiam non sufficere esse contra inclinationem innatam, sed requiri quod ab extrinseco sit, vel quod si sit ab intrinseco, sit contra inclinationem elicitam, quando subjectum est capax illius; unde cum peccatum contra inclinationem voluntatis elicitam non sit, & aliàs illi conveniat ab intrinseco, non potest dici homini violentum, quamvis inclinationi ejus innata adversetur: motus autem lapidis sursum projecti, omnino ab extrinseco est, & ideò violentus.

31. Objicies tertio: Quod est contra aliquam naturam, in habentibus illam contingit in paucioribus; unde monstra, quia sunt defectus & peccata naturæ, à communi & ordinario operandi modo aberrantis, rarissima sunt: Sed vitia & peccata in hominibus non raro, sed frequenter & sepius contingunt, ut infelix experientia docet: Ergo non sunt contra naturam hominis.

32. Huic argumento, quod flebilem (ut loquitur Cajetanus) ingerit difficultatem, de ea quam experimur in nostra specie singulari miseria, respondetur cum eodem Authore, hoc esse speciale in natura humana, ut bonum sibi consonum assequatur in paucioribus, malum verò in pluribus ei contingat: cum tamen in omnibus aliis naturis tam supra quàm infra hominem, bonum eis consonum reperitur in pluribus, malum verò eis dissonum in paucioribus accidat. Cujus discriminis ratio reducenda est in hominis constitutionem: ille enim duplici naturâ contrariâ constat, sensitivâ scilicet & rationali, & ut loquitur Augustinus: *Medium quoddam est inter pecora & Angelos, inferior Angelus, superior pecoribus; habens cum pecoribus mortalitatem, rationem cum Angelis.* Ex quibus naturis, sensitiva, cui vitia consonant, prævalet in pluribus; rationalis verò cui adversantur, prævalet in paucioribus. *Quia enim (verba sunt D. Thomæ hic ar. 2. ad 3. per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ, quàm ordinem rationis: plures enim sunt, qui assequuntur principium rei, quàm qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia & peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.*

Addit Cajetanus, bona naturæ sensitivæ esse quoad nos magis connaturalia, non quia magis sunt juxta nostram naturam, sed quia ab ineunte aetate sunt nobis in usu; & quia magis nota, utpote evidenti sensuum experientiâ; & quia magis moventia, ratione promptæ delectationis, & ratione oppositi imminentis & contristantis in promptu. Bonum autem rationis non nisi post ætatem percipitur, & parùm cognoscitur, parùmque movet tam ipsum, quàm oppositum malum, sive culpæ, sive pœnæ. Hinc fit, quod licet monstra naturæ sensitivæ rarissima sint, peccata tamen & vitia, quæ sunt monstra naturæ rationalis, sepius contingant, & fere quotidiana sint.

33. Objicies quartò: Non est in homine naturalis inclinatio ad virtutes acquisitas: Ergo ex eo quod vitia opponantur illis virtutibus, non rectè infertur illa esse naturæ rationali contraria. Consequentia patet ex supra dictis, Antecedens probatur. Si esset in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neque indigeret habitibus, ut illud promptè & faciliter prosequeretur; neque posset ad actus vitiosos assuefieri, quantumcumque in illis exerceretur: Sed utrumque falsum est, ut patet: Ergo &c. Sequela probatur quoad utrumque: Quia namque homo naturaliter inclinatur in bonum honestum in communi, ad illius volitionem non indiget superaddita virtute acquisita, ut communiter docent Discipuli D. Thomæ. Item ad oppositum naturalis inclinationis alicujus potentia vel naturæ, non potest dari assuefactio habitualis; ut patet in gravi, quod etsi multoties ascendat, nullam acquirit assuefactionem ad ascendendum, eò quod ascensus

Tom. III.

A sit contra naturalem inclinationem ipsius gratia: Ergo si esset in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neque indigeret habitibus ut illud promptè & faciliter prosequeretur, neque posset assuefieri ad actus vitiosos.

34. Respondeo negando Antecedens, & ad illius probationem, nego utramque sequelam: Ad id verò quod in contrarium adducitur, dicendum est, non ideo hominem non indigere virtute superaddita respectu boni honesti in communi, quia quomodolibet inclinatur in illud, sed quia inclinatur perfectè, & absque ulla difficultate; inclinatio autem naturæ rationalis ad objecta particularia virtutum, non est consummata & completa, quia in volendo objecta illa particularia difficultas invenitur; & ideo quavis natura hominis ut rationalis, inclinet ad illa, indiget nihilominus superaddita virtute, ut suaviter, delectabiliter, & sine difficultate, erga talia objecta feratur, ut in tractatu de virtutibus ostensum est. Quare ad illud quod subjungitur, distinguo Antecedens: Ad oppositum naturalis inclinationis alicujus potentia vel naturæ, non potest dari assuefactio habitualis, si inclinatio illa omnino perfecta sit, concedo Antecedens: si sit imperfecta, nego Antecedens. Unde quia inclinatio lapidis ad descensum perfecta & completa est, utpote à qua naturaliter motus descensus dimanat, vel quies in centro, nisi talis inclinatio ab extrinseco impediatur, hinc est quod non possit lapis ad oppositum assuefieri; è contra verò cum inclinatio hominis ad bona particularia specificantia virtutes, non sit completa & perfecta, nec absque ulla difficultate intrinseca, ad objecta opposita potest esse in homine assuefactio.

35. Objicies quintò contra secundam conclusionem: Virtutes infusæ non sunt homini naturales, cum à natura non sint, nec terminent naturalem hominis inclinationem: Ergo vitia illis opposita, non sunt contra naturam hominis.

36. Respondeo, concessio Antecedenti, negando consequentiam: ut enim vitia contra naturam sint, non est necessarium quod opponantur perfectionibus naturalibus, sed sufficit quod contrariantur perfectioni convenienti naturæ, nam ex hoc sunt naturæ dissona & disconvenientia, ut in tertia probatione secundæ conclusionis declaravimus: licet autem virtutes per se infusæ, non sint naturales homini, sunt tamen perfectiones naturæ rationali convenientes, ac proinde vitia illis opposita naturæ rationali adversantur.

37. Dices, Plura sunt quæ opponuntur perfectionibus consonis naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non sunt: fides enim opponitur lumini gloriæ, quo summè perficitur rationalis natura: spes etiam possessioni opponitur, status corruptionis etiam pugnat cum dote incorruptibilitatis, & tamen nihil illorum est contra naturam hominis: Ergo oppositio cum perfectione consona naturæ rationali, non sufficit in forma, ut contra naturam sit.

Respondeo distinguendo Antecedens: Plura sunt quæ opponuntur perfectionibus consonis naturæ rationali, quæ contra naturam rationalem non sunt: si ex alia parte naturam rationalem perficiant, concedo Antecedens: si illam non perficiant, nego Antecedens, & distinguo Consequens: Ergo oppositio cum perfectione consona naturæ, non sufficit in forma aliàs perficiente, ut contra naturam sit, concedo consequens: in forma ratione sui non perficiente, nego. Et quia

Zz ij

dona in probatione addita, taliter cum illis perfectionibus pugnant, quod ipsa etiam naturæ congruunt, illamque perficiunt; vitium autem taliter virtuti infusa opponitur, quod ratione sui naturam rationalem non perficit, consequens est, quod dona illa contra naturam hominis non sunt, bene tamen vitia virtutibus infusis opposita.

8. Ex dictis inferes, vitia & peccata opposita virtutibus residentibus in appetitu hominis sensitivo, esse contra naturam sensitivam, non secundum se consideratam, sed prout in homine participat aliquid rationis & voluntatis: quia appetitus sensitivus secundum quod participat rationem, naturaliter inclinatur in eius bonum: & ita vitium quod huiusmodi inclinationi adversatur, contrariabitur etiam tali appetitui, prout natus est obedire rationi, & aliquid de illa in homine participat.

Confirmatur: Temperantia v. g. quæ subicitur in parte concupiscibili, est virtus naturæ sensitivæ, quatenus est apta obedire rationi: Ergo vitium intemperantiæ huic virtuti oppositum, est disforme & dissonum naturæ sensitivæ, sub hac consideratione, & consequenter est illi contrarium. Patet Consequentia, nam quod adversatur perfectioni consonæ alicui naturæ, eidem naturæ est contrarium, ut ex supra dictis patet.

ARTICVLVS III.

Utrum peccatum in ratione malitiæ moralis, excedat simpliciter habitum vitiosum?

PARTEM negantem tenent aliqui, quos suppresso nomine refert Martinez hic dubio 1. Sententia tamen affirmans communis est inter Theologos, eamque expressè docent Magister in 2. disp. 35, & D. Thomas hic art. 3. ubi sic ait: *Potior est actus in bonitate vel malitiâ, quàm habitus. Et in solut. ad ultimum: In bonitate & malitiâ actus præminet habitui.*

Dico igitur: Peccatum in ratione malitiæ moralis excedit simpliciter habitum vitiosum.

9. Probatur primò: Habitus in ratione malitæ moralis, simpliciter excedit potentiam: Ergo peccatum habitum vitiosum excedit. Antecedens constat, Primò quia id quod est indifferens ad bonum & malum morale, non ita malum est, sicut id quod tali indifferentiâ non gaudet, sed determinatè ad malum inclinatur: At potentia de se est indifferens ad bonum vel malum morale, habitus verò malus ad malum determinatè inclinatur, ita ut ipso uti ad bonum non possimus: Ergo habitus vitiosus in malitiâ potentiam excedit. Secundò, Habitus proximius adversatur regulis morum, quàm nuda potentia, cum proximius ad actum regulis morum dissonum accedat: At ex hac contrarietate sumitur malitiâ moralis: Ergo in illa habitus excedit potentiam. Consequentia verò ostenditur primò, quia habitus vitiosus etsi ratione sui determinatè malum respiciat, non tamen omnino potentiam ad malum determinat, sed indifferentem illam relinquit ad bonum & malum actum; Actus autem malus omnem potentie suspensionem tollit, illam ultimò ad malum determinans: Ergo si habitus potentiam excedit, ratione determinationis ad malum, actus etiam excedit habitum, ratione majoris determinationis. Secundò, Actus proximius adversatur regulis morum, quàm habitus, cum ratione sui sit illis disformis; habitus verò, quia inclinatur in actum disformem: Ergo si ratione immediatioris

A oppositionis ad regulas morum, habitus potentiam superat, ratione eisdem S. Doctore his verbis

Confirmatur ex D. Thoma hic art. 3. Habitus medius est inter actum & potentiam, & medio modo se habet, quia neque est ita actualis, nec ita determinatus ad bonum & malum, sicut actus secundus; neque ita potentialis, & ad utrumque indifferens, sicut ipsa potentia: Debet ergo medium gradum inter illa obtinere, ad eoque taliter superare in bonitate & malitiâ potentiam, ut cedat actui, & ab eo superetur.

Probatur secundò conclusio ratione quam ibidem sub finem articuli idem S. Doctore his verbis insinuat: *Habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinatur ad actum bonum vel malum: unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus: & sic potior est actus in bonitate vel malitiâ, quàm habitus, quia propter quod unumquodque tale, & illud magis est.* Quod axioma verum habet, quoties id propter quod aliquid dicitur, est formaliter tale: sicut quia media sunt bona, & queruntur propter finem, & finis etiam queritur, & est bonus, melior est, & magis queritur ipse finis: Cum ergo habitus sit bonus vel malus propter actum, qui est formaliter malus aut bonus, sit huiusmodi denominationes magis convenire actui, quàm habitui.

C Probatur tertio: Malitiâ peccati hominem pena & odio Dei dignum constituit, per illam offenditur Deus, & lex divina violatur: At malitiâ vitij nihil horum præstat formaliter, sed solum inclinativè & originativè, quatenus ex peccato causatur, & ad illud inclinatur, ut patet in homine iustificato per actum ferventissimum charitatis, cui peccatum remittitur, & quandoque omnis pena peccati, & à Deo valde diligitur, in quo tamen qualitates vitiosæ perseverare possunt: Ergo malitiâ peccati major est malitiâ vitij.

Demum, Malitiâ per quam homo vituperabilior redditur, major est in ratione malitiæ: At per malitiâ peccati, homo vituperabilior redditur, quàm per malitiâ vitij; majori enim vituperio dignus est actu peccans, & legem actu transgrediens, quàm qui ad transgressionem per habitum vitiosum inclinatus, legem actu non transgreditur: Ergo malitiâ peccati, vitij malitiâ excedit. Objicies contra istam conclusionem: Causa efficiens vel excedit effectum, vel ad minus illum adæquat, cum quidquid est in effectu, in illa actu debeat præcontineri vel formaliter vel eminenter: Sed habitus vitiosus est causa efficiens peccati actualis: Ergo vel illud excedit, vel ad minus adæquat in ratione malitiæ.

E Respondeo, Majorem ad summum esse veram de excessu aut inæqualitate in eo quod perfectionis est in effectu, non autem in eo quod imperfectionis est; licet enim effectus nequeat esse sua causâ perfectior, imperfectior illa esse potest: cum ergo malitiâ moralis, non perfectio, sed imperfectio sit, ex eo quod peccatum efficienter principaliter causatur ab habitu, vel potentia, non colligitur quod in malitiâ habitum vel potentiam non superet.

Dices, Saltem actus honestus non erit præstantior habitu virtutis in morali bonitate, cum talis habitus sit causa efficiens illius, & bonitas moralis perfectio sit: Sed hoc repugnat D. Thomæ, qui hic art. 3. universaliter docet, omnem actum secundum, sive bonum, sive malum, superare absolute & simpliciter suum habitum in

40.

41.

42.

43.

44.

45.

46.

Disp. art. 37.

in bonitate & malitia: Ergo &c.

47. Huic instantiæ variè respondent Authores, sed vera solutio est quam D. Thomas ibidem tradit in resp. ad 3. ubi sic ait: *Dicendum quòd habitus est causa actus in genere causa finalis, secundum quam consideratur ratio boni & mali; & ideo in bonitate & malitia actus præminet habitui.* Igitur juxta hanc D. Thomæ doctrinam tunc solum effectus habet perfectius esse vel æquè perfectum in sua causa effectiva, quàm in se, quando talis effectus non est simul causa finalis ipsius causæ effectivæ; & ideo calor perfectius esse habet in Sole, & omnes creaturæ in Deo, quàm in seipsis, quia ita sunt effectus Dei & Solis, ut non sint eorum causa finalis: Quando verò effectus simul est causa finalis, perfectius habet esse in se, quàm in illa causa effectiva, cujus est finis; nam finis semper est potior tam in bono quàm in malo iis quæ sunt ad finem, quia secundum causam finalem ratio boni & mali moralis consideratur. Unde quia actus honestus ita est effectus habitus virtutis, ut simul sit causa finalis illius, in morali bonitate illum excedit.

48. Instabis: Licet actus secundus sit causa finalis habitus, debet tamen tota ejus perfectio & actualitas, in aliquam causam efficientem in qua contineatur, reduci: Sed non potest talis perfectio vel actualitas in aliam causam efficientem, quàm in habitum vel potentiam à qua actus producitur, reduci: Ergo debet in habitu vel potentia talis perfectio vel actualitas virtualiter contineri, & per consequens causa effectiva debet esse ita perfecta, sicut finalis, & habitus, sicut actus secundus.

49. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: licet enim major illa perfectio & actualitas actus secundi, in aliquam causam efficientem reducenda sit, non tamen in potentiam vel habitum, cujus est causa finalis, sed in causam primam, respectu cujus talis actus nullo modo est finis, sed habet duntaxat rationem effectus. Solutio est D. Thomæ infra quæst. 79. art. 2. in corp. ubi sic dicitur: *Omnis actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit, nisi secundum quod est actu: omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, quæ est per suam essentiam actus: unde relinquatur quòd Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio.* Major ergo illa perfectio & actualitas quæ actio potentiam & habitum excedit, in actualitatem divinæ motionis, quæ omnis causa secunda ad agendum movetur & applicatur, & de actu primo ad actum secundum reducitur, juxta doctrinam D. Thomæ, debet ut in causam efficientem reduci: cum enim omnis causa secunda potentialis sit, vel potentialitati admixta, non potest talem actualitatem causare, nisi virtute & motione Dei, qui est actus purus, prius saltem naturâ imbuatur, subindeque nisi ad agendum præmoveatur & prædetermineatur, ut in tractatu de actibus humanis fusè ostendimus.



A
ARTICVLVS IV.

Vtrum sit de essentia cujuslibet peccati esse contra legem æternam?

§. I.

Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur.

50.
B NOTANDUM primò ex D. Thoma infra quæst. 91. art. 1. quòd lex æterna est ratio agendorum à creatura rationali, in mente divina existens: cum enim lex nihil aliud sit (ut ibidem ait S. Doctor) quàm *dictamen præcticae rationis, existens in Principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam, manifestum est* (subdit) *suppositio quòd mundus divinâ regatur providentiâ: quòd tota communitas universi gubernatur ratione divinâ; & ideo ipsa ratio gubernationis rerum, in Deo, sicut in Principe universitatis existens, legis rationem habet: & quia divina ratio nihil concipit in tempore, sed habet æternum conceptum, inde est quòd hujusmodi legem oportet dicere æternam.* Quomodo autem hæc æterna lex differat à providentiâ divina, diximus in tractatu de voluntate Dei.

51.
C Notandum secundò, omnes alias leges, sive divinas, sive humanas, à lege æterna derivari, & in virtute ejus vim obligandi, prohibendi, & præcipiendi habere: juxta illud quod de se ait divina Sapientiâ Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Unde si peccatum sit contra aliquam legem divinam vel humanam, immediatè, erit etiam mediatè contra legem æternam, à qua leges illæ ut rivuli à fonte promanant.

52.
D Notandum tertio, legem dividi in naturalem & positivam. Lex naturalis est ipsum naturale lumen præcticae rationis, signatum in mentibus nostris, juxta illud Psal. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Unde Ambrosius lib. 5. de paradiso cap. 14. ait quòd talis lex non inscribitur, sed innascitur: nec aliqua lectione percipitur, sed profuso quodam natura fonte in singulis exprimitur. Sicut enim in intellectu speculativo dantur quædam principia naturaliter nota, ut *Quodlibet est, vel non est: Totum est majus sua parte* &c. quæ sunt causa & principium totius cognitionis speculativæ: ita in intellectu pratico sunt quædam principia practica per se nota, ut *Bonum est faciendum, & malum fugiendum, & similia, quæ sunt mensura & regula nostrarum operationum.* Lex positiva est, quæ sub expressis verbis est posita, & subdividitur in divinam & humanam. Lex divina à Deo est posita, & in sacra Scriptura, vel sacris traditionibus continetur: lex verò humana est posita à Principe alicujus reipublicæ; unde dividitur in Ecclesiasticam, positam ab aliquo Ecclesiæ Prælato; & Civilem, ab aliquo Principe sæculari latam.

53.
E Notandum quartò, seu potius supponendum, quod de facto certum est, omne peccatum esse contra aliquam legem: nullum enim est assignabile, quòd lege divina vel humana, positiva aut naturali, non sit prohibitum. Unde cum D. Thomas infra qu. 88. art. 1. ait peccatum veniale non

Disp. 5.
art. 2.
17.

esse contra legem, sed præter legem, non loquitur de ipsa lege per quam immediatè prohibetur; sed de lege quæ necessariò observari debeat ad assequendam æternam salutem, ut magis infra patebit. His præmissis: pro resolutione difficultatis propositæ,

54. Dico, essenziale esse cuilibet peccato, quòd sit contra legem Dei æternam: unde si per impossibile lex æterna deficeret, vel id quod modò est peccatum, non esset ab ea prohibitum, eo ipso non haberet formaliter rationem peccati, neque mali moralis, sed initiativè tantùm & fundamentaliter. Est contra Vazquem hìc disput. 97. & quosdam alios Recentiores, negantes esse de ratione peccati, in his quæ sunt intrinsecè mala, quòd sit contra aliquam legem, & afferentes essentialem peccati rationem desumi ex oppositione ad naturam rationalem, nullo habito respectu ad legem.

55. Probatum primò ex Scriptura & SS. Patribus: Psalmo 118. dicitur, *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terra*: Atqui si non esset essentialiter omni peccato, quòd esset contra aliquam legem, omnes peccatores non possent dici prævaricantes; quia prævaricatio est contra legem, seu recessus à lege, ut docent Ambrosius serm. 16. in hunc locum, & Augustinus concione 25. in hunc Psalmum: unde Apostolus ad Rom. 4. ait: *Vbi non est lex, nec prævaricatio*: Ergo est essentialiter omni peccato esse contra aliquam legem, subindeque contra legem Dei æternam, à qua omnes aliæ leges derivantur, & vim obligandi habent, ut notabili 2. ostendimus

Hanc rationem tangit Augustinus loco citato, ubi sic discurrit: *Si prævaricantes sunt omnes peccatores terra, nullum est utique sine prævaricatione peccatum: nulla est autem prævaricatio sine lege: nullum est igitur nisi in lege peccatum*. Simili discursu utitur Ambrosius lib. 1. de paradiso cap. 8. dicens: *Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset: quid enim est peccatum, nisi divina legis prævaricatio, & celestium inobedientia præceptorum?*

56. Probatum secundò conclusio ex definitione peccati, quam ex Augustino tradit D. Thomas hìc art. 6. ubi docet peccatum convenienter definiri, *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*: Ergo de ratione & essentia omnis peccati est, quòd sit contra talem legem: definitio enim, si sit legitima, debet explicare naturam & essentiam rei, & ea quæ per se & necessariò, non verò quæ per accidens tantùm seu accidentaliter ei conveniunt.

57. Probatum tertio: De ratione omnis peccati est ut sit contra dictamen rationis, & idcirco habet esse peccatum, quia est contra tale dictamen: Sed dictamen rationis est ipsa lex naturalis, quæ est participatio legis æternæ: Ergo de ratione omnis peccati est quòd, mediatè saltem, sit contrarium legi æternæ. Major est certa: quia omnis moralitas sumitur per ordinem ad rationem, quæ est proxima regula actuum moralium: unde sicut bonitas moralis consistit in conformitate actus cum ratione, ita malitia consistere debet in difformitate vel difconvenientia ad illam, seu in hoc quòd sit contra ejus dictamen: quare si aliquis per errorem invincibilem judicaret hìc & nunc licere sibi facere aliquid quod est de se malum, v. g. mentiri ad tuendam vitam proximi, aut furari ad tribuendam elemosynam, non peccaret tales

actus eliciendo, quia in tali casu nullum esset dictamen rationis illos prohibens. Minor verò est D. Thomæ infra qu. 91. art. 2. ubi ea ratione probat dari in nobis legem naturalem ex impressione legis æternæ, quia datur dictamen & lumen rationis, discernens quid sit bonum & quid sit malum, quid faciendum vel non faciendum: de quo lumine dixit Psalmista: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine*, id est lumen à vultu tuo derivatum. Et sanè nisi hujusmodi lumen & dictamen rationis dicamus legem naturalem, non apparet quid in creatura rationali, ut tali, habeat rationem legis naturalis, ut consideranti patebit. Unde falsum est quod dicunt Adversarij, nempe tale dictamen se habere solum per modum cujusdam judicij enunciantis quid faciendum sit, vel non faciendum, non verò per modum legis præcipientis aut prohibentis: nam judicium illud non est merè speculativum, sed practicum, inducens ac movens ad aliquid agendum, vel non agendum, subindeque imponens obligationem, vel eam notificans; quod sufficit ad rationem legis.

Confirmatur: Vel judicium rationis dictans v. g. parentes esse colendos, vel non esse mentium, movet per modum præcepti, vel solum per modum consilij: Hoc secundum dici non potest: quia ad peccandum non sufficit consilium de aliquo actu faciundo, vel de eligendo oppositum; aliàs omittere quæ cadunt sub consilio, esset peccatum: Ergo dicendum est primum, & ita nihil deerit prædicto judicio ad rationem legis.

Denique luaderi potest conclusio ratione D. Thomæ hìc art. 6. Peccatum, quodcumque illud sit, est malum morale: Sed malum morale essentialiter importat difformitatem seu difconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam: Ergo & quodcumque peccatum. Major patet. Minor probatur. *Actus humanus* (inquit S. Doctor) *habet quòd sit malus* (moraliter) *ex eo quòd caret debita commensuratione: omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua si divergat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humane est duplex: una propinqua & homogenea, scilicet humana ratio: alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei*. Ergo actus moraliter malus, essentialiter importat difformitatem seu difconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam.

Confirmatur ex eodem Doctore Angelico qu. 2. de malo artic. 3. De moralibus, servatà proportionem, philosophari debemus sicut de artificialibus: Sed in genere artificialium nullus intelligitur defectus, nisi per oppositionem ad regulas artis: Ergo nec in genere moris potest intelligi aliquid esse defectuosum, nisi per oppositionem ad regulas morum, quæ ut diximus, sunt humana ratio, & lex æterna; subindeque essentialiter est cuilibet peccato, quòd sit contra legem Dei æternam.

S. II.

Præcipua objectio solvitur.

61. **C**ONTRA istam conclusionem objiciunt Adversarij: Omne peccatum est malum, quia prohibitum: Sed quædam peccata sunt prohibita, quia sunt secundum se mala, ut

mendacium, & odium Dei: Ergo in his prius A est quod sint mala & peccata, quam quod lege divinâ vel humanâ prohibeantur.

64. Confirmatur: Illa quæ prohibentur quia mala, adhuc essent mala, quamvis non prohiberentur; semper enim odium Dei v. g. live prohibitum sit, siue non prohibitum, habet rationem mali: Ergo ut sint mala, non dependent necessariò à prohibitione legis.

65. Huic argumento respondet D. Thomas hic art. 6. ad 4. *Cum dicitur quod non omne peccatum idè est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale... tunc omne peccatum est malum, quia est prohibitum.* Per B quod patet ad confirmationem: nam illa quæ jus positivum prohibet, quia mala, prius per legem naturalem fuerant prohibita; & idè ex vi istius prohibitionis remaneret mala, quamvis jus positivum non accederet.

64. Instabis: Mendacium & odium Dei sunt quid intrinsecè malum moraliter, non solum antecedenter ad legem positivam, & independententer ab illa, sed etiam antecedenter ad legem naturalem, imò & ad legem æternam: nam pro illo priori, in quo divinus intellectus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit odium Dei præcisè secundum prædicata essentialia, verè cognoscit illud ut oppositum suæ bonitati, & ut avertens ab ea creaturam rationalem, ipsique creaturæ rationali disconveniens & dissonum; idem dicendum de mendacio: Ergo actus secundum se mali, sunt peccata independententer à lege naturali, & à lege æterna, & antecedenter ad illas, subindeque non est essentia peccati, quod sit legi æternæ contrarium.

65. Confirmatur: Licet per impossibile nulla esset lex æterna, nec ullus Deus, adhuc mendacium esset malum morale, & consequenter peccatum, per hoc præcisè quod est contrarium naturæ rationali: Ergo non est essentialis peccato quod sit contra legem Dei æternam.

66. Huic instantiæ, quæ est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, responderetur cum Salmanticensibus: Mendacium, odium Dei, & alios actus secundum se malos, antecedenter ad legem naturalem, & ad legem æternam, non esse mala & peccata formaliter, sed initiativè tantum & fundamentaliter; quatenus ex se, & ab intrinsecò sunt determinata, ut à lege æterna, subindeque à lege naturali, quæ est ejus participatio, discordent & deviant; & apta nata, ut per illam prohibeantur, post cujus prohibitionem erunt mala & peccata formaliter & completivè. Ex quo patet responsio ad confirmationem: si enim lex æterna, subindeque omnes aliæ leges tollerentur, mendacium non esset malum morale, nec peccatum, formaliter & completivè, sed fundamentaliter tantum & initiativè; quia esset contrarium naturæ rationali, & ex se ac ex sua natura aptum, ut prohiberetur à legibus, si ponerentur. Sicut si omnes artis regulæ destruerentur, in genere artificiali nullum esset peccatum formaliter, sed tantum fundamentaliter; quia in genere artificialium nullus intelligitur defectus, nisi per oppositionem ad regulas artis, ut supra ex D. Thoma dicebamus.

67. Quæres in quo consistat malitia hæc initiativæ & fundamentalis?

Respondeo cum prædictis Authoribus, ipsam

consistere in eo quod actus ab intrinsecò mali secundum se repugnet alicui ex divinis perfectiōnibus, ut odium Dei summæ bonitati, mendacium primæ veritati; furtum summæ justitiæ & æquitati; hæc enim contrarietas & repugnantia est ratio & fundamentum, cur Deus per legem æternam & naturalem hujusmodi actus prohibeat: nam sicut Deus est necessariò determinatus ad diligendum sua divina attributa, sic necessariò est determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æternâ, quicquid prædictis attributis contrariatur.

Ex his facilè intelliges quid velit D. Thomas hic art. 6. ad 4. dum ait quod omne peccatum, ex hoc ipso quod est inordinatum, legi naturali repugnat: per hoc enim non intendit concedere peccato ante prohibitionem juris naturalis malitiam formalem & completivam, sed fundamentalem tantum & iniciativam, jam à nobis expositam, quæ est ratio & fundamentum cui legi æternæ & naturali repugnet.

ARTICVLVS V.

Utrum sit essentialis peccato quod sit injuria seu offensa Dei?

69. EXTRA controversiam est, peccatum esse aliquo modo contra Deum, & offensam illius: non quod effectivè ei noceat; si enim peccaveris (inquit Job) quid ei nocebis? & si multiplicata fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra eum? sed quia nocet in affectu peccantis; omnis enim qui mortaliter peccat, vellet quantum est ex parte effectus saltem interpretativi, Deo malum inferre, illumque honore debito privare, si hujusmodi nocenti esset capax; in quo ipso, secundum prudentem æstimationem, injuriam ei irrogat, & Deus ipse reputat se ab illo offensus. Unde Judith cap. 11. dicitur: *Constat Deum nostrum peccatis offensus.* Et in Scriptura passim peccata dicuntur *offensiones, injuria, injuria, &c.* Queritur ergo an ratio illa injuriæ, seu offensæ Dei, per se & essentialiter, aut per accidens tantum, seu accidentaliter peccato conveniat? Pro resolutione

Dico, esse essentialis peccato, quod sit injuria & offensa Dei.

70. Probatur breviter: Peccatum formaliter quatenus tale, & ex propria sua ratione, habet esse contra legem æternam, ut articulo præcedenti probatum est: Ergo ex propria sua ratione habet quod sit injuria, seu offensa Dei. Consequentia probatur: nam qui sciens & volens transgreditur legem ab aliquo impositam, verè offendit ipsam legislatorem; quia ejus voluntati contradicit, eique debitam subjectionem & obedientiam denegat.

71. Deinde, peccatum non solum Deo ut legislatori contrariatur, tollens ab eo debitam subjectionem & obedientiam, sed etiam ipsum offendit, ut justum judicem, non timendo ejus pœnam & supplicium; ut testem, non reverendo ipsius præsentiam; ut supremum & summum dominum, denegando ei servitutem debitam; ut amicum & benefactorem, exhibendo se ei inimicum & ingratum, & abutendo ipsius beneficiis; ut primam causam, ac primum principium, utendo ipsius concursu ad peccandum; & denique ut summum bonum, & ultimum fi-

nem, quia per quodlibet peccatum mortale A
convertitur peccans ad bonum creatum tan-
quam ad finem ultimum, & à Deo verè sine ul-
timo avertitur, in quo Deus ipse summè offen-
ditur, ut docet S. Thomas qu. 28. de verit. art.
2. his verbis: *Quicumque rem aliquam digniorem*
indigniori postponit, injuriam ei facit, & tan-
tò amplius, quanto res est dignior. Quicumque au-
tem in re temporali finem sibi constituit, quod fa-
cit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantum
ad affectum suum præponit creaturam creatori, di-
ligens plus creaturam quàm creatorem.

Ex his intelliges rationem injuriæ, & ratio-
nem defectus seu mali moralis in peccato, non
esse ex æquo distinctas, sed se mutuo include-
re, & unam non posse perfectè præcindi ab al-
tera: impossibile enim est, quòd concipiatur
peccatum ut est defectus moralis, quin etiam
concipiatur, ut est transgressio legis divinæ, &
avertio à Deo ut ultimo fine, subindeque ut
contemptus & injuria Dei ut legislatoris & ut
ultimi finis.

72. Objicies primò contra istam assertionem: Phi-
losophi morales cognoverunt essentiam peccati,
& tamen non cognoverunt esse Dei offensam:
nam ut ait D. Thomas hic art. 6. ad 4. *A Theolo-*
gis consideratur peccatum præcipuè secundum
quòd est offensa contra Deum; à Philosopho au-
tem morali, secundum quòd contrariatur rationi:
Ergo non est essentiale peccato quòd sit injuria
seu offensa Dei.

73. Respondeo, quòd licet Philosophi morales
non considerent peccatum formaliter & expli-
cite ut est offensa Dei (sub qua ratione illud
considerant Theologi) virtualiter tamen & im-
plicitè illud sub ratione offensæ contemplantur,
quatenus illud inspiciunt seu considerant ut con-
trarium dictamini rectæ rationis, quod (ut su-
pra ostendimus) est lex ipsa naturalis, à Deo &
lege æterna derivata, & mentibus hominum
impressa: & propterea D. Thomas non dicit
absolutè quòd peccatum consideratur tantum à
Theologis ut est offensa contra Deum, & à Phi-
losopho morali, ut contrariatur rationi, sed di-
cit quòd præcipuè sub hac diversa ratione ab ip-
sis inspicitur; quia certum est quòd sub utraque
illa ratione, saltem virtualiter & implicitè, ab
utrisque consideratur: nec defuere inter Phi-
losophos, qui formaliter & explicitè cognove-
runt peccatum ut erat offensa Dei; & propte-
rea Augustinus lib. 8. de Trinit. cap. 10. & 14.
laudat Platonem, eò quòd docuerit, in rebus
humanis nihil esse Deo gratius virtute, nihilque
odiosius vitio & peccato.

74. Objicies secundo: Quicquid est essentiale
peccato, provenit illi ab objecto à quo specifi-
catur: Sed ab objecto solum provenit peccato
ratio mali, sive defectus moralis; ratio verò
injuriæ seu offensæ provenit ei ex ordine ad per-
sonam offensam, quæ est distincta ab objecto
peccati: Ergo non est essentiale peccato, quòd E
sit injuria seu offensa Dei.

75. Respondeo concessâ Majori, negando Mi-
norem: nam in objecto peccati virtualiter
includitur Deus ut legislator, & ut ultimus
finis; ut legislator quidem, quia objectum
peccati est moraliter malum, ac proinde à di-
vina lege positiva aut naturali prohibitum; ut
ultimus finis verò, quia in moralibus objectum
aliquod præcipitur, aut prohibetur, in ordi-
ne ad Deum ut ultimum finem: unde ratio inju-

riæ seu offensæ contra Deum, ut legislatorem;
& ut ultimum finem, virtualiter & implicitè
includitur in peccato, quatenus est malum mo-
rale, & ab eo nequit perfectè præcindi.

DISPUTATIO II.

De distinctione peccatorum.

Ad questionem 72. Divi Thomæ.

COGNITA jam peccatorum naturâ,
sequitur ut multiplicem eorum distin-
ctionem ac differentiam declaremus:
Peruus enim Medicus (inquit Chryfologus) qui
plenam ægris desiderat conferre medicinam, im-
pietatis profundos patefacit recessus; operos pec-
ccatorum nudat morbos; impietatis offentat secre-
tum virus; vitiorum naturas, origines delictor-
um, radices criminum, mirabili ratione depromit.
Sic ægras mortalium mentes, moderatione piâ,
pro ætate, pro sexu, pro tempore, pro viribus,
ad salutem perpetem divinâ curatione perducit.

ARTICVLVS PRIMVS.

C *Quæ sint præcipuæ species, seu divi-
siones peccati?*

LICET peccato nulla sit forma, nullaque
species, varias tamen & infinitas propemodum
ei assignant Theologi formas & species, juxta
vel objecti, vel principij, vel subjecti, vel
circumstantiarum diversitatem: quæ brevi-
ter hic exponendæ sunt.

Prima & generalis divisio est in peccatum
originale, quod derivatur ab Adamo, & per
originem seu generationem transfunditur in
posteris; & in personale, quod propria volun-
tate peccantis committitur, & ab alio non deri-
vatur. De quo infra.

Secunda est in peccatum actuale & habituale.
D Primum est actus malus & difformis regulis morum:
secundum verò consistit in quadam macula,
quæ in anima relinquitur ex peccato actuali,
& in ea remanet, donec per gratiam sanctifi-
cantem auferatur. De quo infra cum agemus
de effectu peccati.

Tertia in peccatum mortale & veniale: Illud
infert mortem animæ, eam privando gratiâ &
charitate, & avertendo ab ultimo fine; istud
verò, nec gratiâ, nec charitate privat, sed ejus
tantum fervorem diminuit, nec avertit ab ul-
timo fine, sed ab ejus consecutione retardat; un-
de veniale dicitur, quia leve est, comparatione
alterius, & veniâ maximè dignum. De hac
etiam duplici specie fusè infra differemus.

Quarta in peccatum commissionis & omissionis.
Illud consistit in productione alicujus actus
mali & difformis regulis morum: illud est carentia
seu privatio alicujus actus debiti & lege præ-
cepti. Primum pugnat cum præcepto negati-
vo, ponens actum qui jubetur non poni: se-
cundum cum affirmativo, negligens actum qui
præcipitur. Unde Augustinus lib. de perfect. ju-
stit. cap. 1. *Duobus modis constat esse peccatum,*
si aut fiant illa quæ prohibentur, aut illa non
fiant

fiant quæ jubentur. Circa utrumque hoc genus A peccati plures & graves occurrunt difficultates, disputatione sequenti discutienda.

5. Quinta est in peccata carnalia, & spiritualia; à quibus abstinendum esse monet Apostolus 2. ad Corinth. 2. dum ait: *Emundemus nos ab omni inquinamento corporis & spiritus*, id est ab omnibus peccatis, tam carnalibus, quam spiritualibus. Illa sunt quæ perficiuntur in delectatione carnali, ut gula, & luxuria, quæ in delectatione ciborum & venereorum consumuntur: ista quæ perficiuntur in delectatione spirituali, ut superbia, invidia, & similia, quæ in sola apprehensione alicujus rei concupiscunt, vel ad votum habitæ consumuntur. Prima plus habent de conversione quàm de averfione; secunda è contra plus de averfione quàm de conversione: unde ista quoad culpam sunt graviora; illa quoad adhesionem majora; sive, ut ait Gregorius, *Peccata carnalia minoris sunt culpa, & majoris infamia*: & idè homines, qui in peccato non tam Dei offensam quàm propriam ignominiam verentur, magis de his quàm de illis verecundari solent. Cujus rationem assignat D. Thomas hic quæst. 73. art. 5. in in resp. ad 3. Quia peccata carnalia magis subterfugiunt rationem & discursum, eò quòd sint circa delectationes tactus & gustus, quæ communes sunt nobis & brutis. Unde quodammodo per ista peccata homo brutalis efficitur, & in brutum quodammodo transformatur; sicut per superbiam, & invidiam, aliaque peccata spiritualia, diabolo assimilatur, & Dæmon per malitiam aliquo modo efficitur.

6. Sexta divisio est in peccata, quæ in Deum, proximum, & seipsum perpetrantur; quam egregiè exponit D. Thomas hic art. 4. ubi sic discuit: *Peccatum est actus inordinatus: triplex autem ordo in homine debet esse; unus quidem secundum comparationem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones & passionis nostra debent secundum regulam rationis commensurari: alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinam legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et siquidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret; sed quia homo est naturaliter animal politicum & sociale, idèd necesse est quòd sit tertius ordo, quo homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet. Quando ergo homo à primo ordine deficit, & detrahit Deo amorem vel reverentiam debitam, dicitur peccare in Deum, ut sacrilegus, hæreticus, blasphemus. Quando deviat à secundo ordine, & passionis suas ratione non regulat, peccat in seipsum, ut avarus, gulosus, luxuriosus. Quando verò à tertio ordine recedit, nec servat proximo jus debitum, vel offendit humanam societatem, cui naturaliter alligatur, tunc dicitur peccare in proximum, ut fures, homicidæ, adulteri &c. De hac divisione videndus est D. Bernardus serm. 1. in festo Apostolorum Petri & Pauli.*

7. Septima divisio est in peccata cordis, oris, & operis, quæ potius est divisio in diversos gradus ejusdem peccati, quàm in diversa peccata: iracundus enim v. g. ex hoc quod appetat vindictam, primò perturbatur in corde, secundò in verba contumeliosa erumpit, & tertio procedit usque ad facta injuriosa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo est primò conceptus cordis, scilicet cogitatio, de-

Tom. III.

inde est manifestatio, & locutio, & ultimo completio externa. Vel si mavis cum D. Gregorio alio modo illius gradus distinguere: *Peccatum suggestionem concipiunt, delectatione lætatur, consummatur consensu: suggestio fit per adversarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum*. Aliqui quartum addunt gradum, scilicet consuetudinis, qui per quatuor duanum Lazarum designatur, ut ibidem docet Gregorius.

8. Octava est in peccata ex infirmitate seu passione, ex ignorantia, & ex malicia. Primi generis sunt quæ oriuntur ex gravi aliqua tentatione & motione appetitus sensitivi, trahentis voluntatem ad consensum: secundi, quæ procedunt ex ignorantia culpabili & vincibili: tertij, quæ plenâ libertate & voluntate committuntur, nullâ passione incitante, & nullâ ignorantia excusante. Prima dicuntur esse contra Personam Patris, cui attribuitur potentia; secunda contra Personam Filij, cui appropriatur scientia; tertia contra Personam Spiritus sancti, cui bonitas seu amor ex vi suæ processionis convenit.

9. Ultima divisio est in peccata propria, & aliena: illa sunt quæ ab ipso peccante committuntur; ista quæ licèt ab alio committantur, nobis tamen imputantur, & hoc multipliciter, scilicet ratione consilij, præcepti, suasionis, adulationis, protectionis, & propter defectum correctionis. Vel, ut explicat Augustinus, *peccata aliena ea sunt, quæ ex aliorum suasionem committimus: propria, quæ nullo instigante aut suadente, motu proprio perpetramus*. Unde expendens verba illa Psalmistæ: *Ab oculis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo*, sic ait: *Delicta mea inquinant me; delicta aliena affligunt me: ab his munda me, ab illis parce: tolle mihi ex corde malam cogitationem; repelle malum suasorem: hoc est, ab oculis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo*.

ARTICVLVS II.

Utrum distinctio specifica peccatorum ex objectis quæ respiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat?

10. NAVARRVS in summa cap. 6. num. 3. & cap. 11. num. 4. & Auctor Instructorij conscientiarum parte 1. cap. 29. asserunt peccata distinguuntur & multiplicari specie, ad distinctionem & multiplicationem præceptorum, atque ita tot esse in quolibet peccato malitias in confessione detegendas, quot fuerint præcepta quibus tale peccatum prohibetur. Eandem sententiam ex parte tenuisse videtur Durandus in 4. dist. 25. quæst. 5.

11. Oppositum communiter docent Theologi cum D. Thoma hic art. 1. asserentes distinctionem specificam peccatorum non ex præceptis quibus opponuntur, sed ex objectis quæ respiciunt, esse sumendam: unde licèt aliquis actus per diversa præcepta prohibeatur, & lege divinâ & humanâ, naturali & positivâ veteretur, non induit propterea multiplicem speciem malitiæ moralis, sed unam tantum. Pro resolutione hujus difficultatis,

12. Diligenter observandum est, distinctionem præceptorum ex duplici capite posse desumi: Primò ex parte principij, aut præcipientis; quâ

ratione differunt præcepta juris divini & humani, naturalis & positivi, ecclesiastici & civilis: secundò ex parte objecti, seu rei præcepta; sicut distinguuntur præcepta quæ dantur de actibus diversarum virtutum, aut de actibus ejusdem virtutis specie diversis. Hoc præmissis, sit

S. I.

Duplici conclusione difficultas proposita resolvitur.

13. **D**ico primò, distinctionem specificam peccatorum sumi ex objecto in quod tendunt, non verò ex præceptis quibus opponuntur; subindeque distinctionem præceptorum ex parte principij, aut præcipientis, non diversificare peccata, neque multiplicare malitias. Ita D. Thomas hic art. 1. ubi sic concludit: *Vnde sequitur quòd peccata propriè distinguantur specie secundum objecta.*

14. Probatur primò ratione fundamentali. Peccata in ratione peccati, seu mali moralis, constituuntur per ordinem & habitudinem transcendentalem ad objectum ut dissonum regulis morum, ut disputatione sequenti ostendemus: Ergo etiam distinguuntur & diversificantur specie ex ordine & habitudine quam dicunt ad objecta specie diversa. Consequentia patet, quia juxta Philosophos idem est constitutivum & distinctivum rei, v. g. rationalitas quæ constituit hominem, ipsum distinguit ab aliis animalibus.

15. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Peccata constituuntur & distinguuntur per id quod se tenet ex parte conversionis, non verò per illud quod se tenet ex parte aversionis: Atqui peccata non respiciunt, neque attingunt præcepta ex parte conversionis, sed ex parte aversionis, bene tamen objecta: Ergo &c. Minor est evidens: nam ille qui peccat non convertitur ad legem vel præceptum, sed ad objectum contrarium legi, & prohibitum per illam; à lege verò & ab ejus præcepto separatur & avertitur; sicut qui convertitur ad unum contrarium, avertitur & recedit ab alio. Major verò suadetur: Primò quia specificatio rei, subindeque ejus distinctio ab omnibus aliis, debet attendi secundum illud quod est in ea per se intentum & à natura, & ab operante, & non secundum illud quod est in ea per accidens: Sed ea quæ in peccato se tenent ex parte conversionis, per se à peccante intenduntur; ea verò quæ se tenent ex parte aversionis, intenduntur solum per accidens, cum nemo intendens ad malum operetur, ut ait Dionysius cap. 4. de divinis nominibus: Ergo &c. Secundò probatur Major: quia motus non specificantur, neque distinguuntur ex termino à quo, sed ex termino ad quem, ut docetur in Physica; & idè licèt terminus à quo specie differat, si tamen terminus ad quem ejusdem sit rationis, motus sunt ejusdem speciei: Sed ea quæ in peccato se tenent ex parte aversionis, se habent per modum termini à quo, quæ verò se tenent ex parte conversionis, per modum termini ad quem, ut patet: Ergo peccata constituuntur & distinguuntur per id quod se tenet ex parte conversionis, non verò per illud quod se tenet ex parte aversionis.

16. Probatur secundò conclusio, & magis adhuc ostenditur, distinctionem peccatorum non sumi ex diversitate præceptorum, quando illa se tenent solum ex parte principij, aut præcipien-

17. tis. Furtum prohibetur de facto lege divinâ & humanâ, & tamen non est nisi unicum peccatum. Item in Decalogo furtum & adulterium prohibentur præceptis, quæ diversa sunt ab eis, quibus prohibetur interius desiderium furandi & mœchandi; & tamen non idcirco differunt specie desiderium furandi, & furtum, neque adulterium & desiderium adulterandi, cum actus exterior non addat malitiam specie diversam interiori: Ergo diversitas præceptorum, quæ se tenet solum ex parte principij aut præcipientis, non sufficit ad distinguenda peccata.

Dico secundò, distinctionem præceptorum ex parte rei prohibita, vel ex parte motivi prohibendi, inferre distinctionem specificam inter peccata.

Hæc assertio patet ex dictis in præcedenti: Nam quoties præcepta differunt ex parte rei prohibita, vel ex parte motivi prohibendi, peccata illis opposita habent distinctum objectum, vel motivum: Ergo cum ab objectis & motivis peccata specificentur & distinguantur, consequens est, ut præcepta ita distincta inferant specificam distinctionem peccatorum. Nominè autem *motivi* intelligimus motivum proximum & intrinsecum, quod dicitur motivum præcepti & operis, non verò motivum extrinsecum operantis & præcipientis: cum enim istud motivum non cadat sub præcepto, nec præcepta ex vi sua illud respiciant, ex ejus diversitate non deducitur diversitas specificæ peccatorum, nisi fortè peccans directè intenderet contra talia motiva operari.

S. II.

Corollarium præcedentis doctrina.

18. **E**X dictis inferes primò, quòd violenta percussio clerici, aut effusio sanguinis in loco sacro, duplicem induit speciem malitiæ, injustitiæ scilicet & sacrilegij: quia hujusmodi actus jure naturali & positivo prohibentur ex duplici motivo specie diverso, nempe ex motivo justitiæ, à jure naturali; & ex motivo Religionis, à jure positivo Ecclesiastico.

19. Inferes secundò, quòd si Religiosi, qui ex voto tenentur abstinere à carnibus (ut R. P. Minimi, qui quartum votum utendi perpetuò cibo quadragesimali emittunt) feriâ sextâ, vel tempore quadragesimæ, carnes comedant, duplex peccatum committunt, unum intemperantiæ, & aliud sacrilegij: quia hujusmodi actus duplici præcepto diversum motivum habente prohibetur; nempe præcepto Ecclesiastico & divino, quorum primum est ex motivo abstinentiæ, secundum ex motivo religionis. Idem cum proportione dicendum de Franciscanis, qui ex præcepto suæ regulæ tenentur ad jejunandum feriis sextis: cum enim vovent observare regulam, si in aliqua sexta feria, in qua ex præcepto Ecclesiæ jejunare tenentur, non jejunent, duplici peccato mortali specie diverso se obstringunt, quia peccant contra duplex præceptum habens motivum specie diversum; motivum enim præcepti Ecclesiastici est motivum abstinentiæ; motivum verò præcepti contenti in regula est motivum religionis, quia hoc præceptum non obligat, nisi ratione voti obedientiæ, aut observandi regulam, in professione emissi. Unde alii Religiosi, qui tale votum non emittunt, sed regulâ more alte-

rius legis utuntur, atque adeo ex motivo solius abstinentiæ ad tale jejunium obligantur, nequam in fractione prædicti jejunii duplex peccatum committunt.

20. Inferes tertio, quod si præcepto Ecclesiastico addatur præceptum Confessarij, imponentis jejunium v.g. ab Ecclesia præceptum in penitentiam peccatorum, omisso illius habet duas malitias specie diversas, propter diversitatem præceptorum jejunium præcipientium sub diversa ratione & motivo, temperantiæ scilicet & penitentiae.

21. Inferes quarto, quod ille qui in festo alicujus Sancti occurrente in die dominica; omittet sacrum, aut in vigilia S. Matthiæ, quando occurrit in quadragesima, non jejunaret, duo peccata non committeret, quia utroque præcepto præcipitur tunc auditio sacri, vel jejunium ex eodem motivo religionis aut temperantiæ.

S. III.

Solvuntur objectiones.

22. **O**BJICIES primò contra primam conclusionem: Peccatum mortale & veniale differunt specie, & tamen versantur interdum circa idem objectum, ut patet in venialibus ex defectu perfectæ deliberationis, aut ex parvitate materiæ: Ergo distinctio specifica peccatorum non sumitur ex objecto.

23. Respondent aliqui, peccatum mortale & veniale, quando versantur circa idem objectum, esse ejusdem speciei essentialis in ratione peccati & mali moralis, & differre solum accidentaliter, seu specie accidentali, in ratione mortalitatis & venialis, quatenus unum privat hominem gratiâ & charitate, subindeque mortem spiritualem infert animæ, non verò alterum; sicut equus albus & niger specie accidentali differunt, si considerentur formaliter in ratione colorati, & conveniunt univocè & essentialiter in ratione animalis.

24. Hæc solutio probabilitate non caret. Probabilior tamen, & in schola D. Thomæ communior est sententia, quæ asserit peccatum in ratione mali moralis essentialiter dividi in mortale & veniale, adeoque nullum veniale, cujuscumque conditionis sit, esse per se in eadem specie cum aliquo mortali. Nec obstat quod interdum versentur circa idem objectum materialiter & in esse physico: nam, ut infra ostendemus, cum agemus de peccato mortali & veniali, tale objectum semper distinguitur formaliter in ratione objecti; quod sufficit ad causandam distinctionem specificam inter illa peccata.

25. **O**BJICIES secundò: Quædam peccata alia excedunt in gravitate & malitia essentiali, licet versentur circa objectum minus grave, & minus malum: Ergo malitia essentialis & specifica peccatorum non desumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur duplici exemplo. Nam occisio Christi fuit gravius peccatum, quam blasphemia, vel odium Dei, ut docent S. Thomas 3. p. qu. 47. art. 6. & tamen primum est contra humanitatem Christi, secundum contra Divinitatem. Item perjurium, vel blasphemia, est peccatum minus grave, quam homicidium, & tamen habet objectum gravius, cum sit contra Deum & cul-

Tom. III.

tum ei debitum, homicidium verò contraproximum.

26. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dicendum est, peccatum crucifigentium Christum non solum fuisse immediate contra ejus humanitatem, sed etiam contra Divinitatem & Personalitatem: nam verè Dei Filius, in divina & humana natura subsistens, fuit occisus & crucifixus in humanitate assumpta: unde in hoc convenit tale peccatum cum odio Dei, quod est immediate contra Deum, & aliunde illud excedit, quia odium Dei nullum nocumentum infert Deo, peccatum verò crucifigentium Christum, magnum nocumentum ipsi intulit, nempe mortem turpissimam, & acerbissimos dolores.

27. Ad secundam probationem respondeo ex D. Thoma quodl. 9. ar. 1. blasphemiam, perjurium, & alia peccata quæ religioni opponuntur, esse graviora simpliciter homicidio; quamvis istud secundum quid & accidentaliter sit gravius, quia infert damnum irreparabile homini, ipsum privando vitâ temporali. Nec obstat quod homicidium gravius puniatur in republica, quam perjurium vel blasphemia: nam ut ibidem ait S. Doctor, *In judicio humano non semper quantitas pœna respondet quantitati culpa: interdum enim infligitur major pœna pro minori culpa, quando gravius nocumentum imminet hominibus ex minori culpa: sed secundum Dei judicium gravior culpa graviori pœna punitur.*

28. **O**BJICIES tertio: D. Thomas qu. 2. de malo ar. 6. dicit, *Quod si aliqua essent peccata solum quia prohibita, in his rationabile esset, ut secundum differentiam præceptorum specie peccata differrent.* Ergo ex D. Thoma distinctio specifica peccatorum quæ sunt contra jus positivum, non sumitur ex objectis in quæ tendunt, sed ex præceptis quibus opponuntur.

29. Respondet Caietanus, D. Thomam hæc art. 6. mutasse sententiam. Sed hæc solutio displicet, cum S. Doctor talis mutationis aut retractationis nullam faciat mentionem. Quare melius responderetur, ipsum loqui de præceptis, quæ sunt diversa non solum ex parte principij aut præcipientis, sed etiam ex parte rei præceptæ, aut ex diversis finibus & motivis. Unde hoc testimonium S. Doctoris non militat contra primam conclusionem, sed secundam statuit & confirmat.

30. **O**BJICIES quarto: Peccatum ex eo est moraliter malum, quod dicit difformitatem ad leges quæ sunt regulæ morum: Ergo cum dicit difformitatem ad leges specie diversas, ut sunt lex divina, naturalis, & humana, erit in diversis speciebus malitiæ moralis.

31. **E** Confirmatur: Quando peccatum opponitur diversis legibus, violantur diversæ obligationes: unaquæque enim lex suam obligationem imponit, & omnes per prædictum peccatum violantur: Ergo dantur in illo plures malitiæ: malitia enim nihil aliud est quam violatio legis.

32. Ad objectionem respondeo, concessio Antecedente, distinguendo Consequens: cum dicit difformitatem ad leges specie diversas formaliter, & ex parte rei prohibitiæ, concedo: ad leges materialiter solum, & ex parte legislatoris diversas, nego. Quamvis autem lex divina, naturalis, & humana, naturaliter, & ex parte principij, seu legislatoris specie, differant, non tamen formaliter, & ex parte rei prohibitiæ;

Aaa ij

cum convenient in una & eadem ratione formali prohibendi, nempe in eodem motivo.

33. Instabis: Hujusmodi leges habent motiva, seu fines speciei diversos; nam finis legis divinæ est rectificare voluntatem creatam in ordine ad beatitudinem supernaturalem; finis legis naturalis, est ipsa naturalis hominis rectitudo in ordine ad beatitudinem naturalem; finis legis humanæ est rectificare homines politicè, hoc est in ordine ad pacem & quietem reipublicæ, vel communitatis: Ergo sunt diversæ speciei formaliter, & ex parte motivi, & non solum materialiter, & ex parte legislatoris.

34. Respondeo fines illos esse tantum extrinsecos, potiusque dicendos esse fines legislatoris, quam ipsarum legum: ut autem leges seu præcepta distinguantur formaliter, & ex parte rei prohibita, non sufficit diversitas motivi extrinseci & remoti, sed requiritur diversum motivum proximum & intrinsecum, ut supra annotavimus: prohibitio verò furti v. g. sive fiat lege divinâ, sive naturali, sive humanâ, semper habet idem motivum intrinsecum, quod est conservatio boni proximi, aut vitatio damni illius.

35. Ad confirmationem negandum est Antecedens: nam quando leges differunt solum ex parte principij, non inducunt plures nec diversas obligationes, sed unam tantum & eandem, quam prima lex de novo imponit, & aliæ confirmant.

36. Objicies quintò: Sola distinctio præceptorum ex parte principij sufficit ad distinguendas species inobedientiæ: Ergo & ad diversificanda alia peccata. Consequentia videtur legitima ex paritate rationis. Antecedens probatur. Inobedientia contra legem divinam est diversæ speciei ab inobedientia contra legem humanam; sicut alia secundum speciem est obedientia quâ obedimus Deo, & quâ obedientes sumus hominibus: Ergo sola distinctio præceptorum ex parte principij sufficit ad distinguendas species inobedientiæ.

37. Respondeo dato, & non concessio Antecedente, de quo videri potest Caietanus 2. 2. qu. 104. art. 2. negando Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia alia peccata respiciunt violationem præcepti ex parte aversionis, & per modum termini à quo, ut supra dictum est; inobedientia verò respicit præceptum ut violandum, non solum per modum termini à quo, sed magis per modum termini ad quem, & per modum objecti circa quod versatur: sicut enim propria materia, & proprium objectum obedientiæ est præceptum superioris ut observandum, sic propria materia, & proprium objectum inobedientiæ est idem præceptum ut violandum; unde cum peccata non specificentur & distinguantur ex termino à quo, sed ex termino ad quem, non mirum quod etiam alia peccata non distinguantur ex sola diversitate præceptorum, sola tamen illorum distinctio sufficiat ad distinguendas species inobedientiæ.



DISPUTATIO III.

De peccato commissionis & omissionis.

CVM celebris sit divisio peccati in peccatum commissionis & omissionis, & plures ac graves circa hæc duo peccatorum genera difficultates occurrant, specialem de eis instituiamus disputationem: in qua primò de peccato commissionis, deinde de peccato omissionis differemus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis?

HÆc controversia ita celebris est & antiqua, ut D. Clemens in præcognitionibus Apostolicis referat illam inter D. Petrum & Simonem Magum olim fuisse agitatum: nam in solemnibus illa disputatione, Romæ inter utrumque habita, Simon Magus interrogavit D. Petrum, *Quid sit peccatum? Estne natura aliqua positiva, an verò solum privatio naturæ?* Quam interrogationem despectit Apostolus dicens: *Non præcepit nobis Dominus requirere naturam peccati, sed docere quomodo fugiendum sit.*

Porro hæc quæstio, despecta ab Apostolo, Theologorum ingenia diu exercuit, & in varias coëgit abire sententias: quidam enim in solo positivo, alij in solo privativo, alij in utroque simul rationem formalem peccati commissionis consistere asseverant: & adhuc inter illos est dubium, quid sit illud positivum, vel illa privatio; & an illa in recto, vel solum in obliquo & de connotato ejus naturam & quidditatem ingreditur: Pro resolutione, quædam breviter præmittenda sunt.

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa.

NOTANDVM primò, malum esse duplex: unum quod dicitur malum simpliciter, quod opponitur bono transcendentali, omnique bonitatis & perfectionis carentiam importat; aliud quod vocatur malum secundum quid, seu respectivè: & illud triplex est, nempe naturale, artificiale, & morale. Primum dicitur illud, quod privat subjectum aliqua perfectione naturali & connaturaliter debita; v. g. morbus est malum naturale respectu animalis, & calor respectu aquæ, quia ille privat animal fanitate, iste aquam frigiditate, quæ connaturaliter eis debite sunt. Secundum est illud quod privat artefactum perfectione aliqua sibi debita juxta regulas artis; ut cum imago suâ debitâ proportionem caret. Tertium verò appellatur illud, quod removet actionem creaturæ rationalis à rectitudine sibi debita, ut quando privat eam, vel sine sibi debito, vel debitis circumstantiis, vel commensuratione ad legem & rectam rationem.



7. Notandum secundò, seu potius supponendum ut certum, peccatum commissionis in ratione mali simpliciter per privationem constitui. Ratio est: quia, ut diximus, malum simpliciter opponitur bono transcendentali: Sed nihil positivum potest constituere peccatum commissionis in ratione mali oppositi bono transcendentali: Ergo nec in ratione mali simpliciter, & consequenter in ratione talis per privationem constituitur. Minor probatur: Omne positivum est transcendentaliter ens, & consequenter bonum transcendentaliter; cum bonitas transcendentalis entitatem sequatur: Ergo nihil positivum opponitur bono transcendentali, & consequenter nequit constituere peccatum commissionis in ratione mali oppositi bono transcendentali.

4. Confirmatur: Malum simpliciter, ut tale, nullam explicat vel implicat rationem boni: Sed omne positivum in peccato commissionis reperiunt, implicat aliquam rationem boni, non verò privatio: Ergo non potest constitui in ratione mali simpliciter per positivum, sed duntaxat per privationem. Minor probatur: Ens in quantum ens, seu ut dicens ordinem ad existentiam, est bonum & appetibile, ut docetur in Metaphysica: Sed omne positivum in peccato reperiunt implicat rationem entis dicentis ordinem ad existentiam, non verò privatio, quæ est mera entis carentia: Ergo omne positivum, in peccato commissionis reperiunt, implicat aliquam rationem boni, non verò privatio.

5. Notandum tertio, in peccato commissionis plura reperiri, nempe substantiam actus, seu entitatem realem & physicam ipsius operationis peccati; conversionem ad objectum dissonum legi divinæ, & rectæ rationi, seu ordinem positivum ad objectum ut moraliter malum objectivè; & plures privationes, quæ ex tali conversione, seu ordine positivo ad objectum dissonum & moraliter malum, in tali actu dimanant; nimirum privationem gratiæ, privationem conversionis ad Deum ut ultimum finem, quæ aversio appellatur, & privationem rectitudinis, seu conformitatis cum lege & ratione.

6. Dices: Privatio, ut à pura negatione distinguitur, est carentia formæ debita: Sed odio Dei v. g. non est debita conformitas cum legibus charitatis: Ergo carentia istius conformitatis non est in illo privatio, sed pura negatio. Minor probatur: Odium Dei ab intrinseco & essentialiter est difforme legi charitatis: Ergo illi essentialiter repugnat cum tali lege conformitas: Sed forma nequit esse debita illi subjecto cui essentialiter repugnat: Ergo non debetur odio Dei conformitas cum legibus charitatis.

7. Suarez, Salas, & quidam alij Recentiores, hoc argumento convicti, fatentur carentiam commensurationis cum lege in actu peccaminoso esse puram negationem, & esse privationem solum respectu potentia, cui possibilis & debita est talis conformitas.

Sed hæc doctrina in primis aperte repugnat D. Thomæ supra qu. 18. art. 1. ubi sic ait: *Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, in quantum habet de bonitate: in quantum verò deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, in quantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala.* Quibus verbis manifestè declarat debitum bonitatis, supra quod privativa carentia fundatur, non solum esse respectu potentia, sed etiam respectu actionis; sub-

A indeque talem carentiam non solum respectu potentia, sed etiam respectu actionis peccaminosa, privationem esse. Unde in 2. ad Annibal. dist. 36. art. 1. ad 1. dicit: *Malum culpa attenditur secundum quod actus creaturae rationalis, formaliter aliquo bono privatur.*

Deinde hæc responsio evidenti ratione confutari potest. Nam privatio, & forma cuius est privatio, idem respiciunt immediatum subjectum: At forma, cuius dicit privationem carentia bonitatis in peccato commissionis reperta, non respicit potentiam ut subjectum suum immediatum, sed actum ipsum: Ergo talis carentia, sub conceptu privationis, immediatè respicit actum, & non nudam potentiam. Major constat, Minor probatur. Carentia illa non est carentia actus, sed rectitudinis actus; aliàs non distingueretur à carentia omniiva, quæ totaliter actum excludit, & in actus privatione consistit: At rectitudo actus non respicit potentiam, sed actum, ut subjectum immediatum: Ergo dicta forma, quæ privat carentia in peccato commissionis reperta, non in nuda potentia, sed in actu immediatè subjectatur.

Hæc ergo solutio prætermittitur, communiter respondent nostri Thomistæ, quod sicut juxta Aristotelem & D. Thomam s. Metaph. lectione 20. carentia visus in talpa habet rationem privationis; quia licet ratione suæ specificæ differentia ei repugnet visus, non tamen ei repugnat, sed potius debetur secundum gradum communem & genericum animalis; vel etiam sicut in actu fidei est privatio evidentia, non quia sic aptus habere evidentiam, quatenus est talis in specie, sed secundum rationem communem actus intellectualis: ita pariter carentia conformitatis cum lege in actu odij Dei, & in quolibet alio peccato commissionis, habet rationem privationis; quia licet hujusmodi actus non sit capax rectitudinis & conformitatis cum lege, secundum suam specificam differentiam: illa tamen non repugnat, sed potius ei debetur, si consideretur secundum gradum communem actus humani.

Hæc solutio, licet subtilis & acuta, difficultate non caret, & falsum supponere videtur: Nam licet odio Dei v. g. secundum rationem communem actus humani non repugnet rectitudo charitatis, ei tamen debita non est: Ergo ex conceptu illo communi nequit carentia rectitudinis charitatis, in odio Dei reperta, rationem privationis habere. Consequentia manifesta est: quia ad fundandam privationem non sufficit capacitas seu non repugnantia in subjecto, sed insuper debitum formæ requiritur; unde homo in puris naturalibus conditus, etsi fuisset gratiæ capax, & illà caruisset, non tamen fuisset eà privatus, quia gratia in illo statu ei debita non fuisset. Antecedens verò sic ostenditur: Indifferenti, in quantum tali, nullum extremum suæ indifferentia debetur determinatè: At ratio actus humani in communi est indifferens ut contrahatur per rectitudinem charitatis, vel per malitiam & deformitatem odij Dei: Ergo non magis ei debetur rectitudo & bonitas charitatis, quam malitia & deformitas odij.

Pro solutione hujus instantia distinguendum est duplex debitum, unum morale sive legale, & aliud physicum seu naturale. Debitum morale seu legale est quod provenit ex lege; ut v. g. ex lege justitiæ debetur unicuique jus suum, & ex lege temperantiæ tenetur quilibet temperatè

comedere. Debitum physicum seu naturale est quod fundat quælibet natura per sua principia physica respectu illorum quæ ab ipsa emanant; quo genere debiti cuilibet essentia debentur naturales passionibus. Unde etiam privatio est duplex; alia moralis, quæ est carentia formæ debite ex aliqua lege, ut dum quis non apponit actui quem exercet circumstantias quas lex jubet apponere; & alia physica, quæ est carentia formæ debite ex solis principiis physicis naturæ, sicut esset in qualibet essentia carentia alicujus proprietatis. Hoc supposito, respondeo quod licet odium Dei secundum rationem communem actus humani non sit debita rectitudo charitatis, debito physico aut naturali, est tamen ei debita debito morali, sive legali, orto ex lege obligante hominem, ut eo ipso quod erga Deum, ut est objectum charitatis versatur, rationem communem actus humani contrahat per rectitudinem charitatis, non verò per malitiam & deformitatem odij & aversionis à Deo.

12. Instabis tamen: Debitum morale oritur ex lege obligante: Sed odium Dei potest elici à potentia in instanti in quo non obligat præceptum charitatis: Ergo in tali casu non erit ei debita, debito morali seu legali, charitatis rectitudo; & consequenter ejus carentia non erit privatio moralis, sed mera negatio. Minor probatur: Præceptum negativum prohibens odium obligat semper & pro semper; præceptum verò affirmativum dilectionis, licet semper obliget, non tamen pro semper, ut patet ex differentia quam inter præcepta affirmativa & negativa Theologi constituunt: Ergo potest elici odium à potentia in instanti in quo non obliget præceptum charitatis.

13. Respondeo, præceptum ex quo debetur actui odij Dei charitatis rectitudo, non esse præceptum absolutum diligendi, cui opponitur omisio peccaminosa dilectionis; hoc enim, ut argumentum convincit, non obligat pro semper; sed esse præceptum conditionatum operandi conformiter ad regulas charitatis, si homo erga Deum ut est objectum charitatis, operari velit: vel, ut alij dicunt, esse præceptum disjunctivum, obligans vel ad non operandum erga Deum, vel ad operandum conformiter ad regulas charitatis.

14. His præmissis: Querimus an peccatum commissionis per privationem rectitudinis seu conformitatis cum ratione & lege, vel per ordinem positivum ad objectum ut moraliter malum, seu regulis morum difforme, an per utrumque simul in ratione mali moralis formaliter constituatur?

Disp. 1. art. 1. Supponimus enim ex dictis contra Vazquem in tractatu de moralitate actuum humanorum, illud in relatione rationis, aut extrinseca denominatione non posse consistere; cum moralitas ut sic, ad quam peccatum se habet ut ratio specifica ad genericam, non sit pura denominatio extrinseca, aut respectus rationis, ut ibidem fuisse ostensum est.

S. II.

Resolutio difficultatis propositæ.

Dico primò: Peccatum commissionis per solam privationem in ratione mali moralis formaliter non constituitur.

15. Probatur primò ex D. Thoma, qui 1. p. qu.

A 48. art. 1. ad 2. tertio contra gentes cap. 9. & de malo qu. 1. art. 1. ad 4. hoc statuit discrimen inter malum simpliciter, & malum morale, quòd primum per privationem, secundum per positivum constituitur. Unde hic qu. 72. art. 9. ad 1. sic ait: *Malum in quantum hujusmodi privatio est: & ideo diversificatur specie secundum ea que privantur, sicut & cetera privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est, sed ex conversione ad objectum.* Et qu. 1. de malo art. 1. ad 12. *Bonum & malum non sunt differentia nisi in moralibus, in quibus malum positivè aliquid dicitur, secundum quod actus voluntatis denominatur malus à volito.* Et qu. 2. art. 1. ad 13. *Peccatum (inquit) non est privatio pura, sicut tenebra, sed est aliquid positivè. Quo nihil clarius & exprellius in favorem nostræ conclusionis dici potest.*

Confirmatur: Idem est constitutum & distinctivum: Sed juxta D. Thomam hic qu. 72. art. 1. peccata distinguuntur specificè per ordinem ad objecta specie diversa, non verò ex privatione: Ergo differentia constitutiva peccati non est privatio, sed positivus ordo ad objectum.

Nec valet communis evasio Adversariorum, dicentium D. Thomam non loqui de malo morali, & de distinctione specifica peccatorum pro formali, sed duntaxat pro materiali malitia. Nam D. Thomas inter malum simpliciter & malum morale statuit hoc discrimen, quòd primum per privationem, secundum per positivum constituitur: Sed si loqueretur de malo pro materiali in quo fundatur, discrimen illud non subsisteret; quia cum malum simpliciter in bono fundetur, & necessariò supponat entitatem aliquam à qua sustentetur, ut D. Thomas citatis locis docet, aliquid positivum pro materiali importat: Ergo &c.

Addo quod D. Thomas hic qu. 72. potissimum tractat de specificatione & distinctione peccatorum, ut sunt formaliter peccata & in genere moris; nam de actibus humanis in esse physico consideratis egit supra à qu. 8. usque ad 18. quæ est de bonitate & malitia morali actuum humanorum: Ergo non rectè exponitur de specificatione solùm physica & materiali. Unde hic art. 6. sic loquitur: *Dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, & alia formalis. Materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod est objectum proprium.* Quid clarius, ut constat S. Doctorem loqui omnino formaliter de peccato, & de ejus specificatione & distinctione, cum asserit eam desumi ex ordine ad objectum? Et certè valde diminutus fuisset, si explicando principia, ex quibus sumitur distinctio specifica peccatorum, ageret solùm de distinctione illorum pro materiali, & non pro formali.

Secundò suadetur conclusio: Si peccatum, & malitia moralis formaliter esset pura privatio, bonum & malum morale privativè & non contrariè opponerentur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major patet: nam forma & privatio non contrariè, sed privativè opponuntur. Minor verò probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 48. art. 1. ad 3. tertio contra gent. cap. 9. ad 2. & qu. 1. de malo art. 1. ad 4. ubi docet malum in moralibus opponi contrariè bono. Verba D.

Thomæ in ultimo testimonio sunt hæc: *Dicendum quod ideo in moralibus magis quam in naturalibus malum contrariatum bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem obiectum est bonum & malum, omnis autem actus denominatur & recipit speciem ex obiecto. Sic ergo actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum CONTRARIATUR PROPRIE BONO. Et hæc contrarietas ex actionibus in habitum transit, in quantum actus & habitus simulantur. Quo loco manifestè loquitur D. Thomas non solum de habitibus, ut aliqui interpretantur, sed etiam de actibus bonis & malis; cum asserat hanc contrarietatem ex actibus transire ad habitus. Loquitur etiam de propria contrarietate (ut per hoc aliorum præcludatur effugium) ut constat ex illis verbis: *Et hoc malum contrariatur propriè bono.* Ergo juxta D. Thomam malum morale, non privativè, sed contrariè bono opponitur; subindeque non in pura privatione, sed in aliquo positivo consistit. Unde 2. 2. qu. 6. art. 2. loquens de malitia seu deformitate actus peccaminosi, in secunda solutione ad 2. sic ait: *Dicendum quod deformitas non solum importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem; unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem.**

19. Huic argumento respondent Adversarij sicut ad præcedens, nempe D. Thomam loqui de malo morali, non pro formali, sed pro materiali malitiæ, quæ ratione aliquid positivum est, & contrariè bono morali oppositum.

Sed contra primò: D. Thomas ait quod *actus voluntatis, in quantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum propriè contrariatur bono*: At voluntatis actus, in quantum fertur in malum, non dicit materiale, sed formale malitiæ: Ergo loquitur D. Thomas de peccato prout est formaliter malum morale.

Contra secundò: Idem S. Doctor locis citatis discrimen statuere intendit inter malum physicum & morale, quoad hoc quod est opponi contrariè bono: Sed sumendo malum morale pro materiali malitiæ, nullum quantum ad hoc inter utrumque intercedit discrimen, ut patet ex dictis impugnando solutionem præcedentis argumenti: Ergo tradita interpretatio menti D. Thomæ repugnat.

Tertiò: Juxta D. Thomam inter actum bonum & malum eadem oppositio invenitur, ac inter habitum malum & bonum: Sed habitus vitiosus, in quantum talis formaliter, contrariè opponitur virtuti, ut docet idem S. Doctor hic qu. 71. art. 1. & fatentur plures ex Adversariis: Ergo admittere tenentur contrariam oppositionem inter actum bonum & malum, ut sunt tales formaliter.

Quartò: Utrumque contrarietatis extremum est sub eodem genere; contraria enim sunt quæ sub eodem genere maximè distant: Sed bonum est formaliter sub genere moris, fundamentum verò malitiæ sub genere physico: Ergo contrarietas mali morali ad bonum, non attenditur secundum fundamentum malitiæ, sed secundum ipsammet malitiam formaliter.

20. Tertiò principaliter suadet conclusio: Ante privationem rectitudinis intelligitur in peccato commissionis tendentia positiva ad obiectum dissonum legi & rationi: At tendentia ista pro priori ad privationem est mala moraliter: Ergo

A pro priori ad privationem peccatum commissionis intelligitur constitutum in ratione mali morali, subindeque non per privationem, sed per aliquid positivum in ratione talis constituitur. Major est certa: Ideò enim in actu peccaminoso intelligitur privatio rectitudinis, quia talis actus tendit in obiectum malum & difforme regulis morum: Ergo prius in eo concipitur tendentia positiva ad obiectum dissonum legi & rationi, quam privatio rectitudinis. Minor verò probatur primò: quia omnis tendentia specificatur à suo termino, sumitque suam rationem ab eo in quod tendit, atque adeò tendentia ad obiectum dissonum legi & rationi, non potest non accipere ab illo speciem disconvenientiæ & dissonantiæ eidem rationi & legi: Sed hæc est moralis malitia: Ergo tendentia positiva ad obiectum dissonum legi & rationi, pro priori ad privationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter.

B Secundò probatur eadem Minor: Tendentia illa prout antecedit privationem quam causar, est formaliter in genere moris; cum oriatur à voluntate, liberè & cum subiectione ad regulas morum operante, ac subinde ut ab agente morali, respiciaturque obiectum ut à lege prohibita, atque adeò ut stans sub regulis morum: Ergo sub aliqua moralitatis specie continetur: Sed non est in specie boni morali, ut per se notum est: Ergo est mala moraliter.

C Dices, tendentiam istam, prout antecedit privationem rectitudinis, non esse malam formaliter, sed tantum materialiter, seu fundamentaliter; quia non terminatur ad obiectum reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme, sed solum ut malum materialiter & specificativè: illud enim respicit ut bonum quoddam utile aut delectabile, aliàs prohibitum, non autem formaliter ut dissonum legi & rationi; cum nemo (teste Dionysio de divin. nomin. cap. 4.) respiciens ad malum operetur.

D Sed contra: Actus voluntatis terminatus ad fundamentum privationis, quæ juxta Adversarios malitiam moralem formaliter constituit, non terminatur ad illud reduplicativè ut fundamentum est obiectivè malum; sicut enim nemo intendens ad malum sub ratione mali operatur, ita nemo operatur intendens fundamentum malitiæ, prout est fundamentum illius; & tamen tendentia voluntatis ad fundamentum, accipit ab illo esse fundamentum malitiæ formalis, pro priori ad privationem in ipso fundatam: Ergo pari ratione, quamvis non terminetur ad obiectum reduplicativè ut malum obiectivè, seu ut dissonum legi & rationi, habebit tamen ab illo esse mala moraliter malitiæ formalis, pro priori ad privationem ad prædictam tendentiam secutam: quia scilicet, quamvis voluntas directè & formaliter dissonantiam seu malitiam obiectivam quæ reperitur in obiecto attingat, eam tamen indirectè & interpretativè attingere & velle censetur, eo ipso quod attingit & vult illius causam, & fundamentum, à quo inseparabilis est.

E Confirmatur: Tendentia habitus vitiosi ad obiectum legi dissonum est mala moraliter, & tamen non terminatur ad obiectum reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme: Ergo pariter tendentia actus vitiosi & mali ad obiectum dissonum legi & rationi, erit mala moraliter; etiam non attingat formaliter & directè dis-

sonantiam seu malitiam objectivam, nec ab illa A
moveatur, sed à ratione boni utilis aut delecta-
bilis, quæ reperitur in objecto regulis morum
difforni.

24. Quartò probatur conclusio, destruendo præ-
cipuum fundamentum adversæ sententiæ. Si ob
rationem aliquam in peccato commissionis non
deberet admitti positiva malitia, sed tantum pri-
vativa, maxime quia si daretur, causaretur à
Deo; quippe à quo omne ens positivum causari
debet: At hæc ratio æquè militat contra sen-
tentiam illorum qui solam malitiam privativam
in peccato commissionis agnoscunt: Ergo vel
non est efficax, vel idem inconveniens adver-
sarij transglutire tenentur. Minor probatur: Fun-
damentum privationis rectitudinis, reduplica-
tivè ut tale, aliquid positivum est: Ergo si ne-
cesse sit quod Deus causet omne positivum in
peccato commissionis repertum, oportebit quod
causet fundamentum privationis rectitudinis,
reduplicativè ut tale, subindeque ipsam privatio-
nem rectitudinis; cum illa per se primò & dire-
ctè causari non possit, sed per accidens & secun-
dario resultet ad positionem fundamenti. Con-
sequentia manifesta est, Antecedens verò sic
ostenditur. Fundamentum privationis non con-
sistit in mera negatione, quia privatio supra me-
ram negationem fundari non potest; nec in alia
privazione, aliàs istius privationis alia privatio C
pro fundamento assignari deberet, & sic daretur
processus in infinitum: Ergo fundamentum
privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale,
aliquid positivum est.

25. Confirmatur: Habitus vitij constituitur for-
maliter in ratione vitij, per aliquid positivum,
scilicet per habitudinem ad actum & objectum
vitiosum, ut docet D. Thomas supra qu. 54. art.
2. & 3. & tamen vitium ut tale non causatur à
Deo: Ergo pariter etsi actus malus & vitiosus in
ratione peccati seu mali moralis per aliquid po-
sitivum, nempe per tendentiam seu habitudi-
nem actus ad objectum dissonum legi & rationi,
constituatur, non sequitur quod peccatum, qua-
tenus tale, & prout habet rationem mali mora-
lis, causetur à Deo.

26. Ab hoc argumento duplici solutione conatur
se expedire noster Aravius hîc dubio 1. In primis
ait rationem fundamenti privationis in peccato
commissionis non esse aliquid positivum, quod
divinà vel creatâ causalitate indigeat, sed duntaxat
denominationem extrinsecam, sumptam à
voluntate deficiente; sicut aliqui docent liberta-
tem consistere in extrinseca denominatione à
principio indifferente petita. Secundò respondet
quod etsi admittatur fundamentum malitiæ pri-
vativæ esse aliquid positivum, subindeque à
Deo causari, non sequitur tamen ipsam mali-
tiam privativam esse à Deo; quia tunc solum
qui causat fundamentum, causat formam quæ ex
eo resultat, quando forma est capax ejusdem
causalitatis, quæ terminatur ad fundamentum:
unde quia privatio rectitudinis non est capax
terminandi positivam Dei causalitatem, sed tan-
tùm defectivam creaturæ, consequens fit, quod
licet Deus causet fundamentum ejus, ipsam ta-
men privationem positivè non causet.

27. Sed neutra solutio satisfacit. Et prima quidem
falsum supponit, & vim argumenti facti non
minuit. Nam in primis falsum est, rationem fun-
damenti malitiæ in peccato commissionis esse
solum denominationem extrinsecam: fundat

enim illam quatenus liberè à voluntate per le-
gem regulata procedit; libertatem autem esse in-
trinsecam denominationem & perfectionem in
actu voluntatis, modum scilicet quandam vita-
litas, est communis sententia Thomistarum,
de qua videri possunt Salmanticenses tract. de
voluntario disp. 2. dubio 3. atque adeò esse fun-
damentum malitiæ non est in actu voluntatis de-
nominatio purè extrinseca.

Deinde, dato, & non concesso, quod ratio
fundamenti malitiæ in peccato commissionis sit
denominatio extrinseca, non vitatur inconve-
niens, quod effugere volunt Adversarij, eam
scilicet causari à Deo: quia non solum entitates,
& modi illarum intrinsecè causantur à Deo, sed
etiam denominationes extrinsecæ; ut constat de
libertate actuali, in sententia eorum qui illam
ponunt in denominatione extrinseca, & in ra-
tione meriti in actibus meritoriis, quæ in pro-
babili sententia est denominatio extrinseca, &
tamen à Deo causatur. Ratio etiam id suadet:
nam omnis extrinseca denominatio reducitur ad
aliquam intrinsecam, & eam supponit; sicut de-
nominatio extrinseca visî in pariete, supponit de-
nominationem intrinsecam videns in animali:
unde qui causat intrinsecam denominationem,
& formam à qua illa provenit, extrinsecam de-
nominationem causare censetur, ut patet in
exemplo adducto: oculus enim qui efficit visio-
nem, à qua animal intrinsecè denominatur
videns, est causa denominationis extrinsecæ,
quæ paries denominatur visus: Ergo cum nulla
forma realis, & intrinseca denominatio, divinam
causalitatem subterfugere possit, etiam nulla ex-
trinseca & realis denominatio poterit illam ef-
fugere.

Confirmatur: Extrinsecæ denominationes verè
& realiter, ac independenter ab omni intelle-
ctus fictione existunt; non enim sunt entia rati-
onis, ut docent nostri Thomistæ in Logica: Ergo
existunt per aliquam efficientiam causam primam,
vel secundam. Si primum, à solo Deo causantur,
qui solus est causa prima: si secundum, causantur
à causa creata, ut subordinata Deo, & conse-
quenter à Deo ut à prima causa procedunt.

Secunda etiam solutio frivola est: Tum quia
cum privatio non terminet per se actionem, sed
per resultantiam fiat, posito ejus fundamento,
non stat fundamentum malitiæ privativæ, forma-
liter in ratione fundamenti, terminare divinum
influxum & causalitatem, & ipsam privationem,
seu malitiam privativam, talis influxus capacem
non esse. Tum etiam, quia si Deus potest causa-
re fundamentum ut tale, non causatâ privatio-
ne, quia est extra spheram causalitatis divinæ,
poterit etiam causare omnem physicam forma-
litatem repertam in actu peccaminoso, non cau-
sata deformitate morali, etiam si positiva, & ne-
cessariò cum physica entitate connexa; quia pa-
riter intra spheram divinæ causalitatis non est.

Quintò suaderi potest conclusio ex fundamen-
tis in tractatu de moralitate actu humanorum
statutis: ibi enim ostendimus, moralitatem for-
malem, quæ est prædicatum superius ad bonita-
tem & malitiam formalem, & in eas ut genus in
suas species dividitur, in aliquo positivo (nempe
in habitudine seu respectu transcendentali,
quem actus liber dicit ad objectum ut morale,
seu ut subiectum regulis morum) formaliter
consistere: Ergo cum ratio generica positiva, per
puram privationem contrahi, & ad certam spe-
ciem

ciem determinari non possit, manifestum est differentias bonitatis & malitiae, per quas ratio generica moralitatis ut sic contrahitur, aliquid positivum esse.

Denique hanc conclusionem probat Cajetanus hic qu. 72. art. 1. ex eo quod si peccatum commissionis formaliter esset privatio rectitudinis virtutis oppositae, non possent vitia & peccata opposita eidem virtuti, distingui specie: Sed hoc esse falsum patet in peccatis avaritiae & prodigalitatibus, quae specie distinguntur, quamvis eidem virtuti liberalitatis opponantur: Ergo &c. Sequela probatur: Privationes non possunt formaliter multiplicari, nisi ratione formarum quibus privant: Ergo cum rectitudo virtutis oppositae, v. g. liberalitatis, sit una specie atomata, peccata, si hujus rectitudinis privationes sunt, non poterunt specie distingui.

Sed hanc rationem non prosequimur: tum quia praecedentes sufficiunt: tum etiam quia satis probabiliter ei posset occurri, dicendo rectitudinem ejusdem virtutis, licet materialiter una sit, formaliter tamen esse multiplicem, ex eo quod diversis modis, & per diversa rationis determinamina attingatur: sicut idem terminus ad quem diversificatur formaliter, & constituit motus speciei diversos, quando diversis viis attingitur; & eadem numero conclusio, v. g. ista, *Terra est rotunda*, est diversa formaliter, & in esse scibilis, atque ad diversas scientias pertinet, quando per diversa media demonstratur, ut docet S. Thomas 1. p. qu. 1. art. 1. ad 2.

Adde quod cum unitate formae stat specificam moralis privationem diversitas, ut constat in peccato habituali commissionis, quod specie differt à peccato habituali omissionis; quamvis in probabili multorum sententia utrumque in privatione gratiae habitualis consistat, & haec sit ejusdem speciei atomata. Unde ratio illa Cajetani non multum roboris habere videtur.

Dico secundò, rationem formalem constitutivam peccati commissionis, simul ex positivo & privatione non constari, sed eam adaequatè in positivo consistere, nimirum in tendentia actus humani ad objectum, ut regulis morum difforme.

Prima pars probatur: Positivum & privativum non possunt ingredi rationem formalem constitutivam peccati, per modum generis & differentiae; cum genus & differentia sola ratione differant, privatio verò & positivum realiter distinguantur: nec etiam tanquam res & modus essentiae; cum pro priori natura ad privationem, malitia moralis peccati commissionis constituta intelligatur, ut conclusione praecedenti probatione ostensum est: Ergo ratio formalis constitutiva peccati commissionis, ex positivo & privatione non constat: unde cum non sit pura privatio, ut conclusione praecedenti ostendimus, sequitur eam in solo positivo, nimirum in tendentia actus humani ad objectum ut diffonum regulis morum, debere consistere.

Confirmatur: Tunc intelligimus peccatum commissionis adaequatè constitutum in sua specie, aut saltem formam illam, per quam constituitur, quando intelligimus illud sufficienter distinctum ab aliis, quae non sunt ejusdem speciei, scilicet ab actu bono, & à peccato omissionis; nam constitutum & distinctum secundum rem idem sunt: Sed per solam tendentiam positivam actus ad objectum, ut regulis morum difforme, intelligimus praedictum peccatum suffi-

Tom. III.

cienter ab aliis distinctum: Ergo per talem tendentiam adaequatè constituitur. Major est evidens. Minor etiam ex eo patet, quòd nec actus bonus, nec peccatum omissionis, important praedictam tendentiam; imò actus bonus dicit tendentiam omnino oppositam, peccatum verò omissionis carentiam totius actus & tendentiae: Ergo &c.

S. I I I.

Exponuntur testimonia D. Thome, quae videntur adversari nostrae sententiae.

CONTRA nostram sententiam primò objici solent plura testimonia, in quibus S. Doctor asserit malum nullam habere essentiam seu naturam, sed in sola privatione consistere. Ita docet 3. contra gent. cap. 7. ubi ait, *Malum nihil est aliud quam privatio ejus quod quis natus est & debet habere*. Et qu. 1. de malo art. 1. *Malum (inquit) non est aliquid, sed est ipsa privatio alicujus particularis boni*. Item 1. p. qu. 48. art. 1. dicit quod *nomine mali significatur quaedam absentia boni*.

Idem passim docent SS. Patres: Dionysius enim cap. 4. de divin. nomin. sic loquitur: *Malum, quemadmodum saepe diximus, infirmitas, imbecillitas, ac privatio est*. Damascenus lib. 2. de fide cap. 4. *Neque aliud (inquit) est malum, quam boni privatio*. Eadem verba habent Fulgentius de fide ad Petrum cap. 21. & Basil. hom. 9. Item Augustinus tract. 1. in Ioan. explicans illud Joan. 1. *sine ipso factum est nihil*, hoc intelligit de peccato, & subdit: *Peccatum nihil est, & nihil sunt homines cum peccant*. Cui concordat D. Ambrosius appellans peccatum, *Nihil rebelle & armatum in Deum*. Denique omnes antiqui Patres, oppressi hac difficultate, quomodo Deus, cum sit universalis causa omnium; non sit author, & causa peccati? non aliter ab illa se expediebant, quam dicendo peccatum nihil esse, & privationem, subindeque à Deo non debere produci, licet sit causa universalis totius entis.

Secundò opponi solent alia loca, quibus S. Thom. expresse videtur docere peccati essentiam seu malitiam in sola privatione consistere: nam qu. 18. art. 1. asserit actum esse malum, *in quantum aliquid ei deficit de plenitudine essendi*. Et hic qu. 71. art. 6. dicit quod *actus humanus habet quod sit malus, ex eo quod caret debita commensuratione*: & essentiam peccati per malitiam illam privativam declarat, exponens definitionem illam Augustini, *Peccatum est dictum, factum, vel concupitum, contra legem aeternam*: ait enim, per *ly dictum, factum, vel concupitum*, significari actum humanum, qui in peccatis commissionis se habet sicut materiale; per *ly verò contra legem*, significari carentiam debita commensurationis, *qua se habet ut formale*; nullamque facit mentionem malitiae positivae. Item qu. 85. art. 4. ait quod *ordinatio actus est quoddam bonum*, & subdit: *Et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum*. Quo nihil clarius & expressius dici posse videtur contra nostram sententiam.

Tertiò: Aversio dicit privationem: Sed ex D. Thoma malitia peccati in aversione consistit: Ergo &c. Major patet, Minor probatur ex eodem D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 3. ubi sic ait: *Omne peccatum formaliter consistit in aversione à Deo*.

Bbb

Et qu. 20. art. 1. ad 1. docet peccata quæ opponuntur virtutibus Theologicis, principaliter consistere in aversione; ex consequenti verò importare conversionem ad bonum commutabile.

39. Denique: Id quod formaliter se habet in peccato, est ejus constitutivum: Sed juxta D. Thomam privatio formaliter se habet in peccato: Ergo per illum in ratione mali moralis constituitur. Major est evidens, Minor verò ex variis D. Thomæ testimoniis suadetur. Nam S. Doctor 2. 2. qu. 118. art. 5. sic ait: *Corruptio vel privatio boni formaliter se habet in peccato; conversio autem ad bonum commutabile, materialiter.* Et qu. 162. art. 6. *In peccato (inquit) duo attenduntur, scilicet conversio ad commutabile bonum, quæ materialiter se habet in peccato; & aversio à bono incommutabili, quæ est formalis & completiva ratio peccati.* Idem docet 3. p. qu. 86. art. 4. ad 1. his verbis: *Culpa mortalis utrumque habet, & aversionem à Deo, & conversionem ad bonum creatum: sed aversio à Deo est ibi sicut formale, conversio autem sicut materiale.*

40. Ut hæc testimonia, quæ primo aspectu apparent difficilia, facilius & clarius percipiantur & exponantur, quedam breviter hîc prænotanda sunt, quæ Salmanticenses disp. 6. dub. 3. s. 4. & 5. fuse exponunt.

In primis notandum est ex D. Thomæ qu. 1. de malo art. 1. ad 1. & 18. tertio contra Gentes cap. 9. & 1. p. qu. 48. art. 1. ad 2. & 3. duplex distingui malum, absolutum scilicet, & respectivum. Primum dicitur illud quod ita est malum, ut nihil entitatis & bonitatis in se includat; subindeque nulli omnino possit esse bonum. Secundum verò illud est, quod aliquid entitatis & bonitatis in se includit, & ita est malum respectu alicujus naturæ, ut possit esse bonum, respectu alterius: v. g. in aqua calida privatio frigiditatis habet rationem mali absolutè, quia nihil est, & nulli bona; calor autem non est malus absolutè, quia in se est ens & bonus, sed est malum alicujus, quia est malus & discoveniens ipsi aquæ. Similiter in actu humano carentia rectitudinis debita est malum absolutè, utpote quæ neque est in se ens, nec bona alicui: tendentia verò ad objectum ut dissonum regulis morum, est malum alicujus, scilicet hominis, quia naturæ rationali & rectæ rationi repugnat; non tamen est malum absolutè, quia entitatem & bonitatem transcendentalem includit. Unde peccatum, ratione hujus duplicis malitiæ quam includit, malum absolutè, & malum respectivè, seu malum simpliciter, & malum morale dicitur; vel ut ait Cajetanus hîc qu. 71. art. 6. malum privativè, & malum contrariè. *Cave (inquit) in tractatu de vitiis & peccatis ne erres in principio, putans vitium & peccatum habere tantum rationem mali ratione privationis: oportet namque dicere, quòd peccatum est actus malus dupliciter, scilicet contrariè & privativè. Intemperantia enim est actus malus contrariè, pro quanto est actus habens contrarium objectum formali objecto temperantia; est verò actus malus privativè, pro quanto est actus privatus rectitudine quam deberet habere. Est autem inter has duas mali rationes tanta differentia, quòd prima, ut dictum fuit, est res quedam positiva, & à Deo, & quòd secunda est privatio, & nihil, & non à Deo. Prima quoque est prior naturaliter secundà, & fundamentum ejus: eò quòd omne peccatum est actus contrarius alicui virtuti, & ad hujusmodi con-*

trarietatem sequitur privatio debite rectitudinis. Prima rursus spectat ad conversionem; secunda autem ad aversionem irventam in peccato; & utraque vocatur inordinatio, sed prima contrariè, secunda privativè &c.

Notandum secundò, quod sicut mors potest considerari dupliciter; primò prout est in fieri, quâ ratione est aliquid positivum, est enim ipsa causa ad quam connaturaliter sequitur separatio animæ à corpore, v. g. morbus, aut vulnus lethale; secundò ut est in facto esse, & sub hac ratione est pura privatio, & carentia vitæ: ita similiter privatio gratiæ aut rectitudinis rationis, quæ in peccato commissionis reperitur, potest considerari vel prout est in fieri, & hoc modo est aliquid reale & positivum, ipsa nempe tendentia actus ad objectum ut dissonum regulis morum; vel quatenus est in facto esse, quâ ratione est pura privatio ex tali tendentia resultans.

Notandum tertio ex Cajetano 2. 2. qu. 20. art. 1. duplicem in peccato commissionis distingui posse aversionem à Deo unam purè privativam, quæ consistit in recessu & separatione, seu in carentia conjunctionis cum illo; aliam positivam, & contrariam, quæ est positiva tendentia contra ipsum, qualis est in odio, quo quis expressè & formaliter tendit contra Deum, averfando illum, & volendo ipsum non esse: & hæc aversio formaliter & expressè reperitur in peccatis quæ opponuntur virtutibus Theologicis, in aliis verò solùm virtualiter & interpretativè, ut infra agendo de peccato mortali exponemus. Rursus aversio privativa alia est habitualis, consistens in carentia illius formæ, per quam homo habitualiter Deo conjungitur, gratiæ scilicet, & charitatis; alia actualis, quæ est carentia illius rectitudinis actualis, quæ ipsi actui peccaminoso debetur; nam sicut omnis actus humanus rectus tendit positivè per suam rectitudinem mediè vel immediè in Deum; ita per carentiam prædictæ rectitudinis, recedit & fugit ab eo, & ab ejus lege privativè. Ex quo fit in unoquoque peccato commissionis mortali, quatuor hæc reperiri, videlicet conversionem ad bonum commutabile, regulis morum disforme; aversionem à Deo positivam seu contrariam, & aversionem privativam actualem, seu in fieri, & habitualem, sive in facto esse.

Notandum quartò, in actibus humanis non semper dici formale illud quod est essentialè, nec semper id quod materiale dicitur, esse extra essentialiam: imò ipsa forma essentialis & constitutiva dicitur aliquando materialis, respectu alterius formæ accidentalis supervenientis, & hæc respectu illius dicitur formalis. Hac ratione D. Thomas supra qu. 18. art. 6. speciem bonitatis vel malitiæ quam actus habet ex objecto, quæ est ei essentialis, appellat *materialem*; eam verò quam habet ex fine operantis, quæ absolutè accidentalis est, dicit esse *formalem*. Et supra qu. 13. art. 1. ait quod *si aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus ille materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis*; & tamen in isto actu bonitas specifica & essentialis est bonitas fortitudinis: bonitas verò charitatis absolutè est accidentalis. Unde quamvis sola malitia positiva, quæ in peccato commissionis reperitur, sit essentialis & constitutiva peccati; privativa verò absolutè sit extra essentialiam, poterit tamen hæc dici formalis respectu illius.

Ex his facile intelligi & explicari poterunt 44

testimonia D. Thomæ supra adducta. Ad primum enim respondetur, quod quando S. Doctor locis citatis docet malum non esse aliquam naturam, sed solam privationem ejus quod quis natus est & debet habere, loquitur de malo simpliciter & absolute, quod in sola privatione consistit, non verò de malo respectivè, sive physico, sive morali: istud enim non est mera privatio, sed aliquid privationem causans & fundans; ut patet in calore, qui est malus & disconveniens aquæ, non quòd sit mera privatio, sed quia est aliqua qualitas positiva, causans in ea privationem seu carentiam frigiditatis ei connaturaliter debita. Similiter malum respectivum morale in aliquo positivo, nimirum in tendentia actus humani ad objectum dissonum regulis morum, ut fundante privationem rectitudinis, formaliter consistit. Ex quo

Intelliges primò, malum absolute, & malum respectivè, non comparari inter se ut pradicatum superius & inferius, neque unum de alio predicari, sed potius quasi disparatè se habere, & æquivocè utriusque nomen mali applicari, ut observat Cajetanus supra qu. 18. neque etiam malum absolute converti cum malo physico, & malum respectivè cum malo morali, sed tam in physicis quàm moralibus utrumque malum reperitur. Calor enim v. g. est malum respectivum & secundum quid respectu aquæ, & privatio frigiditatis, malum absolute & simpliciter. Similiter in peccato commissionis tendentia positiva ad objectum, ut dissonum regulis morum, est malum respectivum & secundum quid, in ordine scilicet ad creaturam rationalem, cui disconveniens & nociva est: privatio verò rectitudinis, quæ ex ea resultat, est malum absolute & simpliciter; cum nullam entitatem & bonitatem transcendentem includat. Et licet utraque hæc malitia ad ordinem morale spectet, ideòque malitia moralis dici possit; quia tamen positiva est prima & essentialis in actu humano, constituitque illud primariò in ordine morali, privativa verò ad eam consequitur; idcirco inter Thomistas nomen malitia: moralis frequentius sumitur pro malitia positiva; privativa verò, etiam dum in moralibus reperitur, retinet nomen malitiae absolute & simpliciter.

Intelliges secundò differentiam quæ inter peccatum actuale commissionis & omissionis reperitur: nam peccatum actuale commissionis est essentialiter malum morale contrariè, consequenter verò & connotativè, est malum privativè: at verò peccatum omissionis est essentialiter malum morale privativè, & malum morale contrariè connotativè, saltem quando omisso actus debiti causatur ab actu malo, putà omisso auditionis misse à fornicatione. Ratio est, quia sicut in peccato commissionis, per positivam conversionem ad objectum malum, & regulis morum disforme, voluntas transgreditur legem negativam sive prohibentem; ita in peccato omissionis, per carentiam conversionis ad objectum bonum & debitum, transgreditur legem positivam seu præceptivam: quare si in peccato omissionis reperitur actus voluntatis, ille non est per se loquendo de ratione ipsius, sed vel ejus causa, vel occasio, ut infra patebit. Unde peccatum, ut superius ad peccatum commissionis & omissionis, non est univocum, sed analogum, analogià proportionalitatis: quia dicitur rationem secundum quid & proportionaliter unam, duas verò sim-

Tom. III.

pliciter, nempe privativum & positivum, quatenus habent inter se hanc similitudinem, quòd sicut unum se habet ad legem Dei violando ipsam, ita & aliud.

Ex his etiam facile intelliges & expones testimonia SS. Patrum supra adducta, quibus asserunt malum nihil aliud esse quàm boni privationem: nam vel loquuntur de malo absolute & simpliciter, & volunt peccatum in ratione mali simpliciter, per privationem constitui: vel loquuntur de privatione ut est in fieri, non verò ut est in facto esse; aut de peccato habituali, quod, ut infra ostendemus, in privatione gratiæ sanctificantis consistit; non verò de actuali, quod est actus malus & regulis morum difformis, causans in anima privationem gratiæ sanctificantis: unde cum hæc se habeat in ordine supernaturali, sicut substantia in ordine naturali, peccatum mortale eam expellens, destruit esse veluti substantiale ordinis supernaturalis, subindeque respectu hujus ordinis, redigit quodammodo hominem ad nihilum; & idcirco Augustinus ait: *Peccatum nihil est, & nihil sunt homines cum peccant.* Cui consonat illud Prophetæ; *Ece ad nihilum redactus sum, & nescivi:* & istud Apostoli, *Si charitatem non habuero, nihil sum.*

Denique observandum est cum Salmanticensibus, quod dum SS. Patres & Doctores Ecclesiæ, qui post exortam Manichæi hæresim scripserunt, ut Athanasius, Basilus, Nazianzenus, Hieronymus, Augustinus, & alij, negant malum esse rem aliquam, potissimum intendunt refutare errorem illius Hæresarchæ, qui ponebat duo principia, alterum bonorum, alterum malorum, contendebatque res aliquas secundum substantiam & naturam suam esse malas, & quædam bonas: unde dum aiunt malum nihil esse, sive nullam habere naturam, solum volunt nullam substantiam sive essentiam ex natura sua esse malam; non verò negant operationes à libero arbitrio procedentes posse esse malas moraliter, earumque deformitatem & malitiam esse aliquid positivum.

Ad testimonia secundæ classis respondeo, quod quando S. Thomas asserit actum esse malum, in quantum ei deficit aliquid de plenitudine essendi, vel ex hoc quod caret debita commensuratione, non loquitur in sensu formali, sed illativo solum; ita ut velit, infallibiliter verificari actum esse malum, si habeat carentiam alicujus debiti, aut debita commensurationis; quod est verissimum, etsi carentia illa non sit ratio formalis constitutiva peccati, ut patet ex dictis. Unde definitio peccati à S. Augustino tradita, & à D. Thoma explicata, non est essentialis, sed descriptiva: quia sumitur ex privatione rectitudinis seu conformitatis cum lege divina, quæ in peccato commissionis habet se ex consequenti, & quasi proprietas. Potest etiam dici cum Joanne à S. Thoma, quod quando Doctor S. ait actum esse malum, in quantum caret debita commensuratione, non sumit carentiam formaliter, sed causaliter, nempe pro tendentia positiva actus ad objectum dissonum regulis morum, in qua fundatur privatio rectitudinis, & ex qua in actu humano resultat; seu, quod idem sonat, loquitur de privatione in fieri, non in facto esse, Eodem modo intelligi & explicari possunt verba illa, quibus asserit privationem ordinationis actus esse essentialiter ipsum peccatum: hoc enim verum est de privatione rectitudinis seu or-

Bbb ij

47.

Disp. 2.
art. 3.

48.

Disp. 6.
divis. 2.
§. 5.

49.

14.

dinationis actus ut est in fieri.

50. Vel melius responderi potest cum Salmanticensibus, D. Thomam ibi non loqui de peccato commissionis, de quo solum agimus in presenti, sed de peccato omissionis, de quo non dubitamus consistere in privatione. Nam S. Doctor non ait quod privatio rectitudinis & ordinationis actus sit essentialiter ipsum peccatum, sed privatio ipsius actus ordinati & recti, ut constat ex verbis antecedentibus, quæ sic se habent: *Est etiam quoddam bonum, quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem, & ordinem: & hujus (scilicet prædicti actus) privatio est essentialiter ipsum peccatum.* Privatio autem actus, secundum omnes, peccatum omissionis constituit, non verò commissionis, quod non est privatio actus debiti, sed actus positivus debito ordine privatus.

51. Ad loca tertiæ & quartæ classis dicendum est, quod quando sanctus Thomas asserit peccatum in averfione consistere, non loquitur de averfione purè privativa, sed de averfione contraria & positiva, quæ opponuntur virtutibus Theologicis, eò quod hæc peccata directè consistant in tendentia positiva contra Deum, ut rectè Cajetanus & Bannes ibidem observarunt. Vel loquitur de peccato, non ut per se primò malum morale est, sed ut habet rationem mali simpliciter. Quando verò asserit averfionem, aut privationem & corruptionem boni, habere se formaliter in peccato, conversionem verò ad bonum commutabile materialiter, intelligendum est juxta dicta in ultimo notabili: non enim intendit quod privatio sit ratio primaria & constitutiva peccati, sed quod est ratio ultima & completiva, quæ proinde veluti formalizat conversionem, & alias rationes in eo repertas, propter quod potest dici formalis, ut patet in exemplis quæ ex S. Doctore ibidem retulimus.

52. Sed dices: D. Thomas in ultimo quartæ classis testimonio ex qu. 86. tertiæ partis desumpto, post verba supra adducta, subdit: *Remoto autem formali cujuscumque rei, tollitur species; sicut remoto rationali, tollitur species humana.* Ergo quando ibi asserit averfionem, aut privationem & corruptionem boni, habere se formaliter in peccato, intendit quod illa sit ratio primaria constitutiva peccati, sicut rationalitas naturæ humanæ: non verò quod solum sit ratio ultima & completiva illius.

53. Respondeo distinguendo Consequens: Intendit quod illa averfio seu privatio sit ratio formalis constitutiva peccati, habitualis, concedo: actualis, nego: ibi enim S. Doctor non loquitur de peccato actuali, sed habituali, quod est terminus à quo justificationis, & consistit in privatione gratiæ sanctificantis, quæ est averfio à Deo in facto esse, ut notabili 3. exposuimus. Et quamvis de peccato actuali intelligeretur, posset exponi de eo, non ut malum morale est, sed ut est mortale reduplicativè, quo pacto eandem gratiæ privationem essentialiter includit, ut patebit infra, cum de peccato mortali disseremus.



A

§. IV.

Precipuum Adversariorum fundamentum convellitur.

PRÆCIPUUM Adversariorum fundamentum supra §. 2. probatione 4. insinuatum est, postestque sic breviter proponi. Si peccatum commissionis in aliquo positivo consisteret, sequeretur peccatum in ratione peccati à Deo propriè causari: Sed hoc repugnat divinæ sanctitati, & damnatur in Tridentino sess. 6. Ergo malitia peccati commissionis non in positivo, sed in privatione adequatè consistit. Sequela Majoris probatur: Omne ens reale & positivum efficienter causatur à Deo; cum ens in quantum ens sit objectum divinæ omnipotentiae: Ergo si peccatum commissionis in aliquo ente reali & positivo consistat, causabitur propriè efficienter à Deo, & Deus verè & propriè dici poterit causa peccati.

Respondent Curiel & Medina, Deum esse causam omnis entitatis, quæ in peccato commissionis, tam ex parte formalis, quam ex parte materialis reperitur; non esse tamen causam peccati formaliter, quia non causat entitatem illam moraliter, sive ut causa moralis, cum eam non efficiat cum subjectione ad regulas morum, nec illam consulat aut præcipiat.

Sed hæc solutio videtur insufficientis: Primò quia falsum est, Deum non causare entitatem peccati ut agens morale: quamvis enim non agat ut subiectus alterius regulæ, operatur tamen conformiter ad dictamen & regulas suæ infinitæ sapientiæ & providentiæ, & cum subjectione ad illas, seclusis imperfectionibus.

Secundò: Dato & non concesso, quod Deus non sit causa moralis entitatis peccati, sequitur quidem ex hoc quod ipse non peccet, non salvatur tamen quod ipse non sit formaliter causa peccati: sicut ex eo quod causet visionem quantum ad omnia quæ habet, non per modum videntis, sed per modum primæ causæ efficientis, sequitur quidem quod per illum non videat, non tamen quod non sit formaliter causa visionis. Item ex eo quod causet nostrum meritum per modum primæ & universalissimæ causæ, non verò per modum causæ meritorie, concluditur quidem ipsum non mereri, non tamen quod non sit causa nostri meriti formaliter. Similiter ergo ex eo quod causet totam entitatem peccati per modum agentis moralis, sequitur quidem ipsum non peccare, non tamen salvatur ipsum non esse causam peccati formaliter. Hac ergo solutione prætermissa,

Melius responderetur, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: peccatum causabitur à Deo, sub ratione positiva entitatis, concedo: sub ratione deformitatis, nego. Ex hoc verò non sequitur, Deum absolute dicendum esse causam peccati; quia hæc locutio appellat supra formale peccati, sub expresso deformitatis conceptu, sub quo non est à Deo: sed solum sequitur Deum posse dici causam peccati reduplicativè, quatenus ens positivum est. Unde D. Thomas in 2. dist. 37. quæst. 2. art. 2. sic ait: *Non potest dici absolute quod peccatum sit à Deo, ut homicidium, aut aliquid hujusmodi, nisi cum hac additione, in quantum est actus.*

In quantum est ens. Quare si quis ita argueret: Peccatum commissionis formaliter sumptum, est aliquid ens reale positivum: Sed Deus est causa cuiuscumque entis positivi: Ergo est causa peccati commissionis formaliter sumpti: concessa Majori, & Minori, neganda esset Consequentia, quia variatur appellatio: nam in Minori ly causa appellat supra rationem entitatis & actualitatis; in conclusione verò supra rationem deformitatis & malitiæ moralis. Ratio est, quia hic terminus causa appellat supra rationem vel conceptum formalem cui conjungitur; ut patet cum dicimus Petrum esse causam statuæ; nam non est sensus esse causam ligni aut argenti, sed figuræ artificiosæ; quam hoc nomen statuæ pro formali importat. Unde cum in Minori hic terminus causa conjungatur entitati, appellat supra rationem formalem entitatis: in conclusione verò, cum jungatur peccato, appellat supra rationem formalem peccati, & supra ipsum conceptum deformitatis.

60. Hæc solutio & doctrina explicari & illustrari potest exemplo claudicationis, quo utitur Divus Thomas infra quæst. 79. art. 2. Si quis enim ita argueret: *Anima est causa omnium motuum & actionum vitalium animalis: Sed claudicatio tibiæ curvæ est aliquis motus & actio vitalis animalis: Ergo anima est causa claudicationis tibiæ curvæ:* argumentum non concluderet, quia variaretur appellatio: nam in Majori ly causa appellat supra rationem vitalitatis & actualitatis, quæ est ab anima ut à principio radicali vitæ; in Consequenti verò supra defectum claudicationis & obliquitatis; qui non in ipsam animam, sed in tibiæ curvam reducitur. Idem cum proportionem de peccato dicendum est: nam ut ibidem ait S. Doctor: *Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu: defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam; sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiæ curvam sicut in causam, non tamen in virtutem motivam, à qua tamen causatur quicquid est motionis in claudicatione: & secundum hoc Deus est causa actus peccati; non est tamen causa peccati, quia non est causa huius, quod actus sit cum defectu.*

61. Instabis: Deformitas ut talis formaliter secundum nos est aliqua entitas realis & positiva: Sed Deus est causa omnis entitatis realis & positivæ: Ergo est causa prædictæ deformitatis, ut talis est formaliter, seu sub conceptu deformitatis, & non solum sub conceptu entitatis, vel actualitatis.

61. Respondeo distinguendo Majorem: Est entitas realis positivæ, implicitè & cum distinctione per rationem à conceptu entitatis, concedo Majorem: explicitè & sine distinctione per rationem à conceptu entitatis, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Deus est causa omnis positivæ entitatis, sub reduplicata ratione entitatis, concedo Minorem: sub reduplicata ratione omnis formalitatis implicantis entitatem, nego Minorem, & Consequentiam.

62. Urgebis: Divina causalitas, utpote ad ens terminata non per nostram considerationem, sed prout à parte rei, non potest terminari ad unam formalitatem, & præscindere ab aliis identificatis cum illa: Ergo si deformitas pec-

cati sit realiter, imò & transcendentaliter identificata cum ejus entitate, divina causalitas terminata ad entitatem, non poterit à deformitate præscindere.

63. Confirmatur: Magis præcisivus est intellectus humanus, quàm causalitas divina: At deformitas peccati taliter sibi identificat ejus entitatem, ut non possit humanus intellectus entitatem intelligere, præscindendo à deformitate: Ergo divina causalitas ad entitatem peccati terminari non poterit, præscindendo ab ejus malitia & deformitate.

64. Respondeo Antecedens esse falsum, quando formalitas cum entitate identificata, sub explicito & formali conceptu non continetur sub objecto divinæ efficientiæ: nam productio ad intra in divinis terminatur in ratione productionis ad Personalitatem Filij, & tamen à natura divina præscindit, quamvis natura divina sit à parte rei cum filiatione identificata, & in illa formaliter inclusa; quia nempe natura, sub conceptu naturæ, non continetur sub sphaera activitatis productivæ ad intra. Quia ergo explicitus conceptus deformitatis est extra sphaeram causalitatis divinæ, sub qua ea tantum continentur, quæ in Deum ut ultimum finem reduci possunt, hinc fit quod efficientia divina terminata ad entitatem peccati, à deformitate entitatem includente præscindat. Ex quo ad confirmationem patet solutio: ideò enim intellectus non ster concipiens entitatem peccati, ab ejus deformitate non potest præscindere, quia non solum ejus entitas, sed etiam ipsius deformitas, sub objecto potentie intellectivæ continetur.

S. V.

Alia argumenta solvuntur.

PRÆTER argumentum jam solutum, quod est præcipuum & fundamentale, alia leviora objici possunt, quæ breviter hic proponemus & diluemus.

D Objicitur ergo primò: Omne ens positivum est bonum, cum bonum & ens convertantur: Sed formale peccati non est bonum, cum sit ipsa malitia & deformitas: Ergo non est ens positivum.

65. Respondeo distinguendo Majorem: Omne ens positivum est bonum, bonitate transcendentali; concedo: bonitate morali, nego. Similiter distingo Minorem: formale peccati non est bonum, bonitate morali, concedo: bonitate transcendentali, nego. Nam ut docet S. Thomas 3. contra Gentes cap. 9. malum morale non importat aliquid quod sit secundum suam essentiam malum, sed aliquid quod secundum se bonum est, malum autem homini, in quantum privat illum ordine rationis, qui est hominis bonum: sicut calor secundum suam essentiam bonus est, malus tamen aquæ, quam privat frigiditate naturali.

67. Instabis: Omne ens physicum est bonum bonitate physicâ: Ergo omne ens morale, quale est peccatum, est bonum bonitate morali. Consequentia patet: tum ex paritate rationis: tum etiam quia bonitas in integritate consistit, sicut autem omne ens physicum est integrum integritate physicâ, ita & omne ens morale est integrum integritate morali.

68. Respondeo concessio Antecedente, negando Bbb iij

consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia bonitas physica est passio consecuta ad ens, non autem specialis ratio entis, & sic consequitur omnem entitatem physicam; bonitas autem moralis non est passio entis moralis, sed peculiaris quædam ratio & species moralitatis; unde non supponit entitatem moralem constitutam, sed illam primò constituit, & ab entitate moraliter mala primò distinguit, ac proinde necessarium non est quod sequatur omnem entitatem moralem. Ex quo patet solutio primæ probationis.

Ad secundam dicendum est, omne ens morale esse quidem integrum integritate entis moralis, quantum ad ea quæ illi physicè aut metaphysicè debentur, non tamen integritate morali constant ex illis quæ ipsi debentur debito morali orto ex lege; & in hac integritate, non verò in alia, bonitatem moralem consistere: ut patet in actu odij Dei, qui licet constet omnibus quæ physicè aut metaphysicè ipsi debentur, dicitur tamen malus moraliter, quia deficit ei rectitudo charitatis, quæ debito morali orto ex lege ipsi debetur, modo quo supra explicuimus.

69. Objicitur secundò: Mala & peccata, secundum doctrinam SS. Patrum, non à causa efficiente, sed deficiente procedunt: Atqui solus defectus & carentia à causa deficiente provenit, entitas verò positiva in causam efficientem reducit: Ergo peccatum non in positivo, sed in sola carentia & privatione consistit.

70. Confirmatur: Voluntas non constituitur in ratione causæ malitiæ moralis peccati per formam positivam, sed per puram negationem: At si malitiæ moralis peccati in aliquo positivo consisteret, voluntas esset causa illius, non ratione negationis, sed ratione formæ positivæ: Ergo malitiæ moralis peccati non est aliquid positivum, sed mera privatio. Sequela Minoris patet, quia omne positivum in causam positivam reduci debet. Major autem suadetur: Primò quia voluntas in ratione causæ malitiæ moralis constituitur per carentiam directionis regulæ rationis & legis, ut docet D. Thomas infra qu. 75. art. 1. in corp. ubi ait: *Provenit defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.* Et in resp. ad 3. dicit quòd *voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ, est causa peccati.* Secundò, quia voluntas secundum omnem conceptum positivum est ens à Deo participatum, illique in essendo, & per consequens in operando subordinatum: Sed per formalitatem Deo in operando subordinatam nequit in ratione causæ defectus & malitiæ constitui; aliàs Deo subordinaretur in causando peccatum sub ratione peccati, & consequenter Deus ut prima causa influeret in peccatum pro formali malitiæ: Ergo voluntas nullo positivo, sed pura negatione aut privatione in ratione causæ malitiæ moralis constituitur.

71. Ad argumentum respondeo, quòd sicut deficere stat dupliciter, vel solùm privativè, per carentiam debitæ perfectionis, vel etiam contrariè, per indebitam & contrariam dispositionem; dicitur enim manus defectuosa, vel quia non habet nisi quatuor digitos, exigens quinque; vel quia habet sex, cum petat non habere nisi quinque: ita etiam causa aliqua potest dici deficiens duplici modo; nempe privativè, quando in effectu non producit debitam perfectionem,

A & contrariè, quando producit illum cum dispositione contraria & indebita. Cum ergo SS. Patres docent mala & peccata, non nisi à causa deficiente procedere, hoc debet intelligi de causa deficiente vel privativè, vel contrariè, juxta distributionem accommodatam: malum enim simpliciter, quod in pura privatione consistit, à causa privativè deficiente procedit: malum verò morale, quòd non est mera privatio, sed aliquid positivum, naturæ rationali disconveniens & contrarium, à causa positivè seu contrariè deficiente proceditur; & per consequens ejus productioni aliqua efficientia, & non pura deficiencia correspondet. Unde

B Ad confirmationem nego Antecedens. Ad eujus primam probationem respondeo, quòd sicut potentia peccandi dicitur voluntati competere: quatenus est facta ex nihilo, non ita quòd ipsum nihilum sit ratio formalis, per quam defectibilis & potens peccare constituitur, sed ipsa positiva entitas voluntatis, connotans nihilum tanquam terminum à quo; ita negatio directionis regulæ rationis & legis ad defectum positivum repertum in peccato comparatur, non tanquam ratio formalis continendi prædictum defectum (hæc enim est positiva entitas voluntatis, ut connotans dictam negationem) sed ut conditio, & ut aliquid à voluntate deficiente connotatum.

C Ad secundam probationem Major distinguenda est: Voluntas secundum omnem conceptum seu formalitatem positivam, quæ positiva est, & dicens ordinem ad existentiam, est ens à Deo participatum, illique in essendo & operando subordinatum, concedo Majorem: secundum conceptum seu formalitatem positivam, ut connotantem prædictam negationem directionis regulæ rationis & legis, nego Majorem. Et datà Majori, distingo Consequens: Ergo voluntas nullo positivo, quæ positivum est, in ratione causæ malitiæ moralis constituitur, concedo: nullo positivo, ut connotante aliquam privationem, nego.

D Objicitur tertio: Peccatum commissionis continetur sub ratione mali simpliciter; unde summum & maximum omnium malorum à SS. Patribus appellatur: Sed malum simpliciter est privatio & non ens, ut docet S. Thomas 1. p. qu. 48. art. 1. Ergo peccatum non est aliquid positivum, sed mera privatio bonitatis & rectitudinis.

75. Respondeo in peccato commissionis duo reperiri, nempe rationem formalem, per quam constituitur, & privationem rectitudinis, quæ se habet quasi proprietates consequens ad illam: ratione primi non continetur sub ratione mali simpliciter & absolute, sed tantum sub ratione mali respectivè, & secundum quid; non enim est malum simpliciter, sed huic naturæ, scilicet rationali, cui est disconveniens; sicut calor non est absolute in se malus, sed tantum respectu aquæ, quam naturali frigiditate privat: ratione verò secundi, sub malo simpliciter & absolute continetur; quia privatio, cum sit non ens seu carentia entis, nullam rationem boni implicare & involvere potest.

76. Objicies ultimò: Per illud constituitur formaliter peccatum, quo posito ponitur, & quo ablato aufertur: Sed posita privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & eâ ablata tollitur: Ergo &c.

Respondeo distinguendo Majorem: Quo posito ponitur, & quo ablato aufertur, per locum intrinsecum, & tanquam per rationem à priori, concedo Majorem. Per locum extrinsecum, & à posteriori tantum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Posita privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & eà ablata aufertur, à priori & per locum intrinsecum, nego: à posteriori & per locum extrinsecum, concedo. Solutio patet ex supra dictis: ex eo enim quod actus peccaminosus dicat tendentiam ad objectum regulis morum dissonum, per quam formaliter in ratione peccati & mali moralis constituitur, sequitur quod careat rectitudine sibi debita, scilicet tendentia ad objectum regulis morum consonum; & ita privatio hujus posterioris tendentia est quasi proprietates consequens ad illam priorem, & ab illa inseparabilis: unde cum posita proprietate ab essentia inseparabili, arguitive & à posteriori, seu per locum extrinsecum, ponatur ipsa essentia, & eà ablata tollatur, posita privatione rectitudinis, ponitur peccatum, & eà ablata, aufertur; non à priori, & per locum intrinsecum, sed à posteriori, & per locum extrinsecum: eo proportionali modo quo posita obscuritate assensus, ponitur actus fidei; & eà ablata, aufertur; non quod per ipsam obscuritatem constituatur, sed quia illud quod constituit actum fidei, formaliter in quantum hujusmodi, connotat obscuritatem, sive habet constituere actum fidei, prout obscuritatem connotat.

ARTICVLVS II.

An possit dari omisio culpabilis in individuo, absque omni actu physico voluntatis, qui sit causa vel occasio illius?

S. I.

Quibusdam praemissis conclusio negativa statuitur, & auctoritate D. Thoma fulcitur.

77. CERTVM est primò, non posse dari omissionem culpabilem, absque actu aliquo positivo intellectus: quia omisio non potest esse culpabilis, nisi sit voluntaria, nec voluntaria, sine cognitione; cum voluntarium definiatur id quod est à principio intrinseco cum cognitione. Illa tamen cognitio non semper est causa omittendi, sed multoties ab omissione revocat, & quantum est de se ad operationem omissioni oppositam inclinat; ut quando intellectus voluntati dicat conveniens esse hinc & nunc sacrum audire; actus enim iste, quantum est de se, ad praecepti observantiam inducit, & consequenter omittendi causa non est.

78. Deinde exploratum est apud omnes, ad omissionem culpabilem non requiri actum directè ad illam terminatum; v. g. ut quis culpabiliter missam non audiat eo tempore quo instat praeceptum, non est necessarium, ut per actum expressum velit missam non audire, sed sufficit ut velit aliquid cum auditione sacri impossibile, v. g. studium, ludum, aut venationem; tunc enim omisio missae indirectè & in sua causa censetur voluntaria, quod sufficit ut sit culpabilis & peccaminosa.

79. Tertio omnes fatentur, regulariter loquen-

A do, non dari omissionem culpabilem absque actu aliquo voluntatis, directè vel indirectè ad illam terminato: experientia enim docet, quòd quando aliquis omittit actum qui est in praecepto, hoc facit vel quia fugit laborem illius actus, & illum vult non agere, aut quia vult aliquid cum eo impossibile.

Denique ut ad punctum difficultatis veniamus, jam fere omnes concedunt, actum positivum voluntatis non esse de essentia & ratione formali & specifica omissionis culpabilis: nam peccatum omissionis in hoc à peccato commissionis distinguitur, quòd commissio actum positivum essentialiter includit, & in illo consistit; secus autem omisio, quae essentialiter consistit in carentia actus praecepti, seu in privatione illius, ut docet S. Thomas 2. 2. quaest. 79. artic. 3. Nihilominus quia plura requiruntur ad existentiam & singularitatem rei, quam ad ejus quidditatem & essentiam (ut patet in homine qui licet ex sua essentia & ratione specifica solum exigat animalitatem & rationalitatem, ut tamen à parte rei existat, quantitatem, figuram, ubi, & plura alia accidentia requirit) quaerimus utrum ad omissionem culpabilem in individuo consideratam, & prout hinc & nunc exercetur, necessariò, necessitate non solum morali, sed etiam physica, requiratur aliquis actus voluntatis, directè vel indirectè ad illam terminatus, qui sit causa vel occasio illius; vel an in aliquo casu possit dari omisio culpabilis, absque omni actu? Pro resolutione

Dico, non posse dari omissionem culpabilem sine actu praecedente, aut concomitante, qui sit causa vel occasio omittendi. Ita communiter docent nostri Thomistae, paucis exceptis, contra Durandum, Suarem, Valentiam, & alios Recentiores.

Probatur primò ex D. Thoma hinc qu. 71. art. 3. ubi relatis duabus opinionibus, quae circa praesentem difficultatem suo tempore circumferbantur; alià negante posse dari peccatum omissionis sine actu; alià id asserente, fert de utraque hoc judicium: *Utraque opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solum quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cum aliquis vult non ire ad Ecclesiam: quandoque vero absque omni actu. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causa vel occasio omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse, &c.* Quibus verbis S. Doctor eligit & approbat opinionem requirentem actum ad peccatum omissionis, si haec exigentia intelligatur solum per modum causae vel occasionis omittendi, quamvis rejiciat illam, si intelligatur de exigentia actus qui sit per se, & tanquam de essentia. Econtra vero extremam opinionem, negantem necessitatem praedicti actus, solum approbat quoad actum qui sit per se, & tanquam de essentia; quoad actum vero qui se habeat per modum causae vel occasionis omittendi, eam rejicit & impugnat. Eodem modo distinguit inter praedictas opiniones qu. 2. de malo art. 1. dicens: *Potest esse aliquod peccatum, ad quod non requiritur aliquis actus, qui sit de essentia peccati: & in hoc veritatem non habet secunda opinio. Si autem consideretur id quod requiritur ad peccatum, ut causa peccati, sic oportet quòd ad quodlibet peccatum, etiam*

omissionis, aliquis actus requiratur. Et inferius A
Ad hoc ergo quod omisso sit peccatum, requiritur quod causetur ex aliquo actu voluntario &c. Et tandem concludit: Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa. Quæ testimonia aded clara & perspicua sunt, ut nullam interpretationem nisi extortam & violentam admittere possint. Nam quod aliqui dicunt, D. Thomam loqui de eo quod regulariter & secundum communem legem contingit, non verò de eo quod fieri posset, metaphysicè loquendo, & de potentia absoluta, facilè confutari potest; Tum quia S. Doctor locis citatis questionem hanc non morali modo, aut attentis duntaxat iis quæ regulariter contingunt, sed valde metaphysicè, petitque rationibus ex ipsis essentiis & naturis rerum, discutit & resolvit: Tum etiam quia non solum intendit recedere à prima opinione, ex ea parte quæ requirit actum, tanquam de essentia peccati, sed etiam à secunda, ex ea parte quæ negat requiri semper actum per modum causæ: At hæc sententia non poterat negare, regulariter & de lege ordinaria talem actum requiri; cum hoc contra evidentem experientiam pugnet, ut supra ostendimus; sed solum de lege extraordinaria & in aliquo casu metaphysico: Ergo cum S. Doctor quoad hoc prædictam opinionem deserat, manifestum est, ipsum velle ad omissionem culpabilem necessarium esse aliquem actum voluntatis, qui sit causa vel occasio illius, non solum necessitate morali, sed etiam physica, aut metaphysica.

82.

Confirmatur: D. Thomas supra qu. 6. art. 3. ad 3. ait: *Eo modo non requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis*: Sed ad omissionem voluntariam & culpabilem necessarius est actus intellectus, non solum necessitate morali, sed etiam physica aut metaphysica, cum repugnet sine cognitione aliquid esse voluntarium, ut patet ex definitione voluntarij: Ergo & actus voluntatis.

S. II.

Eadem veritas ratione suadetur.

83.

NON solum evidentissimis D. Thomæ testimoniis, sed etiam efficacissimis rationibus conclusio nostra fulcitur. Prima, quam latè profequuntur Salmanticenses tract. de voluntario disp. 4. dub. 1. & tract. de peccatis disp. 9. dub. 2. potest sic breviter proponi. Ut omisso aliqua sit culpabilis, debet esse voluntaria: At secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente aut concomitante, non potest esse voluntaria: Ergo nec culpabilis & peccaminosa. Major patet, Minor probatur. Omne voluntarium debet ex inclinatione voluntatis procedere; unde ea quæ fiunt ex violentia & metu, voluntaria non sunt, quia non procedunt ex inclinatione voluntatis, sed ex aliquo principio extrinseco: At omisso secundum se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed tantum ratione alterius, quod per actum eam concomitantem vel antecedentem appetitur: Ergo secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente vel concomitante, non potest esse voluntaria. Major est evidens, Minor verò hac ratione suadetur. Nihil potest ex inclinatione voluntatis procedere sine motione & influxu sui objecti specificativi; cum nulla potentia extra limites sui objecti specificativi egredi valeat: Atqui omif-

sio, cum non apprehendatur ut bona & appetibilis ratione sui, non potest secundum se movere & allicere appetitum, sed solum ratione alicujus boni, in ordine ad quod ut utilis apprehenditur: Ergo secundum se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed solum ratione actus eam concomitantis, vel antecedentis, quo aliquod bonum appetitur.

Respondent Adversarij, quod ut omisso aliqua sit culpabilis, sufficit quod sit voluntaria moraliter & interpretativè, ad quod non requiritur positivus aliquis voluntatis influxus, mediâ motione objecti specificativi, sed sufficit quod homo possit & teneatur aliquid facere, & tamen non faciat.

Sed contra primò: Cum peccatum essentialiter sit voluntarium, eo modo quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere rationem voluntarij: At omisso culpabilis, de qua agimus, non tantum secundum prudentis æstimationem, vel interpretationem, sed verè & reipsa, independenter ab hujus vel illius existimatione, habet esse peccaminosa, & continet veram & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati constituitur: Ergo reipsa, & independenter ab hominum existimatione & interpretatione, subindeque physicè & realiter, & non solum moraliter & interpretativè, debet esse voluntaria.

Secundò, Id à quo omisso denominatur voluntaria, debet esse aliquid à parte rei in ipso omittente: Atqui volitio interpretativa nihil est in omittente à parte rei, sed in solo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omisso culpabilis non denominatur voluntaria, sed ab actu physico & reali eam antecedente vel concomitante.

Dices, omissionem non denominari voluntariam ab ipsa formali interpretatione, quæ est in alieno intellectu, sed à fundamento ad ita interpretandum, quod est in voluntate, quociens adest potentia & debitum operandi, cum negatione operationis.

Sed contra: Ex his tribus quæ referuntur, scilicet potentia, debito, & carentiâ operationis, tertium, cum sit ipsa omisso, non potest habere rationem fundamenti ex quo illa denominatur voluntaria, ut de se manifestum est; duo verò priora non sufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet esse tale, quod non separetur ab omissione, sed infallibiliter eam inferat; potentia autem & debitum separantur ab illa; & tam in eo qui omittit, quam in eo qui non omittit reperiuntur: Ergo præter illa tria, debet dari actus qui sit causa omittendi, ad hoc ut omisso denominetur voluntaria.

Secunda ratio sic procedit: Omisso est veluti fuga & recessus ab objecto omisso: Sed omnis fuga, cum versetur circa malum, necessariò supponit affectum erga bonum; quia appetitus nunquam refugit aliquid ut malum, nisi in quantum amat bonum oppositum, ut docet S. Thomas supra qu. 25. art. 2. ex hoc inferens passiones quæ sunt circa bonum, præcedere illas quæ versantur circa malum, & omne odium causari ex amore, esseque illo posterius: Ergo omnis omisso supponit aliquem actum seu affectum erga bonum, in cuius virtute & non aliter à voluntate exercentur.

Tertia ratio: Voluntas in actu primo manens, peccate

84.

85.

86.

87.

88.

89.

90.

94

peccare non potest: Sed sine actu physico positivo manet in statu actus primi: Ergo sine actu physico positivo peccare non potest; & consequenter sine illo non potest dari omisso culpabilis. Major est certa: voluntas enim in statu actus primi libertatem non exercet; quod ut peccet necessarium requiritur. Minor autem, in qua est difficultas, facile suadetur. Nam omne aliud, præter actum physicum, potest voluntati in statu actus primi manenti convenire: Ergo sine actu physico manet in statu actus primi. Consequentia patet, Antecedens probatur. Præter actum physicum, solum potest in voluntate considerari præceptum cum advertentia ad illud, & carentia operationis: Sed voluntati in statu actus primi convenit advertentia ad præceptum, convenit etiam operationis carentia; quandiu enim est solum in actu primo, non operatur: Ergo omne aliud, præter actum physicum positivum, convenit voluntati in statu indifferentiæ & actus primi.

91. Respondent Adversarii, voluntatem sine omni actu tam physico, quam interpretativo, in statu indifferentiæ, suspensionis, & actus primi manere, & consequenter non posse peccare: Sed si detur in illa actus interpretativus, reduci de actu primo ad secundum; subindeque posse peccare, quamvis omnis actus physicus secludatur ab illa.

92. Sed hæc solutio confutata manet ex supra dictis: id enim per quod voluntas seipsam determinat, & transfert à statu indifferentiæ, suspensionis, & actus primi, debet esse à parte rei in ipsa; unde cum actus interpretativus non sit aliquid à parte rei in voluntate omissis existens, sed in solo intellectu interpretantis resideat, non potest voluntatem omissis determinare, nec eam de statu indifferentiæ, suspensionis, & actus primi transferre. Neque valet si recurras ad fundamentum hujus actus, nempe ad potentiam cum obligatione operandi; hæc enim, cum conveniat voluntati in actu primo, eam à statu suspensionis & indifferentiæ, ad statum actualitatis & exercitij transferre nequeunt.

93. Quarta ratio præcedenti affinis est, & potest sic proponi. Non potest dari peccatum sine exercitio libertatis: Sed libertas per puram omissionem actus exerceri nequit: Ergo pura omisso, secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente vel concomitante, nequit esse peccatum. Major patet, Minor probatur. Exercitium voluntatis, ut est libera, petit esse vitale: Sed pura negatio vitalis esse non potest: Ergo libertas per puram negationem aut omissionem actus exerceri nequit. Minor videtur certa: nam vivere in actu secundo est se movere ab intrinseco: Sed voluntas non se movet per negationem actionis & motus: Ergo negatio actus non est vita, sed negatio vitæ. Major autem suadetur. Voluntas ut libera, est potentia vitalis: Ergo exercitium illius, ut liberæ, est exercitium vitæ, & consequenter vitæ. Consequentia patet: nam actus secundus sapere debet naturam & perfectionem actus primi, & exercitium potentie, ejus naturæ commensurari. Unde sicut repugnat exercitium potentie liberæ, ut liberæ, non esse formaliter liberum, ita implicat exercitium potentie vitalis non esse vitæ.

94. Confirmatur: Voluntas dum peccat, & in

Tom. III.

A actu secundo suam libertatem exercet, non est mortua in actu secundo; quis enim dicat voluntatem in actu secundo mortuam, peccare in actu secundo, suamque libertatem in actu secundo exercere? Ergo dum peccat, & suam libertatem in actu secundo exercet, vivit in actu secundo, subindeque aliquem actum elicit. Consequentia patet: nam sicut inter esse mortuum per carentiam vitæ per modum actus primi, & vivere in actu primo, non datur medium; ita nec inter vivere in actu secundo, & esse mortuum in actu secundo.

B Confirmatur amplius: Libertas in actu secundo est modus vitæ actualis, seu species illius: Atqui non datur duplex vita in actu secundo, una in negatione motus, altera in motu consistens: Ergo nec duplex libertas actualis, quarum una consistat in actu positivo, altera in negatione actus, seu omissione illius; sed omne exercitium libertatis in actu secundo aliquem actum voluntatis includit, aut supponit: Unde cum peccatum omissionis sit aliquod exercitium libertatis, sine aliquo actu positivo, omissionem antecedente aut concomitante nequit existere.

C Ultima ratio sumitur ex inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia. Nam si daretur peccatum omissionis absque omni actu antecedente, vel concomitante, illud pœnâ tantum damni, non verò sensus; puniretur in inferno: Sed hoc absurdum est, cum nullum detur peccatum actuale, cui aliqua pœnâ sensus non debeatur, & solum originale pœnâ tantum damni puniatur: Ergo &c. Sequela Majoris probatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 79. art. 4. ad 4. ubi docet peccato omissionis pœnam sensus deberi, *propter radicem ex qua procedit, licet non habeat ex necessitate actualem conversionem ad aliquod bonum commutabile*: Ergo si absque tali radice, quæ est actus physicus positivus, contingeret, pœnâ sensus non puniretur in inferno.

S. III.

Precipua objectiones solvuntur.

97. **O**BJECTIONES primò: D. Thomas hic qu. 71. art. 5. sic concludit: *Verius dici potest quod aliquod peccatum possit esse absque omni actu*: quod docet propter peccatum omissionis: Ergo ex mente D. Thomæ potest dari omisso culpabilis absque omni actu physico voluntatis.

Communis hujus argumenti solutio est, D. Thomam eo loco, & aliis similibus, solum vel le dari posse in individuo omissionem culpabilem, absque actu positivo, qui sit de illius essentia, vel qui directè & per se ad illam tendat, non tamen absque actu, qui sit causa vel occasio illius.

98. Sed contra hanc solutionem dupliciter instari potest. Primò ex eodem articulo: Nam cum S. Doctor ibi retulisset duas sententias inter se oppositas, quarum una docebat non posse dari peccatum omissionis absque omni actu interiori, vel exteriori, altera ex adverso affirmabat ad omissionem culpabilem nullum actum sive interiorem, sive exteriorem requiri, dicit se mediâ viâ incedere, ac proinde negare aliquid quod prima opinio asserbat: Sed talis opinio non postulabat actum tanquam de essentia omissionis; nullus enim opinari potuit omissionem,

Ccc

quæ est pura carentia & non ens, per actum positivum constitui, aut illum in sua essentia & ratione formali includere: neque etiam petebat actum, qui directè & per se ad omissionem tendat; cum experientiâ unicuique constet, multoties se actum aliquem omittere, absque eo quod id formaliter & directè velit. Solum ergo poterat exigere talem actum ut occasionem & causam per accidens: unde vel sanctus Thomas in nullo ab ea opinione discederet, vel debet etiam huiusmodi actum denegare.

99. Deinde eadem solutio seu interpretatio confutari potest ex his quæ habet idem S. Doctor in 2. dist. 35. qu. 1. art. 3. ubi hæc scribit: *Quidam dicunt quod in peccato omissionis semper oportet aliquem actum esse, per quem aliquis retardatur ab expletionem mandati vel præcepti; sive interiori voluntatis, ut cum aliquis vult præcepto non obedire; sive exteriori, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletionem præcepti impeditur; & ponitur exemplum de illo qui nimis vigilat, & non potest surgere hora debita. Sed ista opinio non videtur necessitatem habere: cum enim voluntas sit libera, neque ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, potest hoc modo prætermittere aliquid quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod sit per se impedimentum ejus quod facere tenetur.* Quibus verbis S. Doctor non solum excludit actum qui sit de essentia omissionis, vel qui directè & per se ad illam tendat, sed etiam quemcumque actum antecedentem, aut concomitantem, qui sit causa vel occasio illius; cum asserat voluntatem ob suam indifferentiam posse aliquid prætermittere, nihil cogitando de opposito, nec de aliquo impediendo adimpletionem præcepti. Similia habet ad Annibaldum dist. 36. qu. unica art. 2. ait enim: *Quidam dicunt quod omissionis peccatum esse non potest sine actu ad minus interiori: sed hoc non videtur verum, quia contingit quandoque quod voluntas nec ad actum debitum, nec ad oppositum moveatur, nec ad aliquid ex quo rationem culpa habere possit; & tamen aliquis efficitur reus omissionis, si non faciat quod tenetur.* Quo nihil clarius & expressius contra nostram sententiam dici potest.

100. Respondetur tamen sustinendo prædictam solutionem seu interpretationem, quam esse de mente D. Thomæ constabit legenti totum illum articulum. Unde ad primam instantiam, concessâ Majori, neganda est Minor: nam prima illa opinio postulabat actum tanquam de essentia omissionis, non per modum prædicati essentialis, aut per modum rationis formalis constitutivæ illius (hoc enim nemo potuit opinari) sed ut aliquid complens illam essentialiter in esse voluntariæ & peccaminosæ; vel, quod idem est, tanquam formam, à qua omisso immediatè voluntariæ & peccaminosæ denominetur: unde stat D. Thomam, quantum ad aliquid deseruisse prædictam sententiam, scilicet quantum ad illud quod assererat, actum requisitum ad peccatum omissionis, per modum complementi & formæ denominantis ingredi ejus essentiam: & eidem sententiæ adhæsisse, quatenus absolute talem actum ad omissionem culpabilem requirebat, contra aliam opinionem è diametro oppositam, quæ nullo profus modo talem actum ad omissionem culpabilem postulabat.

Ad secundam instantiam respondent aliqui D. Thomam ibi loqui de omissionem objective considerata, secundum quam rationem non supponit actum, sed tantum dicit carentiam actus debiti; non verò de illa, quatenus est voluntaria in exercitio, sub qua ratione aliquem voluntatis actum requirit. Sed hæc explicatio manifestè repugnat textui; nam S. Doctor sic ait: *Cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, potest hoc modo prætermittere aliquid, quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio: quod sit per se impedimentum ejus quod facere tenetur.* Sed verba hæc potest hoc modo prætermittere aliquid &c. de omissionem in exercitio procedunt: Ergo hæc interpretatio verbis D. Thomæ non convenit. Unde vera solutio est quam tradunt Salmanticenses in tract. de voluntario disp. 4. dub. 1. §. 4. nempe D. Thomam in quæstionibus disputatis, & in summa Theologica, reformasse id quod in libris Sententiarum, & ad Annibaldum docuerat. Et ratio quam adducunt, videtur perspicua. Nam S. Doctor loco citato super Sententias refert duas illas opiniones extremas, quæ tempore ejus circumferebantur, quarum una ad peccatum omissionis indispensabiliter actum exigebat, altera negabat eum aliquo modo requiri; & ibi absolute & sine distinctione rejicit primam sententiam, & secundam adhæret. In quæstionibus verò disputatis, & in summa Theologica, refert quidem prædictas opiniones, sed neutram ex toto rejicit, vel admittit, & veluti mediâ viâ incedit: nam cum prima concedit requiri actum ut causam, quod negabat secunda; cum hac verò negat illum actum esse de ejus essentia, sive aliquid complens illam essentialiter in esse voluntariæ & peccaminosæ; quod aliqui ex assertoribus primæ existimabant: manifestè ergo reformavit in posterioribus scriptis prædictam secundam sententiam, cui in prioribus magis adhaeserat.

101. Objicies secundò: Si ad omissionem culpabilem necessarius esset actus eam concomitans, aut præcedens, maxime ut talis omisso esset voluntaria: Sed absque omni actu, eam concomitante aut præcedente, potest esse voluntaria: Ergo & culpabilis ac peccaminosa. Major patet ex supra dictis, Minor probatur. Ut aliqua omisso sit voluntaria, sufficit quòd aliquis possit, teneatur, & non faciat, ut communiter docent Theologi cum D. Thoma supra qu. 6. art. 3. Ergo omisso absque omni actu eam concomitante vel antecedente, potest esse voluntaria. Unde idem S. Doctor hic qu. 71. art. 5. cum sibi objecisset in secundo argumento, quòd peccatum omissionis debet esse voluntarium, & quòd hoc non potest habere sine actu, respondet: *Ad secundum dicendum quòd aliquid dicitur voluntarium, non solum quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in voluntate nostra est, ut fiat, vel non fiat.*

102. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quòd quando Theologi docent, quòd ut aliqua omisso sit voluntaria, sufficit posse, teneri, & non facere; vel est sermo de requisitis solum ex parte actus primi, non excludendo ipsum actuale exercitium; neque actum à quo debet incipere; vel ly non facere, non sumitur pro carentia actus debiti nudè sumpta, sed ut associata

omnibus quæ necessaria sunt, ut terminet voluntatis exercitium, ac proinde aliquo actu, qui sit ratio talis exercitij. Vel, ut alij loquuntur, *ly, non facere*, non sumitur purè negativè, & prout omnem suspensionem & negationem actus importat, sed privativè & moraliter, secundum quod talis negatio causatur à voluntate: unde cum voluntas non possit illam causare, nisi aliquem actum eam antecedentem aut concomitantem habeat, ut supra ostensum est, per *ly non facere*, non excluditur, sed subintelligitur actus voluntatis, omissionem concomitans, vel antecedens. Similiter quando S. Thomas ait *aliquid dici voluntarium, non solum quia cadit supra ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostra est ut fiat, vel non fiat*, vel solum

104. Objicies tertio: Omissio secundum suam essentiam & rationem formalem nullum includit actum, sed est mera carentia & privatio actus: Ergo potest poni seu dari à parte rei absque omni actu.

Sed concessio Antecedenti, negatur Consequentia: plura enim requiruntur ad existentiam rei, quæ non sunt de ejus essentia, ut patet in homine, qui non potest existere à parte rei sine quantitate, & existentia, quamvis neutra ad ejus essentiam & quidditatem pertineat: unde quamvis omissio in sua essentia & ratione specifica nullum includat actum, sed sit mera carentia actus; in individuo tamen & in exercitio non potest poni, nisi detur aliquis actus, qui sit causa vel occasio omittendi. Sicut licet corruptio ex suo conceptu formali non dicat actionem positivam, sed destructionem, tamen non potest exerceri in re sine actione positiva; quia omnis corruptio est annexa alicui generationi, & introductioni formæ, quæ sit per actionem positivam.

105. Objicies quarto: Instante præcepto dilectionis Dei v. g. & advertentiâ obligationis, potest voluntas omnem actum suspendere, quo vel adimpleat præceptum, vel impletionem impediat: Ergo dabilis est omissio peccaminosa & culpabilis absque ullo actu voluntatis, qui sit causa vel occasio illius. Consequentia patet: nam qui non adimplet præceptum, cum potest, & tenetur adimplere, peccat peccato omissionis. Antecedens etiam ex libertate voluntatis manifestum videtur: Nam voluntas, stante præcepto & advertentiâ obligationis, manet quoad exercitium libera respectu cujuscumque actus, atque adeo potest illum suspendere: Ergo potest non elicere actum quo præceptum adimpleat, vel adimplerem impediat.

106. Respondeo negando Antecedens: stante enim advertentiâ intellectus, & Deo non denegante suum concursum, non potest voluntas omnem actum collectivè suspendere, & libertatem suam per puram suspensionem actus exercere; neque ad exercitij libertatem id requiritur, sed solum quod possit suspendere quemcumque actum, & quamcumque volitionem aut nolitionem divisivè: sicut materia prima potest quamcumque formam exuere divisivè, non tamen collectivè, & continuum in omnem partem sigillatim &

Tom. III.

A divisivè, non tamen simul & collectivè secari. Ratio est primò, quia repugnat voluntatem velle omnem operationem suspendere, & ab ea cessare, nisi habeat actum volitionis, quo talem suspensionem velit, ut docet Caietanus 1. p. qu. 64. art. 2. ubi ait, quod voluntas neque seipsam, neque alias potentias potest suspendere, nisi mediante actu, quo directè vel indirectè talem suspensionem velit. Secundò, quia si voluntas cessaret ab omni actu, maneret velut mortua in actu secundo, subindeque careret omni libertate in actu secundo, cum libertas, ut supra dicebamus, sit modus quidam seu species vitalitatis: unde tam repugnat dari exercitium merè negativum libertatis, seu omnis actus suspensivum, quam dari exercitium purè negativum vitalitatis, seu omnis motus & actionis vitalis suspensivum. Potest ergo voluntas, ratione libertatis exercitij quæ pollet, velle & non velle quodcumque objectum in particulari, & hunc vel illum actum, vel hoc aut illud objectum amplecti, aut relinquere, aut ad aliud divertere; ad aliquem tamen actum vagè & disjunctivè necessitatur: sicut in opinione multorum, voluntas divina licet indifferens sit ad velle mundi productionem, & velle negationem illius, ad aliquod tamen istorum volendum necessitata est; & sicut in sententia Adversariorum, etiam voluntas necessitata non sit ad velle impletionem præcepti, aut velle negationem, aut ad puram omissionem determinatè; ad aliquod tamen istorum vagè & confusè necessitata est.

C Objicies quintò: Si instante obligatione alicujus præcepti affirmativi, v. g. dilectionis Dei, Deus denegaret voluntati præmotionem physicam, aut concursum simultaneum ad omnem actum positivum, cum hujus præcepti adimplerem impossibilem, voluntas posset tale præceptum non implere, cum ad ejus impletionem prædeterminata non esset, ut supponimus, nec præventa auxilio efficaci, sed tantum sufficienti, & tamen tunc nullum actum cum hujusmodi præcepti adimplerem impossibilem eliceret; cum repugnet voluntatem sine concursu Dei prævio & simultaneo operari: Ergo metaphysicè loquendo, & de potentia absoluta, non repugnat dari omissionem culpabilem, absque omni actu physico eam antecedente vel concomitante.

D Respondeo quod licet in tali casu voluntas possit non diligere Deum, seu non ponere actum qui præcipitur, non possit tamen peccare peccato omissionis; quia cum exercitium libertatis debeat ab actu positivo incipere, & in casuposito nullus actus positivus in voluntate existeret, negatio amoris non esset in actu secundo libera & voluntaria, sed solum in actu primo, subindeque non esset moralis & imputabilis ad culpam, sed purè naturalis & physica. Unde sicut D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 5. ad 3. docet Angelum in primo instanti potuisse mereri, non tamen peccare, quod non solum de peccato commissionis, sed etiam omissionis intelligendum est; ita hic dicendum est, talem hominem, factà illà suppositione, posse quidem liberè Deum amare & mereri, non tamen peccare, & liberè omittere.

E Dices: Qui potest, & non facit id ad quod se teneri cognoscit, non excusatur à culpa, juxta illud Jacobi 4. *Scienti bonum & non facienti*, Ccc ij

peccatum est illi: Sed talis homo posset actum amoris elicere, quia, ut supponimus, esset instructus auxilio sufficienti; & ad id se teneri cognosceret, cum etiam supponamus illum ad hujus præcepti obligationem advertere: Ergo non excusaretur à culpa, sed omissione hujus præcepti esset tunc peccaminosa & culpabilis.

Respondeo distinguendo Majorem: Qui potest & non facit negatione libera & voluntaria in actu secundo, concedo: negatione non liberà & non voluntaria in actu secundo, nego: in casu autem posito negatio illa dilectionis Dei non esset libera, nec voluntaria in actu secundo, sed tantum in actu primo, defectu actus positivi, à quo exercitium libertatis inciperet; potestas enim ad impediendam omissionem, tantum illam constituit liberam in potentia & actu primo, non autem in exercitio & in actu secundo.

110. Objicies ultimò: Homo potest peccare peccato omissionis, exercendo actum, qui nec sit causa, nec occasio illius: Ergo & nullum omnino actum eliciendo. Consequentia videtur legitima; cum actus, qui nec est causa, nec occasio omissionis, non magis in eam influat, quam si nullus omnino daretur. Antecedens verò hoc exemplo suadetur: Potest aliquis Sacerdos velle aperire breviarium, suspendendo tamen voluntatem recitandi, vel omittendi officium: si igitur ille perseveret in tali suspensione usque ad mediam noctem, & non recitet officium, peccat peccato omissionis, & tamen non elicit actum qui sit causa vel occasio illius; apertio enim breviarii non potest dici causa vel occasio omissionis officij, cum potius sit dispositio & præparatio ad ejus recitationem.

111. Respondeo primò impossibile esse, quòd sacerdos aperiendo breviarium possit suspendere voluntatem omittendi, vel recitandi officium, sine aliquo actu voluntatis, quo formaliter aut virtualiter talem suspensionem velit: nam ut supra ex Caietano dicebamus, voluntas neque seipsam, neque alias potentias potest suspendere, nisi mediante actu quo directè vel indirectè talem suspensionem velit.

112. Respondeo secundò, quòd licet apertio illa breviarii non sit per se & ex natura sua, causa, vel occasio omissionis officij, per accidens tamen, & ratione circumstantiarum, potest esse causa illius, ex suppositione scilicet quòd perseveret usque ad tempus, in quo urget præceptum recitationis officij, vel in quo amplius tale præceptum adimpleri nequeat, ut in casu proposito contingit.

ARTICVLVS III.

An omnis actus conjunctus cum omissione, & cum observantia præcepti affirmativi impossibilis, sit in se malus, & habeat aliam malitiam à malitia omissionis?

PRO resolutione hujus difficultatis notandum est, actus impossibiles cum adimplerione præcepti, posse dupliciter conjungi cum omissione, scilicet ut causas, vel occasiones ipsius, sicut contingit cum quis propter ludum aut studium non audit sacrum; & concomitanter tantum, ut si quis statuit non audire sacrum,

vel propter pluviam, vel propter laborem itineris, & deinde ne maneat otiosus, dum tempus adimplendi præceptum instat, det operam ludo vel studio. Hoc præmissio, sit

S. I.

Statuitur prima conclusio.

DICO primò, actum qui est causa vel occasio omittendi, etsi ex sua specie & objecto sit bonus, vitari ex omissione, & esse peccatum: actum verò qui nullatenus in omissionem influit, sed ad illam merè per accidens & concomitanter se habet, nisi aliàs malus sit, peccatum non esse, nec ex omissione, cui per accidens conjungitur, vitari.

Hæc conclusio communis est apud Theologos, & ad eam certa, ut solâ explicatione indigeat. Sit ergo casus, quòd aliquis propter desiderium & aviditatem studendi omittat missam, dicimus quòd studium illud est malum; quia quamvis de se bonum, vitatur dum est ratio volendi aliquid malum, nimirum missæ omissionem: sicut elemosyna, quamvis de se bona & honesta, vitatur dum movet hominem ad furtum; & universaliter bona intentio ex prava electione vitatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum ostendimus. Si verò postquam homo ob pigritiam, vel laborem itineris, aut còsimilem causam, decrevit non interesse factum, tunc tempore quo urget præceptum audiendi missam, studeat, vel in aliquo honesto opere se exerceat, dicimus quòd opus illud non vitatur: quia supposità alià voluntate omittendi missam, materialiter & per accidens se habet ad ejus omissionem, & nullo modo in eam influit; aliàs si omnis actus concomitans omissionem, ex illa vitaretur, sequeretur illum, qui statuit non audire sacrum, debere tunc omnem alium actum quantumvis ex se honestum suspendere, & manere otiosum; quandoquidem si aliquem exerceret, in ipso peccaret.

Dices: D. Thomas qu. 2. de malo art. 1. ad 7. ait: *Hoc ipsum quod est laudare Deum ore potest malè fieri, si hoc fiat quando non debet, quando scilicet homo alia facere tenetur.* Ergo ex D. Thoma omne opus de se cum adimplerione præcepti impossibile, exercitum tempore quo debet præceptum adimpleri, ex malitia omissionis vitatur.

Confirmatur ratione D. Thomæ: Omne tale opus fit tempore indebito: Ergo vitatur ex circumstantia temporis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Tale opus fit tempore quo homo tenebatur facere aliud: Ergo fit tempore indebito.

113. Respondeo D. Thomam intelligendum esse de opere laudandi Deum de facto impediente observantiam præcepti affirmativi, & in omissionem influente; non verò de opere quod licet ex se sit impossibile cum observantia præcepti, de facto tamen eam non impedit, nec ullo modo in ejus omissionem influit.

Ad confirmationem distinguo Antecedens: fit tempore indebito, negativè & materialiter, concedo Antecedens: contrariè aut privativè & formaliter, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam licet studium v. g. tunc non debeat, in quo consistit esse negativè indebitum, & exerceatur tempore quo instat præceptum audiendi missam, ac proinde tempore indebito

materialiter, non tamen fit tempore indebito formaliter & privative; quia studium illo tempore non prohibetur ratione sui, sed ratione omissionis, & quatenus causa est omittendi; cumque in casu posito in omissionem non influat, consequens fit quod non prohibetur, subindeque quod non fiat tempore indebito privative & formaliter.

106. Instabis: Præcipiens auditionem sacri, prohibet omne cum illa impossibile: At studium factum tempore quo vrget præceptum audiendi missam, cum auditione sacri impossibile est: Ego tunc prohibitum est.

Respondeo distinguendo Majorem: Omne impossibile, de facto impediens, & de facto in omissionem influens, concedo Majorem: non impediens, nec influens de facto in omissionem, nego Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

117. Quæres, an possit assignari certa regula ad dignoscendum quandonam actus, qui conjunctus est cum omissione, sit causa vel occasio illius, & quando ad illam merè per accidens & concomitanter se habeat?

Respondeo, quod si opera cum observantia præcepti impossibilia supponant in voluntate firmum & efficacem decretum seu propositum non observandi præceptum, tunc merè per accidens & concomitanter ad ejus omissionem se habeat; quia cum supponant causam sufficientem omissionis, prædictum scilicet voluntatis propositum, in eam de facto non influunt: dummodo tamen determinatio illa voluntatis ita parum distet ab executione, ut non sit verisimile quod mutabitur; si enim tam longè ab executione distet, ut sit spes aliqua probabilis quod voluntas eam revocabit, tunc opus cum observantia præcepti impossibile, potest in ejus omissionem influere, & ab ea vitari. Ex quo

118. Inferes primò, cum qui prope horam duodecimam, in qua instabat præceptum audiendi sacrum, se somno dedit, post firmum omittendi propositum, non peccare se somno tradendo: quia in tam brevi tempore nulla est spes mutandi propositum, sed est certò perseveraturum moraliter, ac proinde somnus non censetur tollere potentiam moralem adimplendi præceptum, sed ablatam supponere.

119. Inferes secundò, Clericum navigantem, post decretum efficacem nunquam recitandi horas canonicas in tota navigatione, peccare mortaliter projiciendo breviarium in mare: quia in tam longa temporis mora, quâ navigatio mensuratur, posset retractare propositum, & est verisimile quod illud mutaret; per projectionem vero breviarii necessitatur ad omissionem præcepti, quamvis mutet propositum, & per consequens hujusmodi projectio est causa omissionis. Idem dicendum est de eo qui ducit uxorem post votum castitatis, etiamsi antea statuisset non servare votum: quia similiter iste mutare potuisset propositum, & per matrimonium quodammodo necessitatur ad plures actus oppositos voto.

120. Inferes tertio, cum qui post propositum non restituendi, distrahit bona quæ restituenda erant, peccare ea distrahendo: tum quia utitur alienis bonis, domino invito, quod est intrinsicè malum: tum etiam quia potuisset retractare propositum non restituendi, & est verisimile quod mutasset: per distractionem verò bono-

rum, impossibilem reddidit eorum restitutionem

Inferes quartò, cum qui vovit studere tempore quo domi occupatus non est, teneri ex voto ad studendum, durante firmo proposito omittendi sacri auditionem: quia studium cum peccatum non sit, sed opus honestum, est materia congrua voti.

Inferes quintò, non peccare ludentes cum eo qui post firmum decretum non audiendi sacrum se ludo dedit: nam, ut patet ex dictis, talis homo ludendo non peccat, eò quòd ludus in tali casu in omissionem missæ non influat, sed ad eam merè per accidens & concomitanter se habeat: Ergo nec alij cum eo ludentes, & in ludo cum eo participantes; eatenus enim isti peccarent, quatenus ad illius peccatum concurrerent, quod in tali casu non accidit.

§. II.

Secunda conclusio stabilitur.

DIco secundò, actum ex se bonum, aut indifferentem, ex quo causatur omisio, unam tantum speciem malitiam moralem habere, sumptam ex omissione quam causat, & ex contrariedade ad virtutem quâ prohibetur omisio. Est contra Henricum, & Gabrielem, quibus ex Recentioribus subscribunt Suarez hic disp. 3. sect. 3. num. 4. & Granada disput. 3. sect. 3. num. 12. asserentes actum qui est causa omissionis, duplicem habere malitiam specie diversam; unam ex omissione quam causat, & alteram oppositam illi virtuti à qua procederet actus, si malam omissionem non causaret: v.g. studium causans omissionem sacri, non solum esse contra religionem, quâ præcipitur auditio missæ, sed etiam contra studiositatem, quæ inordinatum studendi amorem regulare & moderari debet.

Nostra tamen conclusio communis est apud Doctores, & facile potest suaderi. Qui omittit sacrum propter studium, non magis peccat, quam peccaret, si manendo otiosus absque tali actu ipsam omitteret, ut videtur per se notum: Sed si omitteret sacrum absque tali actu per solam otiositatem, committeret unicum peccatum, scilicet contra virtutem religionis: Ergo & qui omittit sacrum propter studium, solum contra virtutem religionis peccat, non verò contra virtutem studiositatis.

Confirmatur: Ex contraria sententia sequitur illum qui omittit sacrum, teneri in confessione explicare motivum quod habuit omittendi, an scilicet omiserit illud ad studendum, ludendum, vel ad somno & otio indulgendum: Sed hoc est contra communem Theologorum sententiam, & fidelium praxim, qui nunquam hæc motiva explicant in particulari, sed solum omissionem præcepti: Ergo &c. Sequela patet: nam juxta Tridentinum tenetur homo in confessione aperire numerum peccatorum, & omnes circumstantias speciem mutantem: Sed diversa illa motiva, ex quibus omisio sacri procederet, essent diversæ circumstantiæ finis speciem mutantem: Ergo teneretur homo illa in particulari in confessione explicare.

Probatur secundò conclusio: Si ob aliquam rationem studium esset in eo casu contra studiositatem, maxime quia rectitudine hujus virtutis careret; nam cum bonitas & malitia non possint in eodem actu componi (ut in tract. de moralitate actuum humanorum contra Cajetanum

ostendimus) eo ipso quod studium est malum ex A omissione sacri quam causat, non potest honestate morali studiositatis gaudere: Sed hæc ratio nulla est: Ergo &c. Major continet præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, Minor verò suaderetur. Audiens sacrum die festo ex motivo vanitatis, privat auditionem sacri rectitudine religionis, cum tale motivum eam vitiet; & tamen auditio sacri contra religionem non est, nec contra præceptum Ecclesiæ; aliàs sic audiens illud violaret, & consequenter peccaret mortaliter, quod à nullo Theologorum admittitur: Ergo ex eo quod studium omissionem causans, careat honestate morali virtutis studiositatis, non rectè inferitur esse contra istam virtutem, & duplicem malitiam specie diversam habere, unam contra religionem, & alteram contra studiositatem.

S. III.

Solvuntur objectiones.

117. **O**BJICIES primò: Omittens sacrum propter studium, hoc facit ex nimio affectu studendi: Sed ad virtutem studiositatis pertinet nimietatem in affectu studendi corrigere & moderari: Ergo qui omittit sacrum propter studium, facit contra virtutem studiositatis, & non solum contra virtutem religionis; subindeque studium nullæ omissionem causans, duplicem habet malitiam specie diversam, unam contra religionem, & alteram contra studiositatem.

118. **C**onfirmatur: Studere tempore indebito est contra studiositatem, cum ob malam temporis circumstantiam possit contra hanc virtutem peccari: At studens tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, studet tempore indebito, ut de se patet: Ergo contra studiositatem delinquit.

119. **D**Ad objectionem respondeo, nimietatem in affectu studendi duplicem esse; una est intra propriam materiam, quando scilicet quis studet res prohibitas, vel inanes, aut quæ propriam facultatem superant; altera intra propriam materiam non est, sed ad aliam transfertur; ut quando quis studet, & à studio impeditur observantia præcepti spectantis ad materiam alterius virtutis: prima constituit vitium curiositatis, & per virtutem studiositatis corrigitur; secunda non à studiositate, sed ab illa virtute, cujus præceptum per studium impeditur, corrigi debet: & hujus conditionis est nimietas affectus studendi, impediens sacri auditionem, quando instat præceptum; quare non per studiositatem, sed per religionem corrigitur. Unde ad confirmationem nego Majorem: circumstantia enim indebiti temporis est circumstantia extranea respectu studij, quia studium per se nullum tempus determinatè excludit; & ideo prohibere hanc circumstantiam, non est munus studiositatis, sed alterius virtutis, cujus præceptum per studium impeditur: sicut non pertinet ad justitiam prohibere circumstantiam sacrilegij, vel scandali, quibus potest vitari justitiæ actus (aliàs peccaret contra justitiam qui redderet debitum uxori cum scandalo, vel qui in loco sacro redderet) sed ad virtutem religionis & charitatis: quia scilicet hujusmodi circumstantiæ non continentur intra propriam materiam justitiæ, sed ipsi extraneæ sunt.

120. **E**Objicies secundò: Qui propter studium trans-

greditur præceptum audiendi sacrum, constituit in studio rationem ultimi finis, diligendo illud plus appetitivè quàm Deum, qui est auctor illius præcepti: Sed diligere hoc modo studium, & quamlibet rem creatam, est speciale peccatum oppositum virtuti charitatis, quæ præcipit diligere Deum ut finem ultimum, & prohibet constituere hujusmodi finem in aliqua creatura: Ergo in illo actu est duplex malitia specie diversa, alia contra religionem, & alia contra charitatem.

131. **R**espondeo concessâ Majori, negando Minorem: Cum enim aversio à Deo ut ultimo fine sit generalis conditio consequens omnia peccata mortalia, non dat actui peccaminoso specialem malitiam contra charitatem, nisi à peccante expressè & directè volita sit; quod nunquam aut raro contingit.

132. **O**bjicies tertio: Actus qui fit quando non debet, independentè à quocumque malo effectu malus est: Sed actus studendi tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, fit quando non debet; dicat enim ratio ut talis actus tunc non fiat: Ergo independentè ab omissione sacri est malus, subindeque malitiâ alterius speciei à malitiâ omissionis.

133. **R**espondeo distinguendo Majorem: actus qui fit quando non debet, independentè à quocumque malo effectu est malus, si independentè ab ipso effectu fiat quando non debet, concedo Majorem: si in hoc quod est fieri quando non debet, dependeat ab ipso effectu, nego Majorem. Unde cum studere tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, ideo præcisè fiat quando non debet, quia studere tunc est causa omissionis sacri, tale studium non potest intelligi vitiatum independentè ab omissione, neque aliunde præterquam ab omissione habere malitiam.

Objicies ultimò: Studium causans omissionem sacri, caret rectitudine studiositatis quam debet habere; non enim fiat bonitas moralis cum malitiâ morali simul in eodem actu, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum ostendimus: Ergo est peccatum non solum contra religionem, ratione omissionis sacri quam causat, sed etiam ratione sui contra studiositatem; & consequenter duplicem habet malitiam specie diversam.

134. **R**espondeo distinguendo Antecedens: caret rectitudine præceptâ, nego Antecedens: rectitudine non præceptâ, concedo Antecedens. & nego Consequentiam, quia solum carentia rectitudinis præceptæ peccatum est; præcepto autem studiositatis non mandatur bonitas moralis actus, sed substantia actus simul cum circumstantiis intra propriam materiam debitis: sicut præcepto audiendi sacrum non mandatur moralis bonitas auditionis sacri, sed solum substantia auditionis, cum circumstantiis debitis intra propriam materiam; aliàs qui audiret sacrum ex fine inanis gloriæ, præceptum Ecclesiæ violaret: quod nullus docuit.

135. **V**el secundò respondeo distinguendo Antecedens: studium causans omissionem sacri, caret rectitudine studiositatis, ratione oppositionis cum illa, nego Antecedens: ratione oppositionis indirectæ cum alia virtute, concedo Antecedens. & nego Consequentiam. Itaque ad bonitatem moralem studij requiritur conformitas cum regulis studiositatis directè, & indirectè

negatio difformitatis cum præceptis aliarum virtutum: unde potest studio talis bonitas moralis non convenire, vel ratione contrarietatis cum regulis studiositatis, vel ratione difformitatis cum regulis aliarum virtutum: quando primo modo non convenit, malitia contra studiositatem reperitur in actu studij; quando autem secundo modo, est in tali actu negatio bonitatis moralis virtutis studiositatis, non verò malitia contra hanc virtutem.

137. Dices: Bonitas moralis studiositatis consistit in conformitate cum regula illius: Ergo si studium in illo casu est conforme tali regulæ, gaudet bonitate morali studiositatis; & si non conformatur illi, est malus malitiâ oppositâ tali virtuti.

Respondeo primò, bonitatem moralem petere formalem conformitatem cum regulâ illius: ut autem actus malus non sit, sufficere materialem conformitatem, quia hæc sola præcipitur. Ceterum quando studium influit in omissionem culpabilem, est solum materialiter conforme regulæ studiositatis, & idè nec est bonum bonitate morali studiositatis, nec malum malitiâ illi oppositâ.

Vel secundo respondeo, ad bonitatem moralem studiositatis requiri conformitatem cum regula illius directè, & de connotato negationem difformitatis cum præceptis aliarum virtutum: unde licet voluntas studendi sit in casu allato conformis regulis studiositatis, non gaudet tamen honestate morali illius, quia est difformis regulæ religionis.

§. IV.

Corollaria notatû digna.

138. **E**X dictis intelliges actum qui est causa omittendi, & ipsa omisionem, non solum unum specie, sed etiam numero peccatum moraliter reputari; nisi aliàs actus, qui est causa omittendi, ex sua specie & objecto sit malus; unde in confessione non est necesse explicare actum ex quo causatur omisionem, si ex sua specie & objecto non sit malus, sed sufficit ipsam actûs debiti omisionem declarare.

Patet hoc corollarium: Nam ita se habent actus qui est causa omittendi, & ipsa omisionem, sicut actus interior voluntatis, & actus exterior ab eo causatus, vel sicut imperium, & actus imperatus: Atqui actus interior & exterior non sunt duo numero peccata, sed ex illis unum numero peccatum in genere moris confurgit, quod in interiori incipit, & in exteriori consummatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum visum est: item imperium & actus imperatus, v. g. intentio & electio, moraliter loquendo unum tantum numero peccatum censentur; quia ubi sunt multa propter unum, præsertim in moralibus, non censentur esse nisi unum, ut docet D. Thomas in 2. dist. 42. qu. 1. art. 1. his verbis: *Contingit esse actus plures secundum quod ad genus nature referuntur, qui tamen sunt unum secundum quod in genere moris considerantur; ut patet in eo qui furatur, quia omnes actus ejus qui ad finem furis ordinantur; peccatum sunt, cum mala intentione fiant; qui possunt valde multi esse, & tamen omnes computantur ut unum peccatum; quia non habent rationem peccati, nisi secundum quod per unam voluntatem in unum perversum finem ordinantur.* Ergo actus qui est cau-

A sa omittendi, & ipsa omisionem, unicum numero peccatum moraliter reputantur.

Ex quo inferes, quod licet actus, qui est causa omittendi, materialiter & in esse physico commissio sit, utpote actus realis & positivus; formaliter tamen & in esse moris, seu in ratione peccati, non debet dici commissio, sed omisionem. Ratio est, quia ut jam ostendimus, prædictus actus constituit unum peccatum cum omisionem: Sed peccatum per omisionem constitutum, absolute est peccatum omisionem, & non commissio: Ergo & actus qui est causa omittendi, moraliter & in esse peccati consideratus, non est commissio. Unde si absolute de prædicto actu queratur, an sit omisionem vel commissio? congruè respondebitur esse omisionem, & non omisionem. Si autem inquiratur, quodnam peccatum sit? respondendum est, esse peccatum omisionem, & non commissio.

ARTICVLVS IV.

An omittens ex causa voluntaria, peccet non solum quando apponit causam, sed etiam quando de facto omittit?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & diffusius resolvitur.

SUPPONIMVS tanquam certum, quod omittens actum debitum peccat, cum voluntarie apponit causam omisionem culpabili, etiam si de facto non sequatur omisionem: v. g. ille qui horâ matutinâ somno se tradit, prævidens quod non evigilabit usque ad vesperam, subindeque quod sacrum omittet, peccat cum voluntarie somno se tradit, etsi fortè postea contingat ipsum ab aliquo evigilari, & sacrum non omittere. Nam voluntas expressa omittendi actum debitum verè est peccatum, etiam si de facto non subsequatur omisionem: sicut voluntas furandi, vel occidendi, peccatum est, quamvis de facto nec furtum, nec homicidium sequatur: Ergo pariter voluntas interpretativa aut virtualis omittendi actum debitum, peccatum erit, quamvis non sequatur omisionem de facto. Atqui (sublimo) qui dat causam omisionem culpabili, virtualiter & interpretative vult omisionem: Ergo peccat cum dat causam omisionem culpabili. Unde solum difficultas est, an etiam peccet quando de facto ponitur ipsa omisionem: cum enim interdum non sit tunc sui compos, & careat usu rationis & libertatis, ut patet cum quis instante præcepto audiendi missam, dormit, vel ebrius est; videtur esse incapax peccandi, & ipsa omisionem non videtur posse esse in seipsa formaliter peccatum, sed duntaxat in sua causa, in qua est voluntaria. Ita sentiunt ex antiquis D. Bonaventura, A lensis, Major, Paludanus, & ex Recentioribus Curiel, Vazquez, Granada, & alij. Nihilominus

Dico: Omisionem in somno contingens, verè imputatur ad culpam, tempore quo instat præceptum, & non solum est effectus peccati. Ita communiter docent nostri Thomistæ, quibus subscribunt Suarez, Valentia, Salas, Lorca, & plures alij.

Probatur primò conclusio autoritate divi Thomæ, qui eam pluribus in locis docet, præsertim 2. 2. qu. 79. art. 3. ad 3. his verbis: *Dicunt*

Dist. 7.

art. 1.

138.

139.

140.

141.

142.

143.

144.

145.

146.

147.

148.

149.

150.

151.

152.

153.

154.

155.

156.

157.

158.

159.

160.

161.

162.

163.

164.

165.

166.

167.

168.

169.

170.

171.

172.

173.

174.

175.

quidam quod tunc incipit peccatum omissionis, A
quando aliquis se applicat ad actum illicitum &
impossibilem cum illo actu ad quem tenetur.
Sed hoc non videtur verum: quia dato quod exci-
taretur per violentiam, & iret ad matutinas,
(affert in exemplum aliquem qui sero se inebriavit,
& non potest surgere ad matutinas, ut
debet) non omitteret: unde patet quod procedens
inebriatio non fuit ommissio, sed omissionis causa.
Unde dicendum est, quod ommissio incipit ei imputari
ad culpam, quando fuit tempus operandi,
tamen propter causam precedentem, ex qua ommissio
sequens redditur voluntaria. Quibus verbis
S. Doctor non solum conclusionem nostram expressit,
sed etiam rationem fundamentalem ipsius insinuavit.

Nam ut aliquid sit in se formaliter peccatum, sufficit quod indirecte & in sua causa liberum & voluntarium sit: Sed ommissio facti, contingens in somno, indirecte & in sua causa voluntaria est; cum supponamus omitterentem, quando se somno dedit, illam praevidisse: Ergo illa in se formaliter peccatum est, subindeque omitterens non solum peccat quando apponit causam, sed etiam quando de facto omittit, etsi tunc dormiat, & sui compos non sit. Minor & Consequentia patent: Major autem, in qua est difficultas, variis exemplis declaratur & suadetur. In primis enim pollutio nocturna in somno contingens, licet non sit in se formaliter libera & voluntaria, quia tamen est libera & voluntaria in sua causa, puta in turpi cogitatione, vel in tactu impudico, aut alio consimili actu, peccatum est, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 80. art. 7. Item si quis voluntarie se inebriet, aut somno committat, praevidens quod in ebrietate vel in somno faciet homicidium, non solum peccat quando dat causam, sed etiam quando de facto occidit, quamvis tunc nullam habeat libertatem formalem: quia scilicet talis occisio in sua causa libera & voluntaria est: unde si occidat clericum, manet excommunicatus, ut docent Glossa in cap. Mulieres de sentent. excom. Paludanus in 4. dist. 18. qu. 3. art. 2. Sylvester verbo excommunicatio num. 3. & alij. Similiter si virgo eo animo se inebriet, aut somno committat, ut ebria vel dormiens a viro defloretur, non solum peccat quando se inebriet, vel somno committit, sed etiam in ipsa defloratione; cum per illam amittat irreparabiliter virginitatem, quae extra matrimonium non nisi per peccatum amittitur, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 252. art. 3. & in 4. dist. 33. qu. 3. art. 1. Denique quando aliquis peccat ex ignorantia, actus peccati est solum indirecte voluntarius, & in sua causa, nempe in ignorantia: Ergo ad peccatum sufficit voluntarium indirectum & in causa.

442. Confirmatur: Non plus voluntarij requiritur ad peccandum, quam ad merendum, vel ad valide recipiendum aut conficiendum sacramentum: Sed ad merendum, & ad recipiendum aut conficiendum valide sacramentum, sufficit voluntarium indirectum & in causa: Ergo & ad peccandum. Major patet: Minor probatur quoad primam partem. Martyr in instanti mortis meretur coronam martyrij, aut saltem in eo instanti in quo vulnus lethale recipit, in quo tamen multoties potest esse privatus rationis usu ex inflato vulnere; ex eo autem meretur, quia voluntarie sustinuit sibi vulnus illud infligi: Ergo ad merendum sufficit voluntarium indirectum & in causa. Quoad secundam partem etiam suadetur:

Si aliquis habeat intentionem suscipiendi baptismum, & ea non retractata incidat in amentiam, & sic baptizetur, validum recipiet sacramentum, & vere baptizatus erit. Item Sacerdos, qui animo celebrandi accedit ad altare, & mente distractus, ac sine advertentia, verba consecrationis profert, verè conficit sacramentum, ut communiter docent Theologi; & nihilominus illa prolatio non est formaliter libera in se, sed tantum virtualiter vel in causa, quia libertas formalis nequit esse sine formali advertentia: Ergo ad valide recipiendum vel conficiendum sacramentum, sufficit voluntarium indirectum & in causa.

143. Probatur secundo conclusio ex duplici absurdo & inconvenienti, quod sequitur ex adversa sententia. In primis enim si omittere sacrum tempore somni ex causa voluntaria, non esset in se formaliter peccatum, sed duntaxat peccati effectus, non esset etiam peccatum velle sic omittere, & talem omissionem desiderare: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, Sequela Majoris probatur. Effectus peccati, qui in seipsis peccata non sunt, sed tantum in sua causa, licite possunt desiderari; licet enim mulieri, quae per adulterium concepit, desiderare partum, quamvis sit effectus peccati adulterij, & peccatum in illo. Item licet ei qui contra Ecclesiae praeceptum comedit carnes feria sexta, desiderare nutriri ex illis & augeri, quamvis huiusmodi nutriri & augmentatio sint effectus comestionis peccaminosae: Ergo si ommissio facti, tempore somni ex causa voluntaria contingens, non sit in se formaliter peccatum, sed tantum effectus peccati, licite desiderari poterit.

144. Deinde si talis ommissio non esset in se formaliter peccatum, sed tantum in sua causa, non esset necessarium illam in confessione explicare, sed sufficeret exprimere causam ex qua secuta est: At hoc dici nequit, cum sit contra communem usum & poenitentium timoratae conscientiae, & prudentium Confessariorum, qui de huiusmodi omissionibus externis, post manifestationem affectuum, solent interrogare poenitentes: Ergo &c.

145. Probatur tertio conclusio: Si esset lata excommunicatio adversus eos qui non audiunt missam in die festo, nullus eam incurreret propter solam volitionem non audiendi, nec propter solam causae appositionem, sed tantum quia tempore quo obligat praeceptum, non poneret actum debitum, seu non audiret sacrum: Ergo cum excommunicatio incurrat propter peccatum completum, consummatum, & perfectum, tunc esset formaliter & complete peccatum omissionis, non verò quando voluntarie poneretur causa illius.

146. Denique suaderi potest conclusio: Iste actus, Volo omittere sacrum in die festo, cum fuero somno aut ebrietate correptus, malus & peccaminosus est: Ergo & ipsa ommissio facti, in somno aut ebrietate voluntaria contingens, peccaminosa erit. Antecedens est certum: Consequentia verò probatur. Bonitas & malitia actus voluntatis, dependet ex objecto, seu ex re volita; unde repugnat aliquem actum voluntatis habere malitiam, nisi res, directe vel interpretative volita, mala sit: Sed objectum huius actus, Volo omittere sacrum in die festo, cum fuero somno aut ebrietate correptus, est ipsa ommissio facti, in somno aut ebrietate voluntaria contingens: Ergo

Ergo si talis actus sit malus & peccaminosus, A ipsa quoque omisso sacri in somno aut ebrietate voluntaria contingens, mala & peccaminosa erit, subindeque peccatum, & non solum peccati effectus

s. II.

Solvuntur objectiones.

147. **O**BJICIES primò: De ratione actualis peccati est libertas actualis: At omisso in somno eveniens, non est actualiter libera: Ergo nec actuale peccatum. Major videtur certa: quia peccatum eatenus est peccatum, quatenus est voluntarium & liberum: Ergo nequit esse actuale peccatum sine libertate actuali. Minor autem probatur multipliciter. Primò, illud est actualiter liberum, quod est actu in hominis potestate quoad esse & non esse: At omisso in somno non sic subjacet hominis potestati: Ergo non est actu libera. Secundò, Absque actuali iudicio rationis non stat actualis libertas: At in somno non est actu iudicium rationis: Ergo nec est libertas actualis. Tertio, Libertas non convenit intrinsicè omissioni exteriori, sed extrinsicè per denominationem ab actu interiori voluntatis intrinsicè libero: At in somno nullus existit actus voluntatis interior, intrinsicè liber: Ergo nec omisso exterior esse potest actu libera per denominationem extrinsecam.

148. Respondeo distinguendo Majorem: de ratione actualis peccati est libertas actualis, in se vel in causa, concedo Majorem: in se semper, nego Majorem: ut enim in prima probatione conclusionis ostendimus, & variis exemplis declaravimus, ut aliquid sit formaliter & actualiter peccatum, sufficit quod indirectè & in sua causa voluntarium sit & liberum. Similiter distinguo Minorem: omisso in somno eveniens non est actualiter libera, in se, concedo Minorem: in sua causa, nego Minorem. Ad cujus primam probationem, quatenus distinctioni traditè obstatere potest, respondeo veram esse Majorem de actu libero in se, falsam autem de libero solum in causa; ad hoc enim sufficit fuisse in hominis potestate ponere & non ponere causam, etsi causà semel positã non subit ejus potestati quoad esse & non esse: cum enim hæc impotentia ex causa homini libera & voluntaria oriatur, obstatere nequit actualiter libero in causa, etsi obstat actualiter libero in se.

Ad secundam probationem distinguo Majorem: absque actuali iudicio rationis non stat actualis libertas, in se, concedo Majorem: actualis libertas in causa, & per denominationem ab illa, nego Majorem; ad hunc enim modum libertatis sufficit præcessisse iudicium indifferens ad liberam volitionem causa: & concessa Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris.

Ad tertiam concessa Majori, distinguo Minorem: in somno nullus existit actus interior voluntatis, existentia physicã, concedo Minorem: existentia morali, nego Minorem, & Consequentiam. Nam licet actus voluntatis, quo fuit volita causa omissionis, non existat physicè in somno, existit tamen moraliter, quatenus prius extitit, & retractatus non est, & ab illo sic existente denominatur omisso peccaminosa & libera per denominationem extrinsecam.

149. Instabis: Ex hac doctrina & solutione sequitur omissionem contingentem in somno, solum

Tom. III.

esse peccaminosam in causa, non verò in seipsa: Sed hoc non est dicendum, aliàs incidemus in sententiam quam impugnamus, cum Adversarij non negent talem omissionem esse peccatum in causa, sed tantum in se ipsa: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Eatenus aliquid est peccatum, quatenus est voluntarium: Ergo si omisso contingens in somno non sit voluntaria in se, sed in sua causa, non erit peccaminosa in se, sed tantum in causa.

Respondeo distinguendo sequelam Majoris pro secunda parte: sequitur esse peccaminosam solum in causa, non verò in seipsa, à se, concedo sequelam: non verò in seipsa, à causa dominante, nego sequelam Majoris; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Magnum igitur inter nostram & Adversariorum sententiam discrimen intercedit: Adversarij enim taliter docent omissionem esse peccaminosam in causa, quòd denominatio peccati sistat in causa, nec transeat à causa ad omissionem in se, secundum quod à statu intra causam distinguitur: nos verò non ita, sed dicimus denominationem peccati non sistere in causa, sed transire ad omissionem in se, hoc est quatenus à causa distinguitur; non ita quod ipsi in se conveniat malitia à se, sed quod ipsi conveniat malitia in se, dependenter à causa, in qua libera & voluntaria est.

Objicies secundò, & simul instabis contra præcedentem doctrinam: Non minor libertas requiritur ad peccandum, & demerendum, quàm ad merendum: Sed ad merendum non sufficit libertas in causa; aliàs posset dormiens, per actum quem ex causa voluntaria exercet, in somnis mereri: Ergo neque hujusmodi libertas sufficit ad peccandum.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam etiam ad meritum sufficit libertas virtualis & in causa, si detur respectu actus boni: David enim dum actu vulneravit lapide Philisthæum, actu meruit, etiam si infixio illius vulneris non fuerit ei libera in se ipsa, sed tantum in sua causa, nempe in emissione lapidis; semel namque jacto lapide, non amplius fuit in potestate ejus Philisthæum non vulnerare. Eodem modo si quis dormiens exerceat ex causa voluntaria actum circa bonum objectum, nullã circumstantiã viciatum, & qui in vigilia fuerit per se intentus, satis probabile est posse talem actum denominari bonum & meritorium extrinsicè à bonitate & merito ipsius causæ, ut insinuat S. Thomas qu. 28. de veritate art. 3. ad 7. Si quis etiam se traderet somno, cum voluntate patiendi martyrium, & postea durante somno in odium fidei occideretur, tunc mereretur coronam martyrij, quia intentio illa moriendi pro Christo, moraliter tunc perseveraret, neque per somnum inerrumperetur.

Objicies tertio: Si ebrius aut dormiens ratione actus præcedentis possit in somno & ebrietate peccato commissionis aut omissionis peccare, poterit etiam sacerdos ebrius aut dormiens conficere sacramentum, si ante somnum aut ebrietatem habuerit intentionem consecrandi, & faciendi quod facit Ecclesia: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela probatur: Non minor requiritur libertas ad peccandum, quàm ad conficiendum sacramentum: Ergo si libertas in causa sufficiat ad peccandum, sufficiet etiam ad validè consecrandum:

D d d

- Sed verba consecrationis in somno prolata, sunt libera in causa, si ante somnum præcessit intentio consecrandi; cum illa in somno moraliter perseveret, & per illum non interrumpatur moraliter, ut ex supra dictis patet: Ergo &c.
154. Respondet Suarez tomo 3. in 3. p. disp. 13. sect. 3. concl. 1. negando sequelam: quia (inquit) actio conficiens sacramentum debet esse humana: prolatio autem verborum, à sacerdote ebrio aut dormiente procedens, non est actio humana, quamvis intentio ea proferendi somnum aut ebrietatem præcesserit; & idè verum sacramentum non potest conficere.
155. Sed hic Author non loquitur consequenter ad sua principia: Primò quia hic nobisileum fatetur, quod quamvis homo in somno aut ebrietate rationis compos non sit, potest tamen actionem exteriorem peccaminosam efficere, & consequenter humanam, ab interiori actu ante somnum aut ebrietatem habito, & in somno aut ebrietate moraliter perseverante, imperatam: Ergo prolatio verborum, ab ebrio aut dormiente facta, non idè validum sacramentum non conficit, quia actio humana non sit, nec ab intentione præcedente ut effectus procedat.
156. Secundò, quia tomo 2. de religione lib. 1. de honestate voti cap. 10. docet quod verba promissiva in somno aut ebrietate prolata, verum votum & obligationem inducunt, si ante somnum aut ebrietatem voluntas se illis verbis obligandi præcesserit: Sed ut promissio obligatoria sit, debet esse actio humana, & ab intentione obligationis inducendæ procedere: Ergo promissio exterior, facta in somno aut ebrietate, est actio humana, & moraliter procedit à voluntate somnum antecedente; & consequenter prolatio verborum sacramentalium, facta in somno aut ebrietate, humana actio esse potest, & ab intentione conficiendi sacramentum, quæ somnum antecessit, moraliter procedere.
157. Ratio ergo cur verba à sacerdote ebrio aut dormiente prolata, non possint verum sacramentum conficere, etsi ante somnum aut ebrietatem intentionem illud conficiendi habuerit, ex voluntate Christi petenda est, qui licet prolationem verborum voluntariam solum in causa, ad dignitatem sacramenti elevare potuerit, id tamen noluit: tum ob reverentiam debitam sacramentis: tum etiam quia oportuit sacramenta confici à ministro, cum morali certitudine materiæ debitæ; in somno autem aut in ebrietate talis certitudo esse nequit: quamvis enim ante somnum, panem, & vinum pro conficiendo Eucharistiæ sacramento prope se relinqueret, postea in somno existens, aliam posset materiam applicare, & verba supra illam proferre. Ob hæc ergo & alia inconvenientia, etsi verborum prolatio, à dormiente aut ebrio facta, actio humana esse possit, subindeque ad sacramentum sufficere, de facto tamen ad hoc à Christo instituta & elevata non fuit.
158. Addunt Salmanticenses hæc disput. 5. dubio 6. §. 5. sacramenta ex parte formæ consistere in verbis, quæ formaliter sint verba humana: illa verò quæ dormiens, ebrius, vel amens proferunt, non esse verba formaliter, defectu actualis significationis, sed duntaxat materialiter, sicut verba prolata à pica, vel à pstraco, & idè non posse sacramentum conficere. Ex quibus patet solutio argumenti propositi: Respondetur enim negando sequelam Majoris. Ad cuius probationem dicendum est, non idè verba à dormiente aut ebrio prolata, non posse sacramentum conficere, quòd sufficientem libertatem habere nequeant, sed quia vel à Christo instituta & elevata non sunt; vel quia defectu actualis significationis, non sunt formaliter verba, sed tantum materialiter.
- Objicies quartò: Sequitur ex nostra sententia posse hominem justificari aut justum esse eodem temporis momento, quo peccat mortaliter exteriori omissione: Sed hoc videtur absurdum: Ergo &c. Sequela probatur: Ille qui voluntariè dedit causam omissioni culpabili, potest pœnitere eo tempore quo sequitur præcepti omisso; vel paulò ante, subindeque per pœnitentiàm justificari: Ergo si tunc peccet mortaliter peccato omissionis, eodem temporis momento poterit esse justus, & peccare mortaliter, subindeque simul in gratia & in peccato existere.
- Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cuius probationem dicendum, illum, qui voluntariè dedit causam omissioni culpabili, non peccare peccato omissionis, si eo tempore quo sequitur præcepti omisso, vel paulò ante, de causa omissioni culpabili data ipsum pœnituerit: quia retractatà per pœnitentiàm causà effectus peccaminosi, & ejus voluntate, talis effectus, dum postea sequitur, non est voluntarius, sed potius involuntarius, ratione retractationis, & sic non est peccatum.
- Dices cum Vazquez: Demus hominem illum sine pœnitentià obdormire, & in ipso somno antequam omisso peccaminosa sequatur, Deum illi gratiam infundere, & postea prædictam omissionem sequi; in hoc saltem casu sequitur hominem illum justificari, aut esse justum, eodem temporis momento quo peccat mortaliter exteriori omissione; cum in tali casu causam quam voluntariè dedit omissioni culpabili, per pœnitentiàm non retractaverit.
- Sed negatur sequela. Ad cuius probationem responderetur ipsam gratiæ infusionem, quæ fieret in somnis, fore tunc virtualem retractationem præcedentis voluntatis peccaminosa, quæ homo dedit causam omissioni culpabili, & idè etiam in tali casu omissionem, secutum reddi ex vi hujus virtualis retractationis involuntariam, & per consequens non esse peccatum.
- Ex dictis in hoc articulo intelliges, quod licet culpa omissionis incipiat imputari eo tempore quo quis liberè dat causam omissioni, completè tamen & perfectè non imputatur, nisi eo tempore, quo instat præceptum operandi, & omittitur actus debitus: sicut licet ille qui vult occidere aut mœchari, statim in corde suo incipiat esse homicida aut mœchus, juxta illud Christi Matth. 5. *Qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, jam mœchatus est eam in corde suo*, completè tamen & perfectè non censetur esse homicida, vel adulter, donec re ipsa furtum vel adulterium commiserit. Unde aliqui dicunt, quod quando voluntariè ponitur causa omissionis culpabilis, est peccatum omissionis quoad affectum; cum verò instante obligatione præcepti affirmativi omittitur actus debitus, tunc est peccatum omissionis quoad effectum. Ex quo facile intelliges quid velit divus Thomas loco in prima probatione conclusionis adducto, dum negat peccatum omissionis incipere, quando aliquis se applicat ad actum illicitum, & impossibili-

bilem cum illo ad quem tenetur: nam ibi non loquitur de peccato omissionis in affectu, sed in effectu, & de illo asserit non incipere nisi quando ommissio actualiter ponitur; cum quo tamen stat quod incipiat in affectu formali aut interpretativo, quando aliquis se applicat ad actum impossibilem cum illo ad quem tenetur; & hoc satis insinuat ibidem, dum ait, quod ommissio incipit imputari ad culpam quando est tempus operandi, propter causam tamen precedentem, ex qua ommissio sequens redditur voluntaria: si enim ex antecedenti volitione ommissio est voluntaria, ex eadem etiam est culpabilis.

164. Si autem quæras, quas omissiones velit quis implicite & virtualiter, quando vult apponere causam? Responderetur eas tantum velle cenferi, quas in tali causa prævidere & præcavere poterat. Unde quamvis quis suâ culpâ excommunicetur, aut mittatur in carcerem, vel capiat ab infidelibus, aut incidat in infirmitatem, non est censendus velle omissionem audiendi sacrum, quæ inde sequitur, & postea peccare non audiendo: licet enim causa talis omissionis fuerint voluntaria, homo tamen moraliter non poterat, nec tenebatur eam in talibus causis prævidere, & præcavere, cum hoc prudentiam hominis superet. Si quis tamen die festo, quando debet sacrum audire, vellet ludere, vel dormire, aut sese inebriare, implicite & virtualiter vellet omissionem sacri, quia eam in his causis poterat & tenebatur prævidere, ac præcavere: & idem est de omissione recitandi horas canonicas, quando clericus projicit breviarium in mare.

ARTICVLVS V.

Utrum peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris?

165. CERTVM & indubitatum est, commissionem & omissionem, in esse physico consideratas, specie & plusquam specie inter se differre: habent enim se in hoc genere sicut affirmatio & negatio, & sicut ens & non ens, inter quæ nulla datur convenientia. Sed quia ea quæ sunt maxime diversa in esse naturæ, secundum esse moris possunt ad eandem speciem pertinere; sicut ad eandem speciem homicidij pertinet jugulatio, lapidatio, & perforatio; quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ, ut ait S. Doctor hic quæst. 72. art. 6. idem quærent Theologi utrum peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris? v. g. an si medicus, cui incumbit ex officio cura infirmi, medicinas ei necessarias ex proposito omittat propinando ut moriatur, & ex proposito occidat propinando noxias, utrumque sit ejusdem speciei in esse moris, & pro eodem peccato homicidij reputetur? Negant Curiel, Zumel, Vazquez, Philippus à S. Trinitate, & quidam alij Recentiores: Affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, Aluarez, Martinez, Marcus à Serra, Salmanticenses, & alij. Cum quibus

166. Dico, peccata commissionis & omissionis esse ejusdem speciei in genere moris, si ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant. Hæc est procul dubio mens S. Thomæ loco citato ubi

Tom. III.

A ait: *Si loquamur de specie peccati omissionis & commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motivo procedunt: avarus enim ad congregandam pecuniam & rapit, & non dat ea quæ dare debet; & similiter gulosus ad satisfaciendum gula, & superflua comedit, & jejunia debita pretermittit.*

Idem colligitur ex illo percelebri Ambrosij effato, si non pavisti (nempe esurientem cum id facere tenebatur) occidisti: his enim verbis S. Doctor non obscure declarat esse ejusdem rationis & malitiæ, omittere dare cibum egeno extreme indigenti, ac ipsum occidere, & utrumque ad speciem homicidij pertinere.

B Probatur etiam conclusio ratione quam S. Thomas loco citato insinuat. Actus humani & peccata habent speciem ex fine, ut patet ex art. 3. ejusdem quæst. & supra quæst. 18. art. 4. Ergo si ommissio & commissio ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant, erunt ejusdem speciei in esse moris. Unde cum duplex sit finis, operis scilicet & operantis; & bonitas, vel malitia, sumpta ex fine operis, sit actui morali essentialis; quando commissio & ommissio ordinantur ad eundem finem operantis, ejusdem speciei accidentalis sunt, licet specie essentiali in ratione peccati distinguantur; ut patet si quis omissionem audiendi sacrum, & commissionem furti ordinet ad mæchiam, vel homicidium: quando autem ad eundem finem operis ordinantur, ejusdem sunt speciei essentialis in ratione peccati, & in genere moris, ut contingit quando commissio & ommissio ad idem vitium secundum speciem spectant.

C Potest adhuc suaderi conclusio alia ratione defumpta ex eodem S. Doctore 2. 2. quæst. 79. art. 1. quæ potest sub hac forma proponi. Ita proportionaliter se habent in genere mali facere malum, & omittere bonum ex eodem motivo, puta furari, & non restituere, sicut in genere boni se habent facere bonum, & omittere ex eodem motivo oppositum malum: At hæc duo non constituunt distinctas moraliter species: Ergo neque illa debent eas constituere. Major constat ex paritate rationis. Minor verò probatur ex doctrina D. Thomæ loco citato. Facere bonum & omittere malum, sunt partes integrantes ejusdem justitiæ, juxta illud Psal. 33. *Diverte à malo, & fac bonum: Quorum utrumque* (ait sanctus Doctor) *requiritur ad perfectum actum justitiæ: Sed partes integrales alicujus totius, quatenus tales sunt, non constituunt diversas species, sed spectant ad unam & eandem: sicut partes integrales domus, quatenus in genere artificiali sunt, pertinent ad eandem speciem artefacti; & partes integrales pœnitentiæ, ut contritio, confessio, & satisfactio, ad eandem speciem sacramenti: Ergo facere bonum, & omittere malum, non constituunt diversas moraliter species, sed ad unam & eandem virtutis speciem pertinent.*

Hæc ratio confirmari & illustrari potest exemplo motus physici, quod à Salmanticensibus adducitur. Etenim adæquata ratio istius motus duo includit, videlicet recessum seu fugam à termino à quo, & accessum ac prosecutionem termini ad quem; & licet in hoc involvantur duæ mutationes, una ab esse ad non esse, & alia à non esse ad esse, non tamen constituunt duas species motus, sed spectant ad unam & eandem, quæ incipit in recessu à termino à quo, & con-

Ddd ij

sumatur ac completur in accessu & consecutione termini ad quem; atque ita utramque mutationem ad sui plenam rationem requirit, & ex utraque tanquam ex partibus integralibus coalescit. Ita similiter in moralibus, tam respectu virtutis, quam respectu peccati, philosophandum est: nam utrumque dicitur motum à contrario in contrarium sub eadem proportionali ratione; peccatum enim dicitur motum à bono ad oppositum malum, virtus verò à malo ad contrarium bonum; unde utriusque specifica ratio, si adæquate sumatur, pertingere debet à suo termino à quo, usque ad proprium terminum ad quem, totumque processum, qui est ab uno in alium terminum, debet includere: Cum ergo mali prosecutio fiat per peccatum commissionis, & recessus à bono debito per peccatum omissionis; consequens est, ut si utrumque hoc peccatum ex eodem motivo, ac proinde in ordine ad idem specificativum procedat, utriusque malitia ad eandem speciem moraliter pertineat, & unicum morale processum constituat, in quo omisso seu fuga boni se habeat per modum termini à quo, & inchoativè, & commissio mali per modum termini ad quem, & formaliter ac completivè; prius enim est bonum deserere, & deinde oppositum malum perpetrare.

Ex quo intelliges, peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, non dici peccata ejusdem speciei in esse moris, ex eo quod sint partes subjectivæ unicam speciem contrahentes (sicut duo individua ejusdem speciei, puta homo albus & homo niger, conveniunt in specifica ratione hominis, hæcque de quolibet eorum integrè prædicatur, quamvis distinguantur inter se accidentaliter ratione alibi & nigri) sed quia se habent ut partes integrales, ex quibus unica in esse moris species peccati integratur, & coalescit, sicut ex partibus integralibus penitentia unicum sacramentum constituitur.

170. Contra hæc conclusionem in primis obijciunt Curiel & Vazquez hoc vulgare argumentum. Privatio & forma positiva ubicumque sint debent distingui plusquam specificè, imò nec analogicè possunt convenire in aliquo prædicato reali, cum enti & non enti nihil possit esse commune: Ergo cum malitia peccati commissionis sit forma positiva, omisso verò sit privatio, in nullo poterunt convenire, nec proinde esse ejusdem speciei.

171. Sed hoc argumentum probat quidem peccata commissionis & omissionis, logicè vel metaphysicè loquendo, nunquam esse ejusdem speciei, imò neque ejusdem generis, cum positivum & privativum, in quocumque genere sint, logicè loquendo in nullo conveniant, sed differant sicut esse & non esse, & sicut affirmatio & negatio, inter quæ nulla datur univocatio aut convenientia: non tamen convincit peccata commissionis & omissionis non posse dici unius speciei moraliter; quia ad hoc non requiritur quod in aliquo prædicato superiori univocè conveniant, sed sufficit quod per modum partium quasi integralium, unam totalem speciem moraliter constituent, ut jam declaravimus.

172. Obijciunt secundo: Si peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia essent ejusdem speciei, non necesse esset utrumque seorsim in confessione explicare, sed sufficeret quod penitens diceret se peccasse peccato talis speciei: Sed hoc videtur falsum: Ergo & il-

173. lud. Minor videtur certa: Sequela autem Majoris probatur. In confessione sufficit aperire numerum & species peccatorum, nec necesse est (juxta probabilem sententiam) explicare circumstantias quæ non mutant speciem: Ergo si commissio & omisso, quando ex eodem motivo procedunt, non variant speciem peccati, sed unicum in esse moris peccatum constituent, non erit necesse explicare illas in confessione.

Huic argumento respondent Aravio, Montezino, & alij Recentiores, admittendo sequelam, supposito quod prædicta peccata procedant ex eodem motivo, & supposita probabilitate illius sententiæ, quæ dicit circumstantias non variantes speciem non esse necessariò in confessione detegendas. Sed hæc responsio non videtur tuta: si quis enim eo tempore quo urget præceptum charitatis, ejus actum omitteret, & ex eodem motivo Deum odio haberet, nequaquam confessioni satisfaceret, dicendo se peccasse semel aut bis contra præceptum charitatis, sed teneatur explicare, an id fecisset per actum odij, vel per solam omissionem amoris debiti. Unde melius responderetur, negando sequelam: licet enim, juxta probabilem sententiam, circumstantia intra eandem speciem aggravantes non debeant necessariò in confessione explicari, bene tamen ea quæ non omnino se habent per modum circumstantiæ, sed spectant ad ipsam substantiam speciei peccati, ut partes eam integrantes; unde cum peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia, se habeant ut partes integrales, ex quibus unica in esse moris peccati species constituitur, ut supra ostensum est, debent necessariò seorsim in confessione declarari.

174. Ex dictis in hac disputatione intelliges, peccatum ab Augustino lib. 22. contra Faustum cap. 27. sic rectè describi: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei æternam.* Cum enim in peccato duo sint, nimirum actus humanus, qui est quasi materiale illius, & malitia, quæ est ejus formale, primum explicatur per *ly dictum, factum, vel concupitum*; quod complectitur omne peccatum; siquidem peccatum ad quædè dividitur in peccatum cordis, oris, & operis: secundum verò significatur per illa verba, *contra legem Dei æternam.* Licet enim peccatum immediatè contrarietur rationi, & legi naturali aut positivæ; quia tamen recta ratio, & leges omnes à lege æterna, quæ est divina ratio & sapientia, ut radij à sole, & rivuli à fonte promanant, juxta illud Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* peccatum dicitur potius contrarium legi æternæ, quam rectæ rationi, aut legi naturali vel positivæ.

Docet autem sanctus Thomas hic quæst. 71. art. 6. ad 1. quod hæc definitio potest etiam comprehendere peccatum omissionis, illicque accommodari: quod facies, si pro eodem in hac definitione accipias dictum & non dictum, factum & non factum, concupitum & non concupitum, prout ista omnia dicunt carentiam actus in subiecto debito. *Afirmatio enim & negatio* (inquit sanctus Doctor) *reducuntur ad idem genus; sicut in divinis genitum & ingenitum ad relationem. ut Augustinus dicit in 5. de Trinitate, & idèd pro eodem est accipiendum dictum non dictum, factum & non factum.*

DISPUTATIO IV.

De comparatione peccatorum adinvicem.

Ad questionem 73. Divi Thomæ.

EXPLICATA peccatorum diversitate, oportet ea comparare adinvicem, & tria breviter hîc discutere: Primum, utrum omnia peccata sint inter se connexa? Secundum, an omnia sint æqualia? Tertium, si æqualia non sint, unde petatur eorum inæqualitas?

ARTICVLVS PRIMVS.

Vtrum omnia peccata sint connexa?

FACILIS est hujus quæstionis resolutio: unde breviter eam expediemus, & quæ docet S. Doctor hîc art. 1. exponemus.

Dico igitur, peccata non esse inter se connexa.

F Colligitur ex Scriptura 3. Regum 15. ubi dicitur quod David non declinavit ab omnibus quæ præceperat ei Dominus, *excepto sermone Vriæ*, id est adulterio & homicidio, quod commisit cognoscendo Bersabeam, & occidendo Uriam.

Suadetur etiam ratione D. Thomæ, desumptâ ex differentia quæ est inter eum qui peccat, & eum qui secundum virtutem operatur: Intentio enim ejus qui agit secundum virtutem, tendit ad unum, scilicet ad id quod est conformis regulæ rationis, quam præscribit prudentia, ac proinde omnes virtutes in prudentia connectuntur, ut ostendimus in tractatu de virtutibus: intentio verò peccantis non tendit ad idem, sed ad diversa, nullam habentia connexionem; quia intentio peccantis non est recedere à ratione (hoc siquidem non est per se intentum ab operante) sed tendere in bona appetibilia, à quibus vitia & peccata fortiuntur speciem; quæ bona nedom sunt diversa, sed etiam quandoque inter se contraria: Ergo vitia & peccata non sunt inter se connexa, sed disparata; & aliquando inter se opposita, ut avaritia & prodigalitas: unde ut notat D. Augustinus epist. 29. aliquando vitium vitio tollitur, ut amore laudis aut voluptatis, amor pecuniæ.

Adverte tamen, non negari in hac conclusione, plura peccata habere inter se connexionem: sæpe enim unum disponit ad aliud, & aliquo modo illud causat; sicut ex superbia nascitur invidia, ex gula scurrilitas, immunditia, hebetudo mentis; ex luxuria cæcitas mentis, inconsideratio, præcipitatio, & alia quæ enumerat D. Gregorius homil. 13. in Ezechiel. & denique ex inani gloria oritur jactantia, hypocrisis, contentio, pertinacia, discordia, & alia quæ recenset D. Thomas 2. 2. qu. 152. ar. 5. Quare non aliud intendimus in conclusione, quam cum D. Thoma assignare discrimen inter virtutes, & vitia ac peccata, consistens in eo quod omnes virtutes habent inter se necessariam connexionem; secus verò omnia vitia & peccata, eum nonnulla sint inter se opposita.

A Dices primò: Sicut omnes virtutes conveniunt in uno principio, quod est amor Dei (utpote qui Hierusalem cælestem ædificat) ita omnia vitia & peccata conveniunt in eodem principio, nimirum amore sui, qui ex D. Augustino lib. 4. de civit. cap. 28. ædificat civitatem Babylonis: Ergo sicut omnes virtutes connectuntur, ita & omnia vitia & peccata.

Respondeo cum D. Thoma hîc art. 1. ad 3. *Quod amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis à multis ducit in unum: & idè virtutes, quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat, appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia & diversa; & idè vitia & peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.* Adde quod amor Dei adhuc unit affectum hominis in eo quod dicitur à prudentia, & sic in prudentia virtutes omnes connectit: quod non habet amor proprius respectu peccatorum & vitiorum.

Instabis: Idè omnes virtutes sunt connexæ, quia una non potest suum actum, perfectè saltem, exercere sine aliarum consortio: Sed pariter unum vitium non potest perfectè suum actum exequi sine consortio aliorum; nullus enim potest v. g. esse perfectè luxuriosus, nisi sit prodigus, aliàs amore pecuniæ à luxuria retrahetur: Ergo vitia sunt inter se connexa.

Respondeo nos jam dixisse, aliqua vitia & peccata esse connexa inter se, sed non omnia, sicut connexæ sunt omnes virtutes; quamvis enim luxuria nequeat esse in suo statu plenissimo sine prodigalitate, ob rationem assignatam, bene tamen sine avaritia, imò cum illa non potest plenè reperiri.

Dices secundò: Jacobi 2. dicitur, *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus*: Sed esse reum omnium mandatorum legis, idem videtur esse ac habere simul omnia peccata contra omnia legis præcepta: Ergo quicumque peccat in uno, omnibus peccatis subjicitur.

Respondeo hæc verba D. Jacobi diversimodè à SS. Patribus intelligi & explicari. In primis enim juxta D. Thomam hîc artic. 1. ad 1. *Qui peccat in uno factus est omnium reus*, quantum ad aversionem & reatum pœnæ æternæ, in quibus omnia peccata mortalia conveniunt; quicumque enim in uno peccat mortaliter, verè à Deo avertitur, & incurrit pœnam æternam, licet omnia alia mandata observet. Secundò *factus est omnium reus*, quia per quodlibet peccatum mortale destruitur charitas, in quo tota lex omnisque virtus aliquo modo eminenter continetur, ut explicat Augustinus in Epistola ad Hieronymum. Tertio *factus est omnium reus* per ingratitude, per quam redeunt aliquo modo omnia peccata præcedentia, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 88. art. 1. Quarto *factus est omnium reus*, quia perdit aut suspendit meritum præcedentium bonorum operum, ac impedit subsequenda opera meritoria, æquè bene ac si haberet omnia peccata.



ARTICVLVS II.

Vtrum omnia peccata sint paria?

9. **S**INGVLARE Stoicorum paradoxum fuit, peccata omnia esse paria, omne delictum, scelus esse nefarium; nec minus delinquere eum, qui gallum gallinaceum, cum opus non fuerit, quam qui patrem suffocaverit; aut qui mendacium dixerit, quam qui adulterium aut sacrilegium commiserit.

Fundamentum hujus erroris fuit, ut notat D. Thomas hic art. 2. quia Stoici considerabant peccatum ex parte aversionis tantum, prout nimirum est recessus à ratione, sive ut dicit privationem rectitudinis rationis; unde existimantes nullam privationem posse suscipere magis & minus, posuerunt omnia peccata esse æqualia.

10. **H**oc fundamentum convellit S. Doctor, notando duplex esse privationis genus: est enim quædam pura & simplex privatio, quæ consistit quasi in facto seu in corrupto esse, sicut mors est privatio vitæ, & tenebræ privatio lucis; & hujusmodi privatio non suscipit magis aut minus, quia nihil relinquit de habitu opposito; non enim minus mortuus est aliquis primo aut secundo die, quam post annum, cum jam corpus est resolutum; & similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit òpera pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Alia est privatio, non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito, quæ magis consistit in corrupti, quam in corrupto esse; sicut ægritudo, quæ ita privat debitam commensurationem humorum, ut tamen ejus aliquid in subiecto remaneat; & talis privatio suscipit magis aut minus, in quantum magis aut minus tollit de commensuratione humorum. Cum ergo peccatum (esto de formali dicat privationem, ut Stoici assererent) non sit de primo genere privationum, sed de secundo; (ita enim priuat debitam commensurationem rationis, ut non totaliter ordinem rationis tollat) ex eo quod sit privatio, non rectè negatur inæqualitas inter peccata.

11. **D**ices cum Vazque, cui hæc ratio D. Thomæ displicet: Nullus est gradus bonitatis moralis aut rectitudinis in actu peccati: Ergo dicit privationem in facto seu corrupto esse, subindeque non potest suscipere magis aut minus. Consequentia patet ex dictis: Antecedens probatur. Si in actu peccati aliquis gradus bonitatis moralis remaneret, talis actus esset simul bonus & malus moraliter: Sed hoc dici nequit, ut contra Caietanum in tractatu de moralitate actuum humanorum fusè ostendimus: Ergo in actu peccati nullus remanet gradus bonitatis moralis aut rectitudinis.

Disp. 4.
art. 1.

12.

Respondeo quod ut peccatum dicatur privatio in fieri, non oportet quod aliquid bonitatis formalis remaneat in actu peccaminoso, sed sufficit quod rectitudinem radicalem seu aptitudinalem totaliter non corrumpat; ut patet exemplo ægritudinis, quod adducit D. Thomas; infirmitas enim, quamvis totam destruat sanitatem, & nihil ejus in parte infirma relinquat, nihilominus quia relinquit vitam, quæ est radix sanitatis, dicitur privatio in fieri seu corrumpi.

A Cum ergo pariter peccatum, licet diminuat naturalem inclinationem ad bonum honestum (in qua rectitudo radicalis & aptitudinalis voluntatis consistit) eam tamen totaliter non tollat seu destruat, ut docet S. Thomas infra qu. 65. artic. 2. & quæst. 2. de malo art. 11. potest dici privatio rectitudinis seu bonitatis in fieri. Quod autem hæc solutio & interpretatio menti S. Doctoris conformis sit, patet ex eo quod concludit, quod si privatio quam importat peccatum, removeret totam rectitudinem, peccatum destrueret seipsum, quia non remaneret substantia actus, & affectio agentis: hoc enim non sequeretur, etsi à subiecto removeret omnem rectitudinem & bonitatem formalem, sed solum si omnem rectitudinem radicalem, & aptitudinalem tolleret, quia hæc, ut diximus, consistit in naturali inclinatione ad bonum honestum, quæ non potest totaliter destrui seu extingui, nisi ipsa natura rationalis penitus destruat, ut docet idem sanctus Doctor locis citatis.

Dices: D. Thomas de ea privatione in præfenti loquitur, in qua juxta Stoicorum opinionem peccatum actuale pro formali consistit: At hæc non est privatio solius rectitudinis radicalis voluntatis, sed etiam formalis & actualis, ut defendunt ferè omnes qui opinionem illam tuerent: Ergo D. Thomas non solum de prima, sed etiam de secunda privatione loquitur.

Respondeo concedendo totum: non negamus enim D. Thomam de utraque privatione loqui, sed solum contendimus ipsum ex prima inferre secundam, & probare istam esse tantum privationem in fieri seu corrumpi, non verò in facto seu corrupto esse; quia illa quæ est ejus radix & origo, omnem rectitudinem radicalem & aptitudinalem voluntatis non removeret: quæ illatio legitima est, ut patet exemplo ægritudinis, quod D. Thomas adducit; rectè enim inferitur ægritudinem esse tantum privationem sanitatis in fieri seu corrumpi, quia non totaliter destruit vitam, quæ est radix sanitatis.

Quærent hic aliqui, utrum non solum in peccatis quæ jure naturali prohibentur, sed etiam in illis quæ solo jure positivo vetantur, detur inæqualitas in gravitate & malitia? Ratio dubitandi est, quia S. Thomas 3. contra gent. cap. 139. hæc videtur constituere differentiam inter illa quæ ab intrinseco sunt mala, & ea quæ sunt tantum mala, quia jure positivo prohibita, quod in primis potest dari inæqualitas in malitia, non verò in secundis. Sibi enim hoc argumentum objicit: *Si alicui statuat à Judice limes quem non transgrediatur, nihil refert apud Judicem, sive parum, sive multum fuerit transgressus: sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum an longius progrediatur: ex quo igitur regulam rationis pertransit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transierit.* Et respondet: *Non est autem simile virtutem transgredi, & terminos à Judice positos transire: nam virtus est secundum se bonum, unde virtutem transgredi est secundum se malum; & ideo oportet quod magis à virtute recedere sit majus malum: transgredi autem terminum à Judice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, in quantum scilicet est prohibivum. In his autem quæ sunt per accidens, non est necessarium quod si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequatur ad magis; sed solum*

E

Et respondet: Non est autem simile virtutem transgredi, & terminos à Judice positos transire: nam virtus est secundum se bonum, unde virtutem transgredi est secundum se malum; & ideo oportet quod magis à virtute recedere sit majus malum: transgredi autem terminum à Judice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, in quantum scilicet est prohibivum. In his autem quæ sunt per accidens, non est necessarium quod si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequatur ad magis; sed solum

in his quæ sunt per se : non enim sequitur, si album est muscum ; quod magis album sit magis muscum ; sequitur autem, si album est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus. Similia habet qu. 2. de malo art. 9. ad 4. ubi eodem argumento duas adhibet solutiones, & in 2. ait : *Vel aliter dicendum quod in his, quæ non sunt mala, nisi quia prohibita, qui præceptum non servat, totaliter privatur id ad quod tenetur: sed in his quæ sunt mala per se, & non solum quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum, & idèo tanto gravius peccatur, quanto plus de eo tollitur.*

16. Nihilominus dicendum est, non solum in peccatis quæ jure naturali prohibentur, sed etiam in his quæ tantum sunt mala, quia jure positivo prohibita, verè reperiri inæqualitatem in gravitate & malitia, & omnia non esse paria. Hæc assertio est communis, & eam tenentur omnes interpretes Divi Thomæ (excepto Conrado, qui hic art. 2. propter testimonia D. Thomæ jam adducta videtur docere oppositum) defumiturque ex articulo secundo hujus questionis, ubi S. Doctor de omnibus peccatis, nullâ factâ exceptione, asserit posse esse inter se inæqualia ; & ratio quâ ibi utitur, de omnibus omnino convincit ; sicut & alia quam habet loco citato ex libro tertio contra gentes, ubi sic discurreit : *In omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis à debita mensuratione receditur, tanto majus erit malum ; sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum, & pulchritudo in debita proportionem membrorum : veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est major inæqualitas in humoribus, tanto est major infirmitas, & quanto est major inordinatio in membris, tanto est major turpitudine ; & quanto magis à veritate receditur, tanto est major falsitas, non enim est tam magna falsitas estimantis tria esse quinque, sicut ejus qui estimat tria esse centum : bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit ; est enim medium secundum debitam limitationem circumstantiarum inter contraria vitia constitutum : quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est major malitia.*

17. Deinde specialiter ostenditur illa peccata, quæ solo jure positivo prohibita sunt, posse esse inæqualia in gravitate & malitia : Illa enim possunt diversas species peccatorum constituitæ ; alterius siquidem speciei est jejunium violare, & laborare in die festo, etiam si utrumque sit solum contra jus positivum : At species cum se habeant sicut numeri, sunt inter se inæquales : Ergo & peccata quæ solo jure positivo prohibita sunt.

18. Præterea, Gravitatis peccati sumitur ex oppositione ad virtutem, quam destruit, ut articulo sequenti dicemus, adedque, cæteris paribus, illud est majus peccatum, quod præstantiori virtuti opponitur : Sed peccata quæ solo jure positivo prohibita sunt, contrariantur multoties diversis & inæqualibus virtutibus, v. g. comedere carnes die veneris, abstinentiæ ; & laborare in die festo, aut celebrare sine vestibus sacris, religioni : Ergo hujusmodi peccata in gravitate & malitia inæqualia sunt.

19. Confirmatur : Gravius peccat qui sine licentia & necessitate comedit carnes in quadagesima, quam qui comedit lacticia ; & qui cele-

brat sine vestibus & vas sacris, & in loco non sacro, quam qui solum sine lumine celebrat ; & qui deserit arma ad infideles, quam qui extrahit reum ab Ecclesia : Sed hæc jure tantum positivo Ecclesiastico prohibita sunt : Ergo in his quæ solo jure positivo sunt prohibita, reperitur inæqualitas in gravitate & malitia.

Advertendum tamen, quod si leges humanæ determinent modum virtutis indivisibilem, tunc peccata contra eandem legem æqualia sunt : unde omnes omissiones audiendi sacrum, vel confitendi aut communicandi in paschate, sunt æquales, per se loquendo. Item contra præceptum jejuniij æqualiter peccat qui bis vel pluries comedit : idèdque non oportet in confessione explicare in quo numero vel quantitate comestionis jejuniij quis fregit, ut docent Caietanus 2. 2. qu. 147. art. 8. Sylvester verbo *Jejunium* qu. 8. & Navarrus in manuali cap. 21. num. 14. Dixi *per se loquendo*, quia omissiones audiendi sacrum, vel confitendi aut communicandi in Paschate, & aliæ similes, ratione actûs, qui est causa omittendi, possunt habere inæqualitatem : ille enim qui omittit sacrum ut fornecetur, haud dubiè gravius peccat, quam qui illud omittit ut vacet studio, ludo, aut venationi. Similiter licet ad malitiam & gravitatem peccati illius sacerdotis, qui celebrat non jejunus, per se nihil referat quòd parum vel multum ante celebrationem comederit, per accidens tamen potest aliquando ex hoc capite aggravari, ratione majoris irreverentiæ ; ut si quis ad sacrificium accederet post nimiam potationem, vel post comestionem usque ad crapulam, magis peccaret, quam si parum comidisset, aut bibisset ; quia tunc major fieret irreverentia Sacramento & sacrificio.

Ad testimonia D. Thomæ, in ratione dubitandi proposita, respondent Montezino, Alvarez, & alij, D. Thomam in præfati mutasse sententiam, vel modum dicendi meliorasse. Sed melius respondetur, juxta doctrinam jam traditam, S. Doctorem loqui de his duntaxat peccatis, quæ sunt contra leges positivas, modum virtutis indivisibilem determinantes ; hæc enim, ut jam dicebamus, si sint contra eandem legem, per se loquendo æqualia sunt.

Adde in primo testimonio potius fieri sermonem de prædictis peccatis in ordine ad estimationem humani judicis, qui solum considerat materialem & externam præcepti transgressionem, quæ potest in indivisibili consistere, quam in ordine ad Deum, qui attendit ad formalem internam malitiam, quæ ex multis capitibus crescere potest, ut patet ex his verbis quæ paulò ante ibidem habet : *Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis judiciis agitur : nam si alicui statuatur limes quem non transgrediar, nihil refert apud judicem, si ve multum, si ve modicum sit transgressus : sicut non refert ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum, an longius progrediar : Unde ex hoc testimonio ad summum potest deduci, aliqua peccata contra jus positivum consistere in indivisibili ex parte rei prohibita, aut ex parte exterioris transgressionis, quæ in humano judicio considerantur, non autem absolute, & ex omnibus aliis principiis quæ judex divinus attendit.*

ARTICVLVS III.

Vnde in peccatis petatur inaequalitas in gravitate & malitia?

22. **S**ICUT in rebus aliis datur ratione perfectionis quaedam quantitas & magnitudo, sive molis, sive virtutis, ita & in peccatis, ratione malitiae & imperfectionis, proportionata magnitudo & quantitas virtualis invenitur, quae peccati gravitas à Theologis communiter appellatur: quia scilicet sicut corpora inferius suā gravitate feruntur, & à superiori loco remouentur; sic rationalis creatura peccatis suis & eorum magnitudine, infra se miserè deicitur, & à supremo bono separatur. Haec autem gravitas seu malitia peccati duplex est, nempe essentialis, & accidentalis: de quibus breuiter hinc agendum est, & explicandum unde earum inaequalitas desumatur. Unde

23. Dico primò, inaequalitatem essentialem peccatorum sumi ex objecto. Ita D. Thomas hic art. 3.

Probat: Quātitas seu gravitas essentialis peccati petitur ex eo ex quo differentia eius specificata sumitur: Sed haec sumitur ex objecto, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum fusè ostendimus: Ergo & illa. Unde tantò aliquid peccatum secundum suam essentiam & speciem est grauius, quantò objectum circa quod versatur est peius: quia *gravitas peccatorum* (inquit S. Doctor) *differt eo modo, quo una aegritudo est alia grauior: sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum, per convenientiam ad naturam animalis; ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus, secundum convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quòd tantò grauior est aegritudo, quantò tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii: sicut aegritudo qua provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vita, vel ex aliquo quòd appropinquat cordi, periculosior est; unde oportet etiam quòd peccatum sit tantò grauius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; & ideo quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tantò peccatum est grauius: objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet; & ideo secundum diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis.* Ex quo

24. Inferes primò, peccata contra Deum (qualia sunt ea quae opponuntur virtutibus Theologicis, religioni & poenitentiae) esse omnium gravissima; & deinde ea quae sunt contra substantiam hominis, ut homicidium; & ultimò ea quae sunt contra res externas hominis, ut furtum. Ratio est, quia res exteriores sunt propter ipsum hominem tanquam propter finem, & homo propter Deum. Ita S. Thomas in calce eiusdem art. 3. & qu. 2. de malo art. 10. ubi sic discurret: *Gravius peccatum dicitur ex suo genere, quòd maiori bono virtutis opponitur: unde cum bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus, peccata quae sunt in Deum, sicut idololatria, blasphemia, & huiusmodi, se-*

A *cundum suum genus sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quae sunt in proximum, tantò aliqua sunt aliis graviora, quantò maiori bono proximi opponuntur: maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualitatem hominis vitam; & peccatum luxuria, quod opponitur vita hominis in potentia, quia est inordinatio quaedam circa actum generationis humanae: unde inter omnia peccata, quae sunt in proximum, grauius est homicidium secundum suum genus: secundum locum tenet adulterium, & fornicatio, & huiusmodi peccata carnalia: tertium autem locum tenet furtum, & huiusmodi, per quae in exterioribus bonis laeditur proximus.*

B Inferes secundò cum eodem S. Doctore hic art. 4. illud peccatum esse grauius simpliciter & secundum speciem, quod opponitur virtuti praestantiori; quia habet objectum in ratione objecti peius, & magis rationi repugnans: nam virtus & vitium ipsi contrarium respiciunt eandem materiam; differunt verò formaliter in ratione objectorum, quia in illa materia, in qua virtus ponit aequalitatem & commensurationem cum ratione, vitium huiusmodi aequalitatem destruit, & ponit oppositam incommensurationem; & sicut praedicta materia constituitur in ratione objecti specificativi virtutis per praedictam commensurationem, ita per oppositam incommensurationem constituitur formaliter in ratione objecti vitii & peccati. Ex quo fit, quod sicut inaequalitas & incommensuratio, quam ponit vitium in illa materia, non est minor quam opposita commensuratio & aequalitas, quam ponit virtus; ita praedictum objectum non minus dissonat rationi in esse objecti vitii, & ut attingibile est per actum peccati, quam consonat illi in ratione objecti virtutis, & ut est attingibile per actum bonum: si igitur in hac ratione fuerit melius, & idcirco specificet nobiliorem virtutem, consequens erit ut in illa priori sit peius, tribuatque speciem grauioris peccati.

C Confirmatur: Peccatum quod contrariatur perfectiori virtuti, ex sua specie habet corrumpere & destruire majus bonum, cum destruat & corrumpat medium ipsius virtutis: Ergo ex sua specie est grauius & deterius peccatum.

D Pro pleniori hujus corollarij intelligentia, & multorum argumentorum solutione, quaedam breuiter observanda sunt, quae fusè expendunt Salmanticenses disput. 9. dubio 4. §. 2. In primis admittendum est, quod cum dicimus illud peccatum esse grauius secundum suam speciem, quod opponitur perfectiori virtuti, intelligendum est de oppositione secundum objectum primarium & principale talis virtutis: si enim peccatum opponatur perfectiori virtuti, solum quoad objectum secundarium, non ideo erit grauius, ut patet in odio proximi, quod quia non contrariatur charitati, ut tendit in objectum primarium, nempe Deum, sed ut fertur in objectum secundarium, scilicet proximum, non est gravissimum omnium peccatorum. Unde Divus Thomas 2. 2. qu. 39. art. 2. docet schisma, quamvis opponatur charitati, esse minus peccatum quam sit infidelitas; & in tertio argumento sibi objicit: *Majori malo majus bonum opponitur, ut patet per Philosophum in 8. Ethic. Sed schisma opponitur charitati, quae est major virtus quam fides, cui opponitur infidelitas: Ergo schisma*

ma est majus peccatum quam infidelitas. Cui objectioni sic respondet: Ad tertium dicendum quod charitas habet duo objecta; unum principale, scilicet bonitatem divinam; & aliud secundarium, scilicet bonum proximi: schisma autem, & alia peccata que fiunt in proximum, opponuntur charitati quantum ad secundarium bonum, quod est minus quam objectum fidei, quod est ipse Deus: & ideo ista peccata sunt minora quam infidelitas. Sed odium Dei quod opponitur charitati, quantum ad principale objectum, non est minus.

27. Secundo advertendum est, peccatum quod opponitur inferiori virtuti, si includat etiam oppositionem cum superiori virtute, ratione huius inclusionis posse superare illud quod majori virtuti opponitur: unde adulterium, quod castitati opponitur, secundum suam speciem gravius est, quam furtum, quod opponitur iustitie, quamvis hæc sit perfectior virtus quam illa; quia in adulterio, simul cum oppositione ad castitatem, clauditur oppositio ad ipsam iustitiam.

28. Tertio observari debet, quod peccata inter que fit comparatio, habere debent eundem modum oppositionis ad virtutem, ita quod aut utrumque opponatur illi contrarie, aut utrumque privative, subindeque utrumque sit peccatum commissionis, vel utrumque omissionis: si autem unum sit commissionis, quod opponitur contrarie, & aliud omissionis, quod opponitur tantum privative, valde probabile est, quod etiam si hoc posterius perfectiori virtuti opponatur, poterit tamen esse minus grave quam illud, quia diversus iste modus oppositionis non parum eorum mutat gravitatem. Unde probabiliter dici potest, peccatum homicidij, quod iustitie opponitur, esse gravius secundum suam speciem, quam omissionem sacri, que opponitur religioni; quamvis religio sit perfectior quam iustitia. Ex his præcipua adversæ sententiæ fundamenta solvuntur. Ad maiorem tamen claritatem

29. Obijcies primò: D. Thomas infra qu. 84. ar. 4. ad 1. ait: *Non oportet quod principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.* Et 2. 2. qu. 142. art. 3. docet quod intemperantia est gravius peccatum quam timiditas; & nihilominus fortitudo, cui timiditas opponitur, est major virtus quam temperantia, ut asserit idem S. Doctor supra qu. 66. art. 2. & 2. qu. 123. art. 12. & qu. 5. de virtut. art. 3. Ergo vitia illa & peccata non sunt pejora, que præstantioribus virtutibus opponuntur.

30. Ad primum respondeo D. Thomam per vitia principalia non intelligere graviora secundum malitiam, sed capitalia, sic dicta, quia sunt veluti capita & fontes ex quibus alia derivantur; & velle solùm, non esse necessarium quòd illa directè opponantur virtutibus cardinalibus, cum avaritia sit vitium capitale, & tamen opponatur liberalitati.

31. Ad secundum dicendum, D. Thomam solùm velle, quòd licet timiditas quantum ad malitiam specificam & essentialem, desumptam ex proprio & formali objecto, sit gravius peccatum intemperantiæ; ista tamen accidentaliter, ratione circumstantiarum que se tenent tam ex parte objecti, quam ex parte operantis, maxime verò ex ratione voluntarii, que in ea major est ac intensior, illam in malitia & gravitate

Tom. III.

A excedit; unde cum loco citato ex 2. 2. ait: *Unum vitium potest alteri comparari dupliciter: uno modo ex parte materia vel objecti, alio modo ex parte ipsius hominis peccantis; & utroque modo intemperantia est gravius vitium quam timiditas:* per gravitatem ex parte materiæ, vel objecti, non intelligit gravitatem specificam & essentialem, sed gravitatem accidentalem, desumptam ex aliquibus circumstantiis objectivis.

Dices: Timiditas, quantumcumque crescat intra suum genus, non pertingit ad gravitatem mortalis, & ideo necesse non est huiusmodi peccatum in confessione aperire; cum tamen plura peccata ex his que opponuntur temperantiæ, ex proprio genere sint mortalia, ut patet in fornicatione, adulterio, & similibus: Ergo intemperantia ex objecto, & non tantum ex circumstantiis, est vitium seu peccatum gravius quam timiditas.

Respondent aliqui negando Antecedens, quantum ad primam partem: existimant enim quod timiditas potest esse peccatum mortale, si materia sit gravis, puta si quis propter metum mortis, vel tormentorum, neget fidem, vel tradat civitatem. Sed hæc solutio non probatur: quia, ut rectè dicunt Salmanticenses, neque timiditas, neque aliud peccatum fortitudini oppositum, præcisè intra suum genus habet quod repugnet charitati, neque est contra bonum Dei aut proximi (quod est de ratione mortalis peccati) sed consistit in sola inordinatione circa passiones irascibilis; sicut gula consistit in deordinatione passionum concupiscibilis: Ergo sicut hæc propter hanc rationem non attingit intra suum genus ad rationem mortalis, ita nec illa. Unde

Meliùs cum iisdem Authoribus, & aliis D. Thomæ Discipulis respondetur, negando secundam partem Antecedentis: nam etiam peccata, intemperantiæ opposita, ut subsistunt præcisè intra genus intemperantiæ, non habent pertingere ad gravitatem peccati mortalis, sicut dictum est de peccatis contra fortitudinem. Si enim ratio tradita in peccatis fortitudini oppositis vim habet, eò quòd sistant in deordinatione passionum irascibilis, à fortiori idem convincere debet in peccatis oppositis temperantiæ, que secundum quod ei duntaxat opponuntur, sistant in deordinatione passionum concupiscibilis, nec charitati, sive quoad bonum Dei; sive quoad bonum proximi, repugnant. Unde quòd peccata contra castitatem, aut contra aliam partem temperantiæ, sint ex suo genere mortalia, convenit illis ex eò quod simul cum oppositione ad temperantiam includant oppositionem ad iustitiam, vel ad alias virtutes temperantiæ perfectiores; ut de adulterio perspicuum est, cum in eo fiat iniustitia conjugij; & de stupro ac rapto, in quo fit injuria virgini, aut parentibus; & de incestu, in quo fit irreverentia sanguini, quod pietati repugnat. Idem dicendum de fornicatione, que etiam habet aliquid iniustitiæ admixtum, cum per illam fiat injuria proli nascituræ, in quantum debita educatio & institutio ipsius impeditur. Neque obstat (inquit S. Doctor 2. 2. qu. 154. art. 2.) si aliquis fornicando sufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundum id quod communiter accidit, & non secundum id quod in al quo casu potest accidere.

Dices: Saltem in peccatis contra naturam

Ecc

32.

33.

Dist. 9.
Dub. 7.
§. 3.
num.
64.

34.

35.

nulla reperitur iniustitia; cum nulla ibi expectetur proles, cujus educatio possit impediri.

Respondeo primò in peccatis contra naturam aliquam speciem iniustitiæ includi: tum quia illa obstant generationi prolis, ad quam semen humanum à natura institutum est: tum etiam quia per illa ordo naturæ violatur, subindeque & naturæ, & ejus authori maxima irrogatur injuria. Unde D. Thomas 2. 2. qu. citata art. 12. ad 1. ait quod in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori nature. Secundò dici potest, quod licet hujusmodi peccata non includant specialem oppositionem ad justitiam strictè sumptam, habent tamen oppositionem ad aliquid altius virtutis; quia opponuntur ipsi bono speciei humanæ, & naturali ordini communi ad quem virtutes ordinantur, & qui à Deo immediatè procedit.

36. Objicies secundò: Respectu ejusdem virtutis non semper illud peccatum est majus, quod opponitur perfectiori actui ipsius virtutis: Ergo nec respectu diversarum illud erit semper gravius, quod contrariatur virtuti nobiliori. Consequentia videtur perspicua à paritate rationis: Antecedens probatur. Diligere inimicos ex charitate, perfectior actus est, quàm diligere amicos; juxta illud Matth. 5. *Si diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Diligite inimicos vestros, &c.* Unde egregiè Tertullianus ad Scap. cap. 1. *Jubemur diligere inimicos, quoque & orare pro eis qui nos persequuntur, ut hæc sit perfecta & propria bonitas nostra, non communis; amicos enim diligere omnium est, inimicos autem, solum Christianorum; & tamen odium inimici, minus est peccatum, quàm odium amici: Ergo non semper illud peccatum est majus, quod opponitur perfectiori actui alicujus virtutis.*

37. Confirmatur: Eidem virtuti & secundum eundem actum opponuntur distincta & inæqualia peccata; v. g. liberalitati, cujus actus est dare quod oportet, opponitur per excessum peccatum prodigalitati, quæ dat plusquam oportet, & per defectum peccatum avaritiæ, quæ dat minus quàm oportet: Ergo major vel minor gravitas horum peccatorum non sumitur ex oppositione ad virtutem.

38. Ad objectionem respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum est ex doctrina D. Thomæ 2. 2. qu. 27. art. 7. dilectionem amici, quantum est ex parte objecti, perfectiorem actum esse dilectione inimici: *Quia amicus (inquit S. Doctor) & melior est, & magis conjunctus, unde est materia magis conveniens dilectioni; & propter hoc actus dilectionis super hanc materiam transiens, melior est, unde & ejus oppositum est deterius.* Ex parte verò rationis diligendi, dico dilectionem inimici aliquo modo præminere dilectioni amici: *primò quia dilectionis amici (prosequitur S. Thomas) potest esse aliaratio quàm Deus; sed dilectionis inimici solus Deus est ratio: secundò quia præsupposito quod uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, quæ animum hominis ad remota extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum: sicut virus ignis tantò ostenditur esse fortior, quanto ad remota diffundit suum calorem &c.* Hic autem excessus ex parte solius rationis diligendi, non conducit ad majorem malitiam actus oppositi:

A quia oppositio odii proximi cum charitate, non est directè & per se respectu rationis formalis diligendi, quæ est divina bonitas, sed respectu boni creati, quod debemus in proximo non odisse, quodque est objectum secundarium charitatis.

Ad confirmationem dicendum est, quòd cum duo peccata eidem actui virtutis, unum per excessum, & aliud per defectum opponuntur, illud est secundum speciem gravius, quod magis à virtute distat, & cum illa majorem habet dissimilitudinem: unde in peccatis oppositis liberalitati, majus peccatum est avaritia, quàm prodigalitas; quia cum ad liberalitatem magis pertineat dare, quàm retinere, nimium retinere, quod est avaritiæ, longius ab illa distat, quàm nimis dare, quod est prodigalitati. Quæ est expressa doctrina S. Thomæ 2. 2. qu. 119. art. 3. aliisque in locis.

Ut autem cognoscatur, quodnam ex his peccatis, quæ secundum excessum & secundum defectum eidem virtuti opponuntur, majorem habeat cum illa contrarietatem, observandum est cum S. Thomæ qu. 2. de malo art. 6. in homine dari aliquas virtutes, quæ principaliter ordinantur ad refranandum & compescendum appetitum; quasdam verò, quæ ad illum impellendum & confirmandum deserviunt. Primi generis sunt temperantia, castitas, humilitas, mansuetudo, & aliæ hujusmodi, præsertim quæ passiones concupiscibilis moderantur: secundi verò perseverantia, fortitudo, magnanimitas, & similes; maxime quæ sunt circa passiones irascibilis. Illis ergo virtutibus, quæ primariò ordinantur ad refranandum, & compescendum, dissimilium est & magis repugnans peccatum secundum excessum; ut temperantiæ & castitati magis repugnant intemperantia & luxuria, quàm insensibilitas, & humilitati magis dissimilis est superbia, quàm pusillanimitas: contra verò virtutibus, quæ sunt ad confirmandum & impellendum, magis dissimilia sunt, & magis repugnant peccata secundum defectum, quàm secundum excessum. Unde fortitudini magis repugnat timiditas, quàm audacia, & sic de aliis.

C Objicies tertio: Sæpe virtuti perfectiori opponitur peccatum veniale, & virtuti minus perfectæ peccatum mortale: Sed quodcumque peccatum mortale superat in gravitate specifica quodcumque veniale: Ergo illud peccatum non est gravius quod perfectiori virtuti opponitur. Major probatur: Veritas seu veracitas, cum ad partem intellectualem pertineat, nobilior est temperantiâ, quæ in appetitu sensitivo residet; & nihilominus mendacium illi oppositum, solum est ex genere peccatum veniale, plura verò peccata opposita temperantiæ sunt mortalia: Ergo virtuti perfectiori interdum opponitur peccatum duntaxat veniale; virtuti verò minus perfectæ, peccatum mortale.

41. Respondeo primò negando Majorem. Ad cujus probationem dicendum peccata contra temperantiam non habere quòd sint mortalia ex sola oppositione ad ipsam temperantiam, ut supra ostendimus, sed quia simul includunt oppositionem ad justitiam, quæ est perfectior virtus quàm veritas, aut veracitas.

Respondeo secundò, quòd cum D. Thomas comparat peccata inter se, & docet ea esse majora, quæ nobiliori virtuti opponuntur, debet intelligi supposito quòd eodem modo pro-

cedant; sicut in habitibus intellectualibus ille est nobilior, qui habet nobilior objectum, supposito quòd eodem modo, hoc est vel scientificè, vel opinativè, uterque procedat; si enim unus habitus procedat modo scientifico, & alter opinativo, quamvis hic posterior versetur circa nobiliorem materiam, non tamen erit perfectior, quia habet diversum & imperfectiorem modum procedendi: unde cum peccatum mortale & veniale habeant longè diversum modum procedendi (mortale enim ponit inordinationem circa finem, veniale solum circa media) quamvis veniale contrarietur nobiliori virtuti, non idèo erit gravius quàm mortale.

44. Dico secundo, inæqualitatem accidentalem in peccatis, sumi ex circumstantiis non mutantibus speciem.

Probat: Inæqualitas accidentalis in peccatis sumi debet ex his quæ se habent accidentaliter ad actum in esse moris spectatum: Sed circumstantiæ non mutant speciem, accidentaliter se habent ad actus humanos in esse moris spectatos; sunt enim veluti quædam illorum accidentia eos afficientia, v. g. in furto, hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentia, sed quòd sit magnum vel parvum, se habet per modum circumstantiæ & accidentis: Ergo inæqualitas accidentalis in peccatis, sumitur ex circumstantiis non mutantibus speciem, sed intra eandem speciem aggravantibus. Videantur quæ diximus in tractatu de moralitate actuum humanorum disp. 3. art. 2.

45. Quarunt hic aliqui, an peccatum quod ex objecto, & secundum speciem, est minus grave, possit ratione circumstantiarum adeò crescere in malitia, ut superet vel adæquet peccatum ex objecto gravius? Est autem sermo de circumstantiis aggravantibus intra eandem speciem; quia de circumstantiis quæ speciem peccati mutant, dubium non est, quin ratione earum peccatum ex objecto levius, possit superare aliud gravius ex objecto, ut si furto, quod ex suo objecto est levius quàm rapina, superaddatur circumstantia loci sacri, quæ transfert illud in speciem sacrilegij, majus peccatum erit, quàm rapina.

Pro resolutione hujus difficultatis, advertendum est, dupliciter nos posse loqui de peccatis, metaphysicè scilicet, considerando eorum essentiam, speciem, & quidditatem; & moraliter, judicando de illis secundum prudentis æstimationem & appetitionem. Hoc posito

46. Dicendum est primò, quod si loquamur de gravitate peccatorum metaphysicè, peccatum ex objecto levius, quantumcumque malitia ipsius creseat ratione circumstantiarum aggravantium intra eandem speciem, nequit superare vel adæquare peccatum gravius ex objecto. Ratio est, quia nulla forma quæ essentialiter est constituta in gradu inferiori, quantumcumque intra suum gradum & speciem creseat, potest pertingere ad gradum formæ essentialiter superioris; aliàs talis forma amitteret proprium gradum essentialem, & seipsam destrueret: v. g. nigredo, quantumcumque intendatur, nunquam pertinget absolutè loquendo ad perfectionem albedinis; nec actus humilitatis, vel temperantia, ad perfectionem actus religionis, aut charitatis: Sed malitia peccati levioris ex objecto, essentialiter est constituta in gradu inferiori: Ergo quantumcumque intra suam speciem creseat, nunquam pertinget, metaphysicè loquen-

Tom. III.

A do, ad malitiam peccati ex objecto gravioris. Unde D. Thomas qu. 2. de malo art. 8. in corp. ait quod *semper major est gravitas, quæ est ex peccati specie, quàm quæ est ex circumstantia speciem non constituente.*

47. Dicendum est secundo, si loquamur de gravitate peccati moraliter, & de illa judicemus secundum viri prudentis æstimationem & appetitionem, peccatum ex objecto levius, potest ratione circumstantiarum intra eandem speciem ita crescere, ut adæquet vel superet gravitatem peccati ex specie & objecto gravioris.

Probat: Nam in communi hominum æstimatione, & secundum judicium viri prudentis, occidere mille viros, aut deprædari bona totius reipublicæ, censetur peccatum simpliciter gravius, & majori pœnâ puniendum, quàm aliquod perjurium, aut blasphemia, licet ista ex objecto & specie sint graviora.

48. Confirmatur & illustratur hoc exemplo: Licet aurum ex sua specie, & physicè loquendo, sit majoris valoris & perfectionis quàm argentum; in individuo tamen potest ita multiplicari quantitas argenti, ut moraliter loquendo, & secundum æstimationem hominum, majoris sit valoris quàm parva quantitas, v. g. uncia auri. Ita ergo similiter, quamvis perjurium sit gravius ex sua specie, quàm homicidium, & semper sit tale, metaphysicè loquendo, moraliter tamen, & attentis circumstantiis, aliquid homicidium poterit esse absolutè gravius, & majori pœnâ dignum, quàm unum perjurium; puta si persona occisa sit maximæ dignitatis, vel utilitatis in republica, aut si plures occidantur, & aliunde perjurium ex inconsideratione, metu, & aliis circumstantiis allevietur, quamvis rationem peccati mortalis non amittat.

DISPUTATIO V.

De subjecto peccatorum.

Ad questionem 74. Divi Thomæ.

CONSIDERATA essentia, & distinctione peccatorum, eorumque inæqualitate & gravitate, consequens est ut eorum subjectum investigemus, & in quibus potentiis formaliter & intrinsecè resideant, breviter declaremus. Unde sit

ARTICVLVS PRIMVS.

49. *Vtrum non solum in voluntate, sed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, sit formaliter & intrinsecè peccatum?*

S. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

50. CERTVM est, peccatum, utpote actum liberum & voluntarium, in voluntate ut in propria sede & principali subjecto & principio residere, juxta illud Augustini lib. 1. retract. cap. 9. *Voluntas est quæ peccatur; & rectè dicitur*

Ecc ij

ur. Unde solum est questio, an etiam in aliis A
potentiis, intellectu scilicet, appetitu, & mem-
bris ac sensibus externis, ut voluntatis motioni
subjectis, peccata, quantum ad malitiam forma-
lem, subjectentur, vel actus illarum potentia-
rum, solum extrinsece ab actu voluntatis, a quo
imperantur, mali & peccaminosi denominentur?
Pro resolutione

2. Dico, plura peccata, etiam quantum ad ma-
litiā formalem, subjectari intrinsece in intel-
lectu, & in appetitu sensitivo, non vero in
membris corporis, aut sensibus externis. Ita D.
Thomas in hac questione, ubi multoties repe-
tit, potentias appetitivas, non autem membra
externa, esse subjectum peccati. Nec potest glof-
sari de peccato, quantum ad materiale; cum in B
membris externis peccatum quantum ad mate-
riale residere possit.

3. Prima pars, quam negant Alvarez & Cu-
riell, asserentes malitiā moralem in solis acti-
bus voluntatis intrinsece reperiri, breviter sua-
detur ratione quam insinuat D. Thomas hic
art. 2. In illa potentia est actus malus, formaliter
quā talis, in qua est habitus malus à quo elici-
tur, & habitus bonus, cui contrariatur: At
non solum in voluntate sunt habitus vitiosi, à
quibus actus mali eliciuntur, & virtutes ipsis
oppositæ, sed etiam in intellectu, & in appeti-
tu sensitivo: Ergo actus malus & peccaminosus,
formaliter quā talis, non solum in volun-
tate, sed etiam in intellectu, & in appetitu sen-
sitivo subjectatur. Major patet, quia actus non
elicitur, nec recipitur in potentia, nisi median-
te habitu; unde in eodem subjecto debet recipi
actus, in quo residet habitus, & ut loquitur
S. Doctor loco citato, *Eiusdem est actus & ha-
bitus*. Minor etiam est certa quoad utramque
partem: nam vitia imprudentiæ, infidelitatis,
& similia, sunt in intellectu, in quo resident
prudentia & fides: similiter habitus intempe-
rantia, pusillanimitatis, & alij similes, sunt
in appetitu sensitivo, in quo subjectantur tem-
perantia, fortitudo, & alia virtutes moderatri-
ces passionum, ut ostendimus in tractatu de
virtutibus, & fatentur Curiell, & Alvarez,
contra quos disputamus.

Disp. 2.
art. 2.

4. Probatur secundò eadem pars: Proprium sub-
jectum malitiæ moralis est potentia libera: Sed
appetitus sensitivus hominis, ex conjunctione
quam habet cum voluntate, libertatem aliquam
intrinsicam ab ea participat, ut ostendimus ar-
ticulo sequenti: Ergo potest esse subjectum ma-
litiæ moralis.

5. Ex hoc probata manet secunda pars, quæ af-
ferit in membris, & in sensibus externis, ma-
litiā moralem formaliter non residere. Nam in
eo subjecto non potest intrinsece & formaliter
residere malitiā peccati, quod non est aliquo
modo intrinsece liberum: Sed membra corpo-
ris non sunt intrinsece libera, sicut nec sensus
externi: Ergo malitiā moralis in ipsis residere E
non potest.

S. II.

Solvuntur objectiones.

6. **O**BJICIES primò contra primam partem
conclusionis: D. Thomas hic art. 1. docet
esse de ratione peccati, formaliter quā pecca-
tum est, seu quoad malitiā moralem quam
de formali importat, quòd in voluntate subje-

ctetur: Sed una numero malitiā non potest sub-
jectari intrinsece in duabus potentiis, sicut nec
idem numero accidens esse in subjectis realiter
distinctis: Ergo peccatum, quantum ad malitiā
formalem, non subjectatur in intellectu, vel in
appetitu sensitivo, sed solum in voluntate.

7. Respondeo ex Conrado hic art. 1. omnia
peccata subjectari in voluntate, non quidem
adequatè & secundum totam malitiā, sed in-
adequatè & secundum partem malitiæ: unde
in peccato hæresis, vel luxuriæ v. g. pars malitiæ
est in voluntate, & pars in intellectu, vel in
appetitu sensitivo, in quibus vitia hæresis vel
luxuriæ resident. Nec inconveniens est quod ex
pluribus malitiis partialibus, & realiter distin-
ctis, moraliter unum numero peccatum resul-
tet; sicut juxta doctrinam D. Thomæ supra qu.
17. ar. 4. ex imperio & actu imperato, moraliter
fit unus numero actus, licet in esse physico dif-
ferant realiter. Non repugnat etiam quòd una
numero malitiā in pluribus subjectis partialibus
existat, sicut unus numero ternarius est in tri-
bus hominibus, & una numero figura domus
in lapidibus, lignis, &c. nam quando dicitur
quòd unitas numerica accidentis sumitur à sub-
jecto, hoc intelligendum est de totali, non de
partiali subjecto.

8. Addo quod, quia pars illa malitiæ quæ in vo-
luntate residet, primariò & principaliter se ha-
bet in peccato, & est radix & origo aliarum quæ
in appetitu sensitivo, vel in intellectu reperiun-
tur, potest dici omne peccatum esse in sola vo-
luntate principaliter & primariò, seu radicali-
ter & originativè, & in intellectu & appetitu
minus principaliter, & quasi secundariò, ut
explicat Caietanus hic art. 2. & declarat S. Do-
ctor qu. 2. de malo ar. 2. ad 2. his verbis: *Pecca-
tum dicitur esse voluntas, non quòd tota essentia
peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum pec-
catum consistit in voluntate sicut in radice*.

9. Potest etiam dici cum Montefino, omne pec-
catum esse in voluntate formaliter, & in aliis
potentiis solum materialiter; non quòd in istis
non sit aliqua formalis malitiā intrinseca, sed
quia malitiā quæ est in aliis potentiis, compa-
rata ad illam quæ residet in voluntate, habet
se sicut materiale ad formale: nam actus volun-
tatis se habet ut imperans, actus vero aliarum
potentiarum ut imperati; unde quia imperatum
ad imperium comparatur sicut materia ad for-
mam, ut docet D. Thomas supra qu. 17. ar. 4.
malitiā actus voluntatis potest dici formalis,
& malitiā aliorum actuum materialis; & con-
sequenter peccatum per utramque malitiā
constitutum, potest dici subjectari formaliter
in sola voluntate, in reliquis autem potentiis
solum materialiter.

10. Objicies secundò: D. Thomas supra qu. 20.
art. 7. docet actus exteriores non habere distin-
ctam bonitatem vel malitiā formalem ab ea
quæ est in actu voluntatis: Sed nomine actus ex-
terioris apud D. Thomam intelligitur quicum-
cumque actus à voluntate imperatus, sive sit in-
tellectus, sive appetitus: Ergo actus intellectus
vel appetitus sensitivi, non habent bonitatem,
vel malitiā formalem distinctam ab ea quæ est
in actu voluntatis.

11. Confirmatur: Quæ solà attributione & ana-
logiā unius ad alterum dicuntur talia, non de-
nominantur à forma sibi inherente, sed à for-
ma quæ est in principali analogato, ut patet in

medicina & urina, quæ non dicuntur sanæ à sanitate quam in se formaliter habeant, sed à sanitate animalis, quam causant vel significant: Atqui ex D. Thoma loco citato in resp. ad 3. actus exterior denominatur bonus aut malus per analogiam & attributionem ad interiorem, sicut medicina & urina denominantur sanæ à sanitate animalis: Ergo actus exterior solum extrinsecè denominatur malus à malitia quæ in actu voluntatis formaliter residet.

12. Respondeo hoc argumentum, quod est præcipuum Curielis & Aluaris fundamentum, primam partem nostræ assertionis non attingere, sed solum probare secundam, in qua diximus actus seu motus membrorum exteriorum, non habere in seipsis malitiam formalem: nam S. Doctor loco citato, nomine *actus exterioris*, non intelligit quemcumque actum à voluntate imperatum (ut Curiel & Aluaris existimant) sed solum actus membrorum exteriorum. Et hoc colligitur tum ex exemplis quæ ibidem adducit; nusquam enim in tota illa qu. 20. apponit exemplum actus externi in actibus intellectus vel appetitus, nec horum mentionem facit, cum tamen fere in singulis articulis afferat in exemplum actus membrorum exteriorum, ut occisionem, deambulationem, & similes motus omnino externos: Tum etiam ex argumento primo illius art. 3. ubi ait, quod *actus exterioris principium est potentia exequens motum*; idque non negat, sed admittit in eisdem argumenti solutione; potentia autem exequens motum est in membris corporis exterioribus.

13. Ex quo patet solutio confirmationis: nam quando S. Doctor asserit actum exteriorem denominari bonum aut malum, per analogiam & attributionem ad interiorem, sicut medicina & urina denominantur extrinsecè sanæ à sanitate quæ est in animali, nomine *actus exterioris*, intelligit actus membrorum exteriorum, non verò actus intellectus, & appetitus sensitivi: ratio enim boni aut mali moralis, respectu actuum voluntatis, intellectus, & appetitus sensitivi, dicitur analogicè, non solum analogiâ attributionis, sicut sanum analogicè dicitur de animali, medicina, & urina, sed etiam analogiâ proportionalitatis, sicut ens analogicè de Deo & creaturis, vel de substantia & accidente prædicatur.

14. Objicies tertio: Veritas sicut & falsitas formalis in solo intellectu formaliter residet: Ergo pariter tum bonitas, tum malitia moralis, in sola voluntate subiectatur. Antecedens supponitur certum ex metaphysica. Consequentia verò probatur ex paritate rationis.

Respondeo veritatem & falsitatem formalem primò & per se solum esse in intellectu; secundariò tamen & per participationem etiam esse in cogitativa formaliter; quia hæc potentia conficit propositiones ex terminis singularibus, & ex his discursus: in vocibus autem & rebus solum esse veritatem extrinsecè denominatione. Idem est de bonitate & malitia: primò enim & per se utraque est in actu voluntatis; secundariò & per participationem, in actu appetitus sensitivi: in actibus verò membrorum exteriorum, solum extrinsecè denominatione.

15. Objicies quartò: Actus eodem modo dicuntur mali, quo liberi: Sed actus intellectus solum extrinsecè denominatione ab actu voluntatis dicuntur liberi: Ergo & mali.

A Respondeo primò negando Majorem: aliquid enim potest esse directè peccatum, quod indirectè tantum voluntarium & liberum est, ut patet ex dictis in 3. disputatione. Multi etiam docent peccatum originale, quod formaliter & intrinsecè denominatione est in nobis, solum esse nobis voluntarium denominatione extrinsecè ab actu voluntatis Adami. Sic ergo in peccatis infidelitatis & imprudentiæ, quæ sunt in intellectu tanquam in subiecto, potest esse intrinsecè malitia moralis, quamvis solum extrinsecè sint liberi. Nec est eadem ratio de actibus membrorum exteriorum: quia hæc non sunt principia actus humani, sed tantum instrumenta, ut hinc art. 2. ad 3. docet D. Thomas; neque sunt potentiæ rationales per essentiam, vel per participationem, nec aliquo modo liberæ: intellectus verò est principium actus humani, & potentia rationalis per essentiam, ac libera, si non formaliter, saltem radicaliter.

B Secundo responderi potest, datà & non concessà Majori, negando Minorem: nam in actu impetij ab intellectu elicito, reperitur aliqua libertas intrinsecè, à præcedenti motione voluntatis participata, ut in Tractatu de actibus humanis ostensum est. *Diff. 11. art. 3.*

C Objicies ultimò: Si actus appetitus sensitivi, procedens ex motione voluntatis, haberet malitiam intrinsecam, talis malitia sæpe esset mortalis, & non tantum venialis: Sed in appetitu sensitivo non potest esse malitia mortalis: Ergo &c. Major patet: nam talis malitia moraliter loquendo est ejusdem speciei cum malitia voluntatis, à qua descendit, constituitque cum illa idem peccatum, ut supra diximus: constat autem malitiam voluntatis sæpe esse mortalem, ut cum voluntas movet appetitum ad actum luxuriæ, & similes. Minor verò videtur esse D. Thomæ hinc art. 4. ubi docet in sensualitate non posse esse peccatum mortale, & reddit rationem, quia mortale peccatum importat deordinationem circa ultimum finem, & aversionem ab illo; sicut autem referre & ordinare ad finem ultimum, non est sensualitatis, sed voluntatis & rationis, ita nec deordinari ac averti ab illo.

D Respondeo concessà Majori, negando Minorem. Ad probationem dicendum est, D. Thomam loqui de sensualitate secundum id duntaxat quod habet ex se prout invenitur in homine, & hoc modo negat in ea reperiri peccatum mortale: non autem negat quod dum actualiter à voluntate movetur, recipiat in se mortalem malitiam derivatam ex malitia voluntatis, mediante illa motione, ut aperte colligitur ex solutione ad 1. ejusdem articuli, ubi sic ait: *Actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale: sed tamen actus peccati mortalis non habet quod sit peccatum mortale ex eo quod est sensualitatis, sed ex eo quod est rationis, cujus est ordinari in finem, & ideo peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.* Utrum verò appetitus sensitivus, prout est in homine, independenter ab actuali influxu & motione voluntatis, habeat sufficientem vim & libertatem ad peccandum venialiter, dicemus articulo sequenti.



ARTICVLVS II.

Verum peccatum veniale possit esse à solo appetitu sensitivo, seclusa omni motione voluntatis?

NEGANT Medina, Aluarez, & alij ex nostris Thomistis; affirmant verò Cajetanus hic art. 4. Martinez dubio 1. & Salmanticenses disp. 10. dubio 2. & alij.

S. I.

Sententia affirmatiua ut probabilior eligitur.

18. **D**ICO igitur, appetitum sensitivum, prout in homine conjunctus est parti rationali, etiam sine actuali voluntatis influxu, posse esse principium & subiectum culpæ venialis.

Probatum primò ex Magistro Sententiarum in 2. dist. 25. ubi ait: *si peccati illecebra in solo sensualitatis motu tenetur, veniale ac levisimum est: sentit igitur ad peccatum veniale solum appetitum sensitivum per se sufficere.*

19. Probatum secundò ex D. Thoma hic art. 3. & 4. docente in sensualitate posse esse peccatum veniale, non verò mortale: Sed loquitur de appetitu sensitivo, secundum id quod habet ex se prout invenitur in homine, nullo attento voluntatis aut rationis influxu: Ergo juxta D. Thomam, appetitus sensitivus, prout in homine parti rationali conjunctus est, etiam sine actuali voluntatis influxu, potest esse principium & subiectum culpæ venialis. Major patet, Minor probatur primò, quia idem S. Doctor hic art. 3. in solutione ad 1. ait quod *appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi; & quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarij, & per consequens peccati.* Ubi non recurrit ad aliquem influxum actualem, quem voluntas vel ratio in appetitum exercent, sed ad illam excellentiam habituales, quam ab initio ipse appetitus sortitus est, quaque natus est ita in suum objectum tendere, ut tamen valeat cohiberi à voluntate: unde in solut. ad 3. ejusdem articuli, docet motum sensualitatis prævenientem omnino rationem, atque adeò influxum ac motionem voluntatis, esse peccatum veniale, quod in genere peccati est quid imperfectum. Et qu. 7. de malo art. 6. *Sensualitas (inquit) quandoque movetur absque imperio rationis & voluntatis, & tunc peccatum dicitur esse in sensualitate: sed tamen peccatum non potest esse mortale, sed veniale tantum.*

Secundò probatur eadem Minor: D. Thomas statuit hoc discrimen inter peccatum veniale & mortale, quòd primò potest esse in appetitu sensitivo hominis, non verò secundum: Sed si loqueretur de appetitu sensitivo, ut actuali voluntatis motioni subiecto, discrimen illud, non subsisteret; cum in appetitu sic considerato, non solum peccatum veniale, sed etiam mortale reperiri possit, ut patet ex dictis articulo præcedenti in solutione ultimæ objectionis: Ergo D. Thomas loquitur de appetitu sensitivo, secundum id quod habet ex se, ex eo quod in homine parti rationali conjunctus est; non verò ex eo

A quod habet ex actuali influxu & motione voluntatis, ipsum applicantis ad aliquem actum.

Respondent aliqui ex Adversariis, D. Thomam excludere solum consensum voluntatis formalem & directum, non autem virtuale, indirectum, & interpretativum. Sed præterquam quod hæc responsio non salvat discrimen quod S. Thomas inter peccatum mortale & veniale statuit, cum ad peccatum mortale non semper actus formalis & directus requiratur, sed interdum sufficiat indirectus, virtualis, aut interpretativus; expressè à S. Doctore rejicitur qu. 25. de verit. art. 5. ad 5. ubi sic ait: *Non dicitur esse peccatum in sensualitate, PROPTER INTERPRETATIVVM CONSENSVM RATIONIS: quando enim sensualitas prævenit iudicium rationis, non est consensus, nec interpretativus, nec expressus; sed ex hoc ipso, quod sensualitas est subijcibilis rationi, actus ejus, quævis rationem præveniat, habet rationem peccati.*

Respondent alij, D. Thomam excludere consensum & influxum voluntatis perfectum & plene deliberatum, non autem imperfectum & semiplenum.

Sed contra primò: D. Thomas jam citatus hic art. 3. ad 3. ait in peccatis quæ sensualitati tribuuntur (quæ docet esse tantum venialia & non mortalia) nihil operari id quod est principale in homine, scilicet rationem & voluntatem, idèque tunc hominem non agere nisi imperfectè, quia solum agit ratione partis sensitivæ: Ergo excludit à voluntate omnem operationem quantumvis imperfectam & indeliberatam.

Contra secundò: Si motus sensualitatis haberent malitiam peccati venialis solum à consensu imperfecto voluntatis, & non à sensualitate, non esset cur peccatum veniale potius quam mortale sensualitati tribueretur, sed utrumque deberet voluntati & rationi attribui, mortale quidem ut deliberanti perfectè, veniale verò ut deliberanti imperfectè: Atqui D. Thomas hic art. 3. attribuit peccatum veniale sensualitati, non verò mortale, quod art. 4. voluntati & rationi duntaxat attribuit; quia (inquit) peccatum mortale importat inordinationem à fine; inordinatio autem à fine non spectat ad sensualitatem, sed ad rationem, cujus est ordinare in finem: Ergo non sentit malitiam peccati venialis, quod in sensualitate constituitur, ab aliquo actu indeliberato voluntatis debere necessariò derivari.

Nec valet si dicas cum Aluare, Montezino, & illustrissimo Domino de Marinis, Archiepiscopo Avenionensi, quod licet utrumque peccatum ex actuali consensu voluntatis dependeat, videlicet mortale ex consensu perfectò, & veniale ex imperfectò, meritò tamen tribuitur sensualitati hoc, & non illud; quia quòd prædictus consensus imperfectus sit, atque adeò quòd voluntas venialiter peccet, provenit ab ipsa sensualitate obnubilante rationem suis motibus, & faciente ut non plene deliberet: quòd autem sit perfectus, ut requiritur ad mortale, non oritur à sensualitate, sed à voluntate & ratione. Non valet, inquam, quia, ut rectè observant Salmanticenses loco citato, D. Thomas non utcumque tribuit sensualitati veniale peccatum, sed ita quod ejus malitia in eam refundatur, tanquam in principium in quo continetur, & à quo oritur; & propter hoc concedit illi, prout est in homine, libertatem aliquam diminutam & im-

imperfectam, ut magis infra patebit: At juxta hunc modum dicendi non refunditur reipsa in sensualitatem aliqua malitia, sed solum carentia majoris malitiae; solum enim fit quod malitia, quae oritur à voluntate, & quantum est ex hac parte posset gravitatem culpae mortalis attingere, ratione sensualitatis suis motibus obnubilantis rationem, minoretur, & limites culpae venialis non transeat: Ergo hac interpretatio menti S. Doctoris repugnat.

24. Probatur tertio conclusio ratione fundamentali, quam S. Doctor locis citatis insinuat. Appetitus sensitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliquam libertatem intrinsecam ab ea participat: Ergo utendo hac libertate, abique novo voluntatis influxu, poterit peccare venialiter, prosequendo objectum peccaminosum. Consequentia videtur perspicua: nam proxima ratio, ob quam potentia est capax bonitatis aut malitiae moralis, est libertas: Ergo si in appetitu sensitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua libertas imperfecta reperitur, poterit de se esse principium & subiectum peccati venialis, quod in genere peccati & mali moralis minimum est & valde imperfectum.

25. Antecedens verò, in quo est difficultas, probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 21. qu. 1. art. 2. ad 5. ubi ait: *Appetitus concupiscibilis habet quandam libertatem in homine, secundum quam potest obedire imperio rationis; & sic in concupiscibili potest esse peccatum. Quo nihil clarius & expressius dici potest.*

Probatur secundò ex Aristotele 1. Politicorum cap. 3. & 1. Ethic. cap. ultimo, ubi dicit appetitum moveri politicè: Sed non potest moveri politicè, nisi quod est liberum; nam ut ait S. Thomas 1. p. qu. 81. art. 3. ad 2. *Principatus politicus & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui est subdantur regimini praesidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt reniti praecipienis imperio:* Ergo in appetitu debet esse aliqua libertas intrinseca à voluntate participata: unde idem S. Doctor hic art. 2. ad 3. dicit quod potentia appetitiva inferiores, comparantur ad rationem quasi liberae.

Tertio, Quod est subiectum virtutis & vitij, debet esse formaliter & intrinsecè liberum: Sed in appetitu sensitivo subiectantur virtutes moderatrices passionum, v. g. temperantia, mansuetudo, & vitia ipsis opposita, ut ostendimus in Dis. 2. tractatu de virtutibus: Ergo appetitus sensitivus est intrinsecè liber.

26. Probatur quartò: Cogitativa ex conjunctione quam habet cum intellectu, participat vim discurrendi circa singularia, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 78. art. 4. in corp. & in solut. ad 5. ubi ait: *Hanc eminentiam (scilicet posse componere, dividere, & discurrere) habet cogitativa & memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitiva parit, sed per quandam affinitatem & propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam resuentionem: & ideo non sunt aliae vires, sed eadem perfectiores quam in aliis animalibus.* Ergo similiter appetitus sensitivus ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem quandam imperfectam participat. Consequentia patet ex paritate rationis: neque enim quantum ad hoc inter appetitum & cogitativam aliqua disparitatis ratio assignari potest; cum eodem plane modo, quantum ad conjunctionem

A & radicationem in eodem principio, se habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitativa ad intellectum; subindeque si ratione hujus conjunctionis & radicationis, ista ab intellectu vim aliquam imperfectam judicandi & discurrendi participet, non est cur in appetitu sensitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua imperfecta libertas non derivetur.

Denique eadem veritas ratione à priori suadetur: Generale est in causis & viribus subordinatè unitis, ut inferior ex conjunctione ad superiorem aliquid ejus participet, quo elevetur & perficiatur, & medià hac elevatione modum agendi ipsius superioris utcumque attingat; ita cœlum ex conjunctione ad intelligentiam motricem, participat in se virtutem ad producenda aliqua viventia, licet imperfecta & vilia, quæ secundum se, utpote viræ expers, nequaquam produceret. Phantasma ex conjunctione cum intellectu agente accipit vim, quam ex se non habebat, ad producendam speciem intelligibilem in intellectu possibili. Item docent Theologi in tractatu de gratia, quòd natura integra, ex conjunctione ad gratiam & justitiam originalem, non solum habebat perfectionem supernaturalem sibi extrinsecam, provenientem ex gratia, sed etiam quandam perfectionem intrinsecam in ordine ad actus naturales, v. g. dilectionem efficacem Dei ut authoris naturæ; quam separata à gratia habere non poterat. Atqui (subsumo) appetitus sensitivus in homine est ab initio conjunctus voluntati, tanquam vis & causa inferior superiori: Ergo ab ea aliquid de ejus libertate & perfectione participat, quo supra vires sibi proprias elevatur, & modum operandi voluntati proprium, qui est agere cum indifferentia & libertate, aliquo modo attingit.

27. Confirmatur: Modus divinæ providentiæ est rerum ordines ita inter se conjungere, ut supremum infimi attingat infimum supremi: Ergo appetitus ordinis inferioris, nempe sensitivi, debet in homine participare aliquid de perfectione & libertate voluntatis, quæ est appetitus ordinis superioris, scilicet rationalis.

28. Respondet Medina, quod etsi in appetitu sensitivo sit aliqua libertas à voluntate participata, illa tamen est ita modica & imperfecta, ut sine actuali voluntatis motione & consensu non sufficiat ad peccandum etiam venialiter.

Sed hæc solutio confutata manet ex dictis: nam cum peccatum veniale in genere peccati sit minimum, ut supra dicebamus, quantumcumque parva & imperfecta libertas ad illud sufficit. Addo quod illa libertas sufficit ad peccandum venialiter, quæ sufficit ut actus sub dominio rationis aliquo modo cadat: Sed ad hoc sufficit libertas quæ sensualitati tribuitur, quantumcumque imperfecta sit: Ergo &c. Major patet: nam eo ipso quod actus aliquo modo cadat sub dominio rationis, capax est moralitatis, subindeque bonitatis aut malitiae. Minor verò probatur: libertas quam sensualitati tribuimus, licet non requirat quòd voluntas in ejus motum actualiter influat, exigit tamen ut possit influere, illumque præcipere aut prohibere, ita quòd si voluntati desit hæc potestas, eo ipso deficiat in sensualitate libertas: unde motus primò primi sensualitatis, ad quos ratio non potest advertere, nec voluntas eos impedire, non sunt liberi, etiam ea libertate quam

appetitus sensitivus à voluntate participat, nec A per consequens peccata venialia, ut dicemus articulo sequenti. Sicut ergo libertas voluntatis creatæ, eo ipso quod non sit prima, sed participata à divina libertate, in nullum actum prodire valet sine dependentia ab ipsa voluntate divina, quæ est libertas prima & per essentiam: ita quia libertas appetitus sensitivi, non est prima in homine, sed participata à voluntate, nequaquam potest in actum prorumpere sine dependentia ab ipsa: hæc autem dependentia non consistit in eo quod appetitus indigeat actuali motione & consensu voluntatis, ut in actum procedat, sed in eo quod appetitus sensitivus nunquam possit libertatem suam exercere, & venialiter peccare, nisi voluntas ejus motum reprimere possit. Unde S. Doctor, quando explicat libertatem sensualitatis, & modum quo illa potest peccare venialiter, non recurrit ad aliquem actum quem voluntas circa appetitum, vel circa ejus objectum tunc exerceat, imò sæpè hunc actum excludit, sed ad solam facultatem reprimendi illum, totamque sensualitatis libertatem collocat in aptitudine ad obediendum rationi, & in hoc quod est operari cum tali subordinatione & dependentia ut possit ab ea impediti; sicut videri potest qu. 25. de verit. art. 5. ad 5. cum verba supra retulimus, & qu. 7. de malo art. 6. in corp. & in solut. ad 2. ubi explicat, quæ sit in hac parte mens S. Augustini, his verbis: *Dicendum quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate, sicut in primo movente vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illum impedire.* En quomodo non requirit quod voluntas de facto moveat sensualitatem, sed quod possit movere & impedire. Et in solut. ad 4. *Quando actus (inquit) voluntatis vel rationis invenitur in peccato, tunc directe potest attribui rationi vel voluntati, sicut primo motivo, & primo subiecto: sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solum actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.* Non minùs clarè loquitur in resp. ad 6. ait enim: *Quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsum habere ratio; uno modo sicut resistens, & tunc nullum est peccatum; alio modo sicut imperans, puta cum proposito motu concupiscentie illicite excitat, & tunc si sit illicitum in genere peccati mortalis, erit peccatum mortale; aliquando autem se habet ut neque prohibens, neque imperans, seu consentiens, & tunc est peccatum veniale.*

29. Dices fieri non posse, quod voluntas sit potens & expedita ad reprimendam sensualitatem, & quod non sit in ea aliquis actus vel formalis, vel interpretativus: Ergo peccatum veniale nequit in appetitu sensitivo existere, nisi adsit ex parte voluntatis aliquis actus seu consensus, saltem virtualis & interpretativus. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur: Tum quia ad id necessaria est aliqua advertentia ex parte intellectus; non stat autem intellectum advertere, & voluntatem manere absque omni actu, ut disput. 3. art. 2. docuimus. Tum etiam quia eo ipso quod voluntas possit, tenetur retrahere sensualitatem ab objecto illicito, & idè si non reprimat, interpretativè consentit.

30. Respondetur aliud esse, quod quoties sensualitas venialiter peccat, per accidens & con-

comitanter in voluntate reperitur consensus aliquis virtualis & interpretativus, & aliud, quod talis consensus per se & essentialiter exigatur à sensualitate, ut venialem malitiam suis motibus conferat. Primum non inficiamur, propter rationes adductas, sed tantum secundum: contendimus enim inesse appetitui sensitivo, prout est in homine, propter conjunctionem habitualem cum ratione & voluntate, & propter libertatem quam ex tali conjunctione participat, sufficientem vim ad venialiter peccandum, non curando pro hujusmodi peccato de aliquo consensu voluntatis formali aut interpretativo; esto aliunde (nimirum ex ipsa natura voluntatis, quæ existente cognitione nequit esse suspensa) aliquis consensus per accidens & concomitanter reperitur: in quo distinguimus nostrum appetitum sensitivum ab aliis potentiis, quæ adè sunt expertes libertatis habitualis intrinsecæ, ut si actualis consensus & influxus voluntatis, aut motio ipsius appetitus non interveniat, vel solum concomitanter se habeat, nequaquam in earum actibus inveniri possit malitia moralis, etiam venialis & imperfecta.

S. II.

Solvuntur objectiones.

C OBIICIUNT in primis Adversarij plura D. Augustini, & S. Thomæ testimonia, quæ videntur pugnare contra nostram sententiam: nam D. Augustinus variis in locis docet omne peccatum esse voluntarium: nullum peccatum committi sine voluntate, & non nisi voluntate peccari: Ergo juxta illius doctrinam, seclusa voluntatis motione & consensu, nullum potest esse in sensualitate peccatum. Unde S. Thomas hic art. 2. ad 1. exponens hanc propositionem Augustini, non nisi voluntate peccatur, ait, non peccatur nisi voluntate, sicut primo movente. Et art. 1. agens universaliter de subiecto peccatorum, dicit esse voluntatem; non quia in aliis etiam potentiis plura peccata non recipiantur, sed quia non existunt in illis, nisi dependenter ab influxu & motione voluntatis. Quare idem S. Doctor suprà qu. 24. art. 1. agens de passionibus appetitus sensitivi, docet in illis non posse esse bonum vel malum morale, nisi secundum quod subjacent imperio rationis. Et in 2. dist. 24. qu. 3. art. 2. dicit quod ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur: Ergo ante voluntatis dominium, nullam plane moralitatem, nec per consequens malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, agnoscit.

Respondeo quod quando S. Augustinus docet omne peccatum esse voluntarium, & dependere à voluntate ut à primo movente; hoc non debet intelligi de voluntate solum ut movente actu, sed ut movente actu vel aptitudine, seu de voluntate ut movente vel movere potente: sic enim illum intelligit & explicat S. Thomas qu. 7. de malo art. 6. ad 2. *Dicendum (inquit) quod Augustinus intelligit omne peccatum esse in voluntate, sicut in primo movente, vel movere potente: ex hoc enim motus sensualitatis est peccatum veniale, quia voluntas potest illum impedire.* Ex quo patet, quod quando idem S. Doctor hic art. 2. ad 1. ait quod non peccatur nisi voluntate, sicut primo movente, non intendit quod nisi voluntas actu moveat sensualitatem, nunquam ista

ista peccabit; sed solum intendit quod nisi voluntas possit appetitum sensitivum movere, ejusque motus cohibere, illi non possent imputari ad culpam; quod libenter fatemur: licet enim, ut sensualitas peccet, actualem voluntatis operationem seu motionem non requiramus; exigimus tamen quod illa tunc habeat dominium supra ipsam, seu, quod idem est, potentiam seu facultatem ad eam reprimendam: unde dicimus quod passiones appetitus non sunt bonæ vel malæ, nisi huic voluntatis & rationis dominio subiaceant; & nullam moralitatem, aut malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, ante illud agnoscimus.

33. Obijciunt secundò: Tridentinum sess. 5. decreto de peccato originali, definit *concupiscentiam que in baptizatis manet, non nocere non consentientibus*: Ergo sentit quod nisi adsit voluntatis consensus, nullus appetitus sensitivi motus est nocivus & peccaminosus.

Sed nego consequentiam: Tum quia illud verbum, *non consentientibus*, non sumitur ibi negativè, sed positivè & contrariè, ut idem sit quod *repugnantibus*, sicut ipsum Concilium aperte declarat, subjungens, *sed viriliter per Christi Jesu gratiam repugnantibus*: Tum etiam quia licet voluntas non consentiat per proprium actum, eo tamen ipso quod non reprimat sensualitatem cum possit, dicitur homo consentire per ipsum sensualitatis motum, qui potest dici participativè consensus, sicut est participativè liber.

34. Obijciunt tertio: Homo non peccat in eo quod vitare non potest, ut dicit Augustinus variis in locis: Sed non potest vitare motus sensualitatis, in quos voluntas de facto non influit: Ergo illi non possunt esse peccata venialia.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: ut enim homo motus sensualitatis vitare possit, non requiritur quod voluntas actu in eos influat, movendo & applicando appetitum ad eos eliciendos, sed sufficit quod habeat potentiam seu facultatem ad eos impediendos aut reprimendos: unde quia motus primò-primos impedire non potest, nullumque habet super eos dominium, illi non imputantur ad culpam, nec peccata venialia sunt.

35. Obijciunt quartò: Peccatum etiam veniale debet esse contra regulam rationis: Atqui appetitus sensitivus, cum non dirigatur per rationem, sed per cogitativam, quæ objecta tantum sensibilia cognoscit, non potest attingere hujusmodi regulam: Ergo nec venialiter peccare.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: licet enim cogitativa precisè ex se ipsa non possit proponere objectum ut sub regula rationis existens, potest tamen illud sic proponere, quatenus in homine, ratione conjunctionis quam habet cum intellectu, participat aliquid syndereis habitualiter, quâ participatione supra se ipsam elevatur; sicut appetitus sensitivus in homine, per participationem libertatis quam habet ex conjunctione cum voluntate, supra se ipsum erigitur, & appetitum superiorem & rationalem aliquo modo attingit, juxta illud Dionysij, *supremum infimi attingit infimum supremi*.

36. Obijciunt quinto: Proprium subiectum malitiæ moralis est potentia libera: Atqui appetitus sensitivus non habet libertatem intrinsecam, sed ejus actus dicuntur liberi extrinsecè à libertate voluntatis: Ergo absque ejus motione & influxu non potest peccare venialiter. Major patet, Mi-

Tom. III.

A nor probatur. Potentiæ liberæ debet proponi objectum cum indifferentia ad utrumlibet: Sed appetitui sensitivo non proponitur objectum cum hac indifferentia: Ergo non est potentia libera. Minor probatur: Objectum appetitus sensitivi proponitur illi per imaginationem, aut cogitativam, vel alium sensum internum: Sed nullus sensus proponit objectum cum indifferentia; quia ad hoc requiritur cognoscere rationes universales, quod est proprium solius intellectus: Ergo appetitui sensitivo non proponitur objectum cum indifferentia.

37. Respondet Martinez, concessa Majori, negandi Minorem. Ad cujus probationem ait cogitativam, prout est in homine, ratione conjunctionis quam habet cum intellectu, participare aliquid de ejus virtute & perfectione, quo elevatur ad formandum judicium quoddam indifferens; sicut ex conjunctione cum ratione participat vim aliquam discurrendi, & conferendi media cum fine, ut docet S. Thomas loco supra citato. Hæc solutio probabilitate non caret.

38. Sed melius respondetur cum Salmanticensibus, non esse necessarium, quod indifferentia, ratione cujus appetitus sensitivus agit liberè, resplendeat in propositione immediata sui objecti, quæ fit per cogitativam, vel alium sensum internum, sed sufficere quod resplendeat in propositione objecti voluntatis, quæ fit per intellectum: quia ad libertatem illam imperfectam, quæ in appetitu sensitivo ex conjunctione cum voluntate derivatur, non requiritur quod ipse appetitus possit se à sua operatione retrahere (hoc enim proprium est solius potentiæ primariæ & quasi per essentiam liberæ, qualis est voluntas) sed sufficit quod operetur cum respectu & subordinatione ad principium, per quod retrahi possit, quod est voluntas: nam eo ipso verificatur quod operatur liberè, non libertate primariæ & quasi per essentiam, sed secundariæ & participatâ; quia cum talis respectus sit ad principium liberum ut liberum, nequit actum in quo est à linea necessarij non extrahere, & liberum non reddere.

Dices: Etiam membra exteriora important ordinem subjectionis ad voluntatem ut liberam; cum ad ejus nutum & imperium moveantur, & tamen non sunt intrinsecè libera: Ergo in appetitu sensitivo ad libertatem intrinsecam non sufficit talis subiectio & subordinatio ad principium liberum ut liberum.

39. Respondeo concessa Antecedente, negando Consequentiam: quia non quicumque ordo ad voluntatem, etiam ut liberam, sufficit ad libertatem constituendam, sed debet talis ordo fundari in potentia activa, cum principium liberum debeat esse activum & non passivum tantum; unde quia membra externa non sunt principia activa suorum motuum, sicut appetitus sensitivus est principium activum suorum, sed tantum passiva, ut docet S. Thomas 1. p. qu. 75. art. 3. ad 3. & 2. contra gentes cap. 82. non sunt capacia habendi in seipsis libertatem, neque illam communicandi motibus in se receptis, bene tamen appetitus sensitivus.

40. Denique arguunt Adversarij ex pluribus absurdis, & inconvenientibus, quæ videntur sequi ex nostra sententia. Si enim appetitui sensitivo conceditur aliqua libertas habitualis & intrinsecæ, sufficiens ad peccandum venialiter, jam

Fff

talís appetitus poterit hoc modo delinquere, A utendo illa sua libertate, quantumcumque voluntas ei resistat, vel impedita sit; imò poterit homo simul mereri, per voluntatem resistendo sensualitati, & peccare per istius motum liberè tendentem ad objectum illicitum. Sequitur etiam quod si ad motum sensualitatis consensus voluntatis accedat, ibi sint duo peccata, unum in sensualitate, ex libertate sibi propria, & aliud in voluntate, propter ejus consensum, qui si sit plenus, & materia gravis, peccatum voluntatis erit mortale; peccatum autem sensualitatis, cujus libertas ad hoc non sufficit, remanebit duntaxat veniale: unde tunc homo committet duplex peccatum, unum mortale per voluntatem, & aliud veniale per appetitum sensitivum; imò & in ipso appetitu sensitivo tunc utrumque peccatum simul existet; veniale quidem ex libertate sibi propria, mortale verò ex influxu & motione voluntatis. Tandem si in appetitu sensitivo libertas intrinseca admittatur, nullus erit motus sensualitatis, quantumvis primò-primus, qui non sit peccatum veniale; quia in omnibus appetitus utitur illa sua libertate quam dicimus ad veniale sufficere: quod est contra communem Theologorum sententiam, ut articulo sequenti patebit.

41. Huic argumento, quod est præcipuum adversæ sententiæ fundamentum, solutio patet ex dictis: liquer enim ex principiis supra statutis hæc inconvenientia non sequi ex nostra sententia, legitime intellectâ. Unde nego primam sequelam: contradicente enim voluntate, non est prædicta libertas in appetitu, quia ut supra dictum est, communicatur illi ex conjunctione & subordinatione ad voluntatem; iste autem influxus ex resistantia & actu contrario voluntatis impeditur: quare licet non requiratur actus voluntatis ad libertatem appetitus, requiritur tamen in ea non esse actum contrarium. Ex quo patet hominem non posse simul mereri resistendo per voluntatem sensualitati, & peccare tendendo per appetitum ad objectum illicitum: si enim voluntas motui inordinato appetitus positivè resistat, ille non erit liber, nec per consequens peccatum veniale, quia ex tali resistantia voluntatis impeditur effluxus libertatis à voluntate in appetitum sensitivum.

42. Ad aliud inconveniens, negatur etiam sequela: quamvis enim in casu argumenti, utriusque potentie actus sit formaliter & intrinsecè peccaminosus, ac proinde metaphysicè loquendo sint ibi duæ malitiæ morales, non tamen absolute sunt dicenda duo peccata, sed unum & idem, quod moraliter ex utraque illa malitia veluti ex partibus coalescit. Quemadmodum licet in voluntate possint simul esse plures actus peccaminosi, ut intentio, consensus, electio, &c. veritates circa eandem materiam, & in unoquoque ex istis sit sua intrinseca malitia, distincta realiter à malitia alterius, non idè tamen sunt absolute plura peccata, sed ex omnibus unum integratur. Ex quo patet non sequi ex nostra sententia aliud inconveniens quod objicitur, nempe tunc duplex peccatum committi; unum mortale, per voluntatem; & aliud veniale, per appetitum; aut in appetitu sensitivo tunc duplex peccatum existere, veniale scilicet, ex libertate sibi propria, & mortale, ex influxu & motione voluntatis: cum enim ex utroque unum numero peccatum confurgat, una debet esse ejus gra-

vitas, aut moralis, aut venialis; & quamvis libertas sensualitatis, præcisè & solitarie sumpta, non sufficiat ad mortale, secus tamen quando per influxum & consensum voluntatis perficitur & completur, ut constat ex dictis articulo præcedenti. Ad ultimum inconveniens solutio patebit ex dicendis articulo sequenti.

ARTICVLVS III.

B *Utrum omnes motus sensualitatis circa objectâ illicita sint peccata mortalia, vel saltem venialia?*

S. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

P R o resolutione hujus difficultatis sciendum est, inordinatos sensualitatis seu concupiscentiæ motus, triplicis esse generis: aliqui enim dicuntur primò-primi, qui scilicet omnem advertentiam rationis præcedunt, & naturaliter in appetitu sensitivo excitantur. Alij appellantur secundò-primi, qui fiunt cum aliqua & semiplena advertentia aut deliberatione, atque aded sunt imperfectè liberi. Alij denique plenè deliberati nuncupantur, quibus scilicet voluntas consentit, positâ jam plenâ advertentiâ rationis. Hoc præmissio.

Dico, motus tertij generis, quando sunt circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum, esse peccata mortalia: secundi verò generis, peccata venialia: primi autem, nec mortalia, nec venialia esse.

Hæc conclusio quantum ad primam & secundam partem est evidens: nam motus tertij generis sunt perfectè voluntarij, & plenè liberi, secundi verò sunt solum liberi imperfectè, cum plenam rationis advertentiam non supponant: Ergo si circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum versentur, illi erunt peccata mortalia; isti verò tantum venialia, defectu plenæ & perfectæ advertentiæ & deliberationis.

Tertia verò pars, quæ negatur ab hæreticis nostri temporis, asserentibus concupiscentiam, quæ in nobis est, & omnes ejus motus circa illicita, quantumvis necessariò insurgant, esse peccata mortalia, & nos reos æternæ damnationis constituere, suadetur primò ex sacris litteris: dicitur enim Eccles. 18. *Post concupiscentias tuas non eas*; ubi cum præcipiatur nobis, non quidem nullos habere concupiscentiæ motus, sed duntaxat non sequi eos, illis consentiendo, apertè insinuat & supponitur, posse tales motus absque ulla culpa in nobis insurgere: si enim ubi primò insurgunt haberent rationem peccati, potius præciperetur non habere illos, quam eos non sequi. Quod animadvertens D. Augustinus lib. 5. contra Julian. cap. 3. sic ait: *Frustra dictum est, post concupiscentias tuas ne eas, si jam quisque reus est, quia tumultuantes & ad mala trahere nitentes, sentit eas*. Dantur ergo in homine aliqui concupiscentiæ motus, illi scilicet qui à Theologis primò-primi appellantur, quos homo sentiat, priusquam alicujus culpæ reus existat.

Unde Apostolus ad Rom. 6. *Non regnet peccatum in mortali corpore vestro, ut obediat eius concupiscentiis.* Ubi notat Augustinus cap. 1. lib. de nuptiis & concupiscentia, non dixisse Apostolum, non sit peccatum, sed ne regnet peccatum, per approbationem & consensum voluntatis; & expresse addidisse, ut obediat eius concupiscentiis, quia obedientia per voluntatem præstat.

46. Confirmatur ex illo Iacobi 1. *Vnusquisque tentatur, à concupiscentia illectus & abstractus: deinde concupiscentia cum conceperit, parit peccatum.* Ubi Augustinus: *Profectò in his verbis paritur à pariente discernitur; pariens enim est concupiscentia, paritur peccatum; sed concupiscentia non parit, nisi conceperit; non concipit, nisi illexerit, id est ad malum perpetrandum obinuerit voluntatis assensum.* Noli ergo (addit idem S. Doctor) *consentire concupiscentie tue: non est unde concipiat de te, noli dare consensio- nis amplexum, ne plangas parum; quia si consenseris, si amplexatus fueris, concipis; deinde paris, & in partu gravissimi dolores.*

Cap. 14. Id etiam explicat lib. 2. in Genes. contra Manich. lepidissimo tentationis Evæ & Adami exemplo: concupiscentia enim est veluti Eva, cui à serpente seu diabolo aliquid objicitur tanquam bonum, & per illud ad peccandum allicitur: sed quia nihil potest sola, nisi superior pars, quæ est veluti Adam, accedat, id est nisi ratio consensum præstet, per hujusmodi consensum consummatur peccatum.

47. Secundò probatur eadem pars: Lex Dei non obligat ad impossibilia; hoc enim in Deo legislatore apertam tyrannidem argueret, non minus quàm in Dracone legislatore, cujus propterea leges dicebantur esse sanguine scriptæ: Sed juxta legem ordinariam hominibus est impossibile motus primò-primos concupiscentiæ aliquando non experiri; cum nobis non cogitantibus, imò dormientibus, frequenter obrepant: Ergo nulla est lex quæ tales motus habere aut experiri prohibeat; proindeque ipsi non erunt peccata, cum peccatum sit id quod contra legem Dei pugnat.

48. Tertiò probatur eadem pars: De ratione peccati est quod sit voluntarium seu liberum, ut sæpe docet Augustinus: Sed motus primò-primi concupiscentiæ non sunt voluntarij seu liberi, cum omnem advertentiam rationis præcedant, & naturaliter in appetitu sensitivo excitentur: Ergo non sunt peccata. Unde Augustinus 1. de civit. cap. 25. *Illa concupiscentialis inobedientia quanto magis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis.*

49. Respondent Hæretici, quod etiam motus illi concupiscentiæ non sunt voluntarij in seipsis, sunt tamen voluntarij in capite, scilicet in Adamo, quia sunt effectus & pœnæ culpæ originalis, quæ nobis in capite voluntaria est.

Sed contra: Licet ad peccatum originale sufficiat quod sit voluntarium in capite, tamen ad peccatum personale requiritur quod sit voluntarium voluntate personæ, ut docet D. Thomas in 2. dist. 10. qu. 1. art. 2. in corp. his verbis: *Oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpa habet, secundum hoc ratio voluntarij in ipso reperiat. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam; ita etiam est quoddam culpa nature.*

Tom. III.

A & quædam persona: unde ad culpam personalem requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur; ad culpam vero naturæ (id est originale peccatum) non requiritur nisi voluntas in natura illa. Cum ergo motus primò-primi, ex rebellionem concupiscentiæ procedentes, non sint voluntarij voluntate personæ (esto sint voluntarij voluntate naturæ, seu in persona Adami, & effectus peccati originalis) non erunt peccata actualia, quæ nos reos æternæ damnationis constituunt, ut docent hæretici.

Confirmatur: nam etiam phrenesis, infania, & cæcitas corporalis, aliæque generis humani miseriæ, sunt effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli à fonte promanant; cum in fœlicissimo innocentia statu homines non fuissent miseriis illis obnoxij; & tamen nemo diceret, quidquid malè faciunt infani & phrenetici, esse peccatum, & cupabiliter agere cœcum à natiuitate, qui volens canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adesse: Ergo similiter licet rebellio concupiscentiæ sit effectus & pœnæ peccati originalis, subindeque nobis voluntaria in capite, non sequitur omnes ejus motus, eos præcipuè qui naturaliter in nobis confurgunt, omnemque advertentiam & deliberationem rationis præveniunt, esse peccata mortalia, & homines æternæ damnationis reos efficere.

C Quod verò non sint peccata venialia, ut quidam Theologi asserunt, iisdem autoritatibus & rationibus convincitur: Nam de ratione cuiuscumque peccati actualis seu personalis est quod sit liberum & voluntarium, saltem imperfectè: Sed motus primò-primi concupiscentiæ, nullo modo sunt voluntarij seu liberi, cum naturaliter in nobis excitentur, & omnem rationis advertentiam ac voluntatis consensum præveniunt: Ergo non sunt peccata etiam venialia.

52. Addo quod Tridentinum sess. 5. decreto de peccato originali ait, concupiscentiam non nocere non consentientibus, & non esse verè & propriè peccatum: Sed si motus primò-primi concupiscentiæ essent peccata venialia, non consentientibus noceret concupiscentia, & verè & propriè peccatum esset; sicut tale est mendacium, quamvis solum sit peccatum veniale: Ergo illi motus non sunt peccata venialia. Unde Augustinus lib. de perfectione justitiæ versùs finem, negat pro remissione horum motuum recitandam esse orationem dominicam, aut dicendum, *dimitte nobis debita nostra*, sed pro aliis motibus & peccatis quibus assentimur, vel quos impedire possumus. Idem docet epist. 200. ad Afellicum, his verbis: *Quamvis insint, dum sumus in corpore mortis hujus, desideria peccati, si nulli eorum adhiberemus assensum, non esset unde diceremus Patri nostro qui est in calis. Dimitte nobis debita nostra.*

S. II.

Solvuntur objectiones.

OBIECIES primò: D. Thomas hic art. 3. ad 5. ait quod motus sensualitatis rationem præveniens, est peccatum veniale: Sed motus qui rationem præveniunt, primò-primi appellantur, ut supra ostensum est: Ergo ex D. Thoma motus primò-primi concupiscentiæ sunt peccata, saltem venialia.

Fff ij

Respondeo D. Thomam non loqui de motibus sensualitatis qui omnem advertentiam & deliberationem rationis præveniunt, sed tantum de his qui plenam ac perfectam advertentiam & deliberationem antecedunt, & qui primò-secundò appellantur: hi enim cum sint imperfectè voluntarij, sunt peccata venialia, quæ sunt quiddam imperfectum in genere peccati, ut ibidem ait S. Doctor.

34. Objicies secundò: Si motus primò-primi omni culpà etiam veniali carerent, potuissent esse in Christo, & in Beata Virgine: Sed hoc dici nequit, ut docent Theologi in tractatu de incarnatione: Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam: quia, ut ibidem docent Theologi, Christo, & B. Virgini concessum fuit privilegium illud status innocentie, seu perfectio illa justitie originalis, quæ appetitus sensitivus hominis ita subiectus erat rationi, ut sine istius advertentia & imperio nullus in eo motus insurgeret: unde licet in nobis motus circa illicita possint omni culpà etiam veniali carere, quia possunt insurgere subito, & ante omnem advertentiam rationis; in Christo tamen, ejusque Matre purissima, si fuissent, nequaquam culpà vacassent, quia cum advertentia & libertate evenissent.

35. Objicies tertio: In appetitu sensitivo hominis, ex subordinatione & conjunctione quam habet cum voluntate & ratione, resultat libertas quædam diminuta & imperfecta, per quam absque actuali voluntatis motione, & imperio rationis, potest peccare venialiter, ut articulo præcedenti cum Cajetano, Martine, & Salmanticensibus docuimus: Ergo poterit appetitus sensitivus, utendo illa sua libertate imperfecta, in omnibus suis motibus etiam primò-primis peccare venialiter.

Respondeo concessio Antecedente, negando consequentiam: quia ut articulo præcedenti ostendimus, libertas imperfecta, conveniens appetitui sensitivo, necessariò exigit ut possint ejus motus à ratione reprimi: motus autem primò-primi, quos ratio nullo modo advertit, non possunt ab ea reprimi, & ideo non gaudent libertate illa imperfecta, quam appetitus sensitivus à voluntate participat, subindeque peccata venialia esse nequeunt.

36. Objicies ultimò: Si motus primò-primi concupiscentie non essent peccata, liceret in eis sibi complacere, aut illos desiderare: At utrumque illicitum est: Ergo illi sunt peccata, saltem venialia.

Sed nego sequelam: licet enim motus primò-primi concupiscentie non sint mali malitià formali, defectu libertatis, sunt tamen mali malitià objectivà, cum circa objectum malum & à lege prohibitum versentur; unde eo ipso tribuunt malitiam formalem actibus complacentie vel desiderij, quibus liberè appetuntur; actus enim liber circa objectum malum, & lege prohibitum, formaliter malus est.



DISPVTATIO VI.

De causis peccatorum.

Ad quæstionem 75. & quinque sequentes.

CAVSÆ peccati aliæ sunt interiores, quæ intra hominem resident; aliæ exteriores, quæ extra ipsum existunt. Primi generis sunt tres, nempe ignorantia ex parte intellectus; concupiscentia ex parte appetitus; & malitia ex parte voluntatis. Secundi generis tres etiam esse vel excogitari possunt, nimirum Deus unà cum voluntate ad actum peccaminosum concurrens; Diabolus ipsum persuadens; & primus parens originale peccatum in posteros per feminalem propagationem traducens. De hac posteriori causa peccati fusè dicemus disputatione sequenti, ubi de peccato originali differemus: de prioribus verò breviter hic agendum est.

ARTICVLVS PRIMVS.

An & que ignorantia sit causa peccati?

§. I.

Multiplex ignorantia divisio.

IGNORANTIA secundum se dividitur primò in eam quæ potius dicitur nescientia, & in eam quæ propriè est ignorantia. Prima dicitur carentiam illius scientie, quam aliquis nec debet nec natus est acquirere: & ideo cum sit tantum negatio, non habet rationem mali, sive culpæ, sive pænæ; unde reperitur in Angelis beatis, teste Dionysio cap. 7. cælest. Hierar. Cum enim nulla creatura, quantumvis superioris ordinis, omnia scibilia comprehendat, & saltem ex possibilibus plura omnes creatos lateant intellectus, necesse est ut in omni intellectu creato, sive humano, sive angelico, sit aliquod prædictæ nescientie, & solus intellectus divinus, qui omnia scit & comprehendit, eam excludat. Secunda ignorantia dicitur carentiam illius scientie, quam quis aptus natus est habere; adeoque importat rationem mali, vel culpæ, vel pænæ, & in varia membra subdividitur.

In primis enim ex parte subiecti dividitur in invincibilem & vincibilem: invincibilis est, quando non est in potestate alicujus scire illud quod ignorat, seu quando non potest ignorantiam suam vincere & à se depellere, ut est ignorantia mysteriorum fidei in illis infidelibus, qui nihil de Evangelio audierunt, nec audire poterunt, & qui infideles negativè appellantur. Vincibilis est, quæ adhibita morali diligentia vinci & superari potest: & hæc duplex est, una affectata, quando quis deliberato animo vult aliquid ignorare, ita ut voluntas per se & directè feratur in ipsam ignorantiam, juxta illud Psal. 15. *Noluit intelligere ut benè ageret*: altera crassa & supina, quando voluntas directè & formaliter in ipsam ignorantiam non fertur; sed tantum indirectè, & interpretativè: v. g. cum quis non vult adhi-

bere studium & laborem quem tenetur & potest adhibere, ut aliquid sciat, tunc indirectè & interpretativè censetur velle illud ignorare.

Secundò ex oppositione ad scientiam dividitur tam vincibilis quam invincibilis ignorantia in habitualem, quæ est carentia scientiæ habitualis, & actualem, quæ est carentia considerationis & advertentiæ actualis; & in practicam, quæ est defectus scientiæ practicæ dictantis aliquid esse faciendum, vel omittendum, & speculativam, quæ est carentia scientiæ speculativæ quam tenemur habere, ut est ignorantia articuloꝝ fidei.

Tertiò ex parte objecti, seu rerum ignoratarum, dividitur ignorantia, tam vincibilis, quam invincibilis, in ignorantiam juris, & facti. Ignorantia juris est quæ ignoratur id quod jure decretum est: unde sicut jus dividitur in naturale & positivum; & hoc rursus in divinum & humanum, & humanum adhuc in ecclesiasticum & sæculare, & tandem sæculare in jus gentium & civile; ita ignorantia juris in totidem membra secari potest. Ignorantia facti est, quæ propter circumstantiam aliquam factum aliquod ignoratur esse illicitum: v. g. cum Jacob accessit ad Liam, quam putabat esse Rachel uxorem suam, ejus ignorantia fuit solum facti, nempe quòd Lia loco Rachel fuisset illi supposita; quod enim erat de jure, scilicet viro non licere ad non suam accedere, Jacob ignorare non potuit. Vel si quis ignoraret percussores Clericorum esse excommunicatos, haberet ignorantiam juris, si verò nesciret hunc quem percutit esse Clericum, ignorantiam facti haberet.

Ultimò ignorantia ratione actus dividitur in antecedentem, concomitantem, & consequentem: de quibus fusè egimus in tractatu de actibus humanis, ad quem Lectorem remittimus, ne eadem sæpius repetantur.

S. II.

Resolutio difficultatis propositæ.

Deo primò, ignorantiam esse causam peccati, non directè & per se, sed per accidens & indirectè, seu ut removens prohibens effectum.

Prima pars patet ex variis Scripturæ locis, in quibus homo dicitur peccare per ignorantiam, Levit. 4. *Si peccaverint Principes per ignorantiam*: Et rursus: *Si peccaverit anima per ignorantiam*. Et cap. 5. statuuntur sacrificia offerenda pro illis qui peccaverint ex ignorantia. Item ad Hebræos 9. dicit Apostolus, quod semel in anno in sancta sanctorum solus Pontifex introibat, non sine sanguine, quem offerret pro suis & populi ignorantis, id est, ut ibidem exponit D. Thomas, pro suis & populi peccatis ex ignorantia commissis. Denique Oseas cap. 1. recenset stupendum peccatorum & vitiorum diluvium, quod in terram inundaverat, ejusque causam refert in ignorantiam seu defectum scientiæ Dei: *Non est (inquit) veritas, non est scientia Dei in terra; maledictum, mendacium, & homicidium, & furtum, & adulterium inundaverunt, & sanguis sanguinem tetigit*. Quibus & aliis Scripturæ testimoniis D. Bernardus epist. 77. ad Hugonem de S. Victore, improbat errorem cujusdam negantis peccata per ignorantiam committi.

Secunda pars, quæ asserit ignorantiam non esse causam peccati per se & directè, sed indirectè tantum & per accidens, est D. Thomæ hic qu. 76. art. 1. & quæst. 3. de malo art. 8. & manifesta est: cum enim ignorantia sit privatio, nequit directè aliquem influxum positivum in peccatum habere, sed indirectè tantum & per accidens, seu ut removens prohibens, tollendo nimirum scientiam, quæ si adesset, impediret peccatum: unde ignorantia dicitur causa peccati, eo ferè modo, quo removens columnam, detinentem lapidem ne descendat, dicitur, causa descensus ipsius lapidis, quatenus removel obicem, qui talem descensum impediabat.

Dices: Deus denegat auxilia, quæ si adessent, impedirent peccatum, & tamen non idcirco dicitur causa peccati, etiam per accidens, vel ut removens prohibens, ut art. 3. dicemus: Ergo neque id habebit ignorantia, quamvis tollat scientiam, quæ si adesset, impediret peccatum.

Respondeo concessio Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: Ratio discriminis est, quia Deus non tenetur dare auxilia, quæ denegat, sicut homo tenetur adipisci scientiam necessariam ad evitandum peccatum: effectus autem solum attribuitur removenti prohibens, quando is tenetur illum impedire, ut docet D. Thomas supra qu. 6. art. 3. & hic qu. 76. art. 2.

Dico secundò, ignorantiam invincibilem & antecedentem non esse causam peccati, sed ab illo excusare. Ita communiter docent Theologum Magistro in 2. dist. 22. & cum D. Thomæ hic art. 3. contra Jansenium, qui lib. 2. de statu naturæ lapsæ cap. 2. & sequentibus asserit facta cum ignorantia invincibili juris naturalis, esse peccata culpabilia, & constituere homines æternæ damnationi obnoxios, additque hoc esse dogma fidei, à SS. Augustino, & Hieronymo necnon à Patribus Concilij Palestini traditum; & in hoc Scholasticos omnes, qui de hac materia scripserunt, omnino cœcutire: quod etiam ante Jansenium asseruerat Lutherus in cap. 12. Genesis, cujus verba sunt: *Scholastici dicunt invincibilem ignorantiam reddere excusabiles: tanta cœcitas est in Papa scholis & Ecclesiis*.

Hunc Jansenii errorem fusè confutavimus supra in dissertatione Theologica de probabilitate, contra novorum Casuistarum laxitates, & Jansenianorum excessus. Unde hic sufficit duplicem rationem fundamentalem nostræ conclusionis adducere. Prima est: Ignorantia illa à peccato excusat, quæ tollit ab actu rationem voluntarii; nam ut sæpe docet Augustinus, & ratio naturalis suadet, peccatum usque adeò voluntarium est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium: Sed ignorantia invincibilis, seu antecedens, tollit ab actu rationem voluntarii; cum tollat ab intellectu cognitionem, sine qua non potest stare voluntarium, ut patet ex ejus definitione: Ergo ignorantia invincibilis & antecedens non est causa peccati, sed ab illo excusat. Unde D. Thomas hic qu. 76. art. 3. sic ait: *Si sit talis ignorantia qua omnino sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino à peccato excusat*.

Secunda ratio: Deus ex Tridentino non præcipit hominibus impossibilia: Sed præciperet impossibilia, si ignorantia invincibilis non excusaret à peccato: Ergo &c. Minor probatur:

Fff iij

Cum voluntas nostra sit potentia cœca, nec possit ferri, nisi in id, quod intellectus ut bonum & conveniens ipsi ostendit, id duntaxat censetur esse in nostra potestate, quod sit à voluntate cum plena advertentia rationis, adeoque ignorantia, quâ aliquid penitus nescitur, impedit quominus illud sit in nostra potestate: Ergo si homo teneretur ad implenda præcepta juris naturalis, aut positivi, quæ ignorat invincibiliter, obligaretur ad impossibile. Unde Medina hic art. 2. rectè observat: *Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quod nemo obligetur ad impossibile. Qui plura cupit, prædictam dissertationem consular, in qua fufius has rationes expendimus, & plura SS. Patrum testimonia in ejsdem veritatis confirmationem adduximus, præcipuaque Jansenii & Wendrochii fundamenta dissolvimus.*

Dico tertio: Ignorantia concomitans, quando invincibilis est, neque causat peccatum, neque ab illo excusat, sed merè per accidens & concomitanter ad illud se habet.

Probat: Illa ignorantia neque causat peccatum, neque ab illo excusat, quæ facit ut actus ex illa procedens, neque sit voluntarius, neque involuntarius: Sed ignorantia concomitans, quando est invincibilis, hoc præstat: Ergo &c. Major est certa: cum enim de ratione peccati sit esse voluntarium, & ipsi repugnet esse involuntarium, illa tantum ignorantia potest esse causa peccati, quæ facit actum esse voluntarium; & illa solum potest à peccato excusare, quæ facit illud esse involuntarium, & inclinationi voluntatis repugnans. Minor autem communiter docetur à Theologis, & probata fuit in tractatu de actibus humanis disp. 1. art. 7. conclus. 3. potestque breviter suaderi exemplo venatoris, qui circummeundo sylvam, deprehendit hostem, & factâ sufficienti diligentia, ignorans ipsum esse hostem, & putans esse feram ibi latitantem, emittit sclopum, vel sagittam, ipsumque interficit: nam tale homicidium ex ignorantia concomitante procedens, neque est voluntarium in actu secundo; cum ille (ut supponimus) invincibiliter ignoraverit eum qui ibi latebat esse hostem, & putaverit esse feram, & de ratione voluntarii sit fieri cum cognitione ejus in quod tendit, ut ex ejus definitione patet: neque etiam est positivè involuntarium, cum non repugnet inclinationi voluntatis ipsius, imò potius ejus voluntas ita affecta sit, ut si cognovisset ibi latere hostem, libentius sclopum aut sagittam emisisset, ipsumque interfecisset; unde tale homicidium potest solum dici non voluntarium, seu involuntarium negativè, ut ibidem explicatum est: Ergo &c.

Confirmatur: Eâ tantum ratione ignorantia causat peccatum, quia tollit scientiam, quæ si adesset, impediret illud, ut in prima conclusione ostendimus: Sed ignorantia concomitans non est hujusmodi; imò qui illam habet, etiam si haberet scientiam, committeret idem peccatum, ut patet in exemplo adducto; nam qui ex ignorantia occidit hostem, eo modo occideret, quamvis illum agnosceret; & propterea dicitur ignorantia concomitans, quia nihil confert ut actus fiat, vel non fiat, sed eodem modo fieret sine tali ignorantia, ac sit cum illa: Ergo hæc ignorantia non est causa peccati. Quare D. Thomas hic qu. 76. art. 1. sic ait: *Non qualibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum*

qua tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiamsi patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum: & idè talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundum Philosophum in 3. Ethic.

Dico quarto, ignorantiam consequentem & vincibilem, sive sit affectata, sive crassa & stupida, esse causam peccati, & minimè ab illo excusare.

Hæc conclusio patet ex dictis: Tum quia talis ignorantia removet scientiam, quæ si adesset, impediret peccatum, adeoque est causa ipsius peccati; sicut qui removet columnam sustentantem lapidem, est causa per accidens casus lapidis: Tum etiam quia cum sit volita directè vel indirectè, non impedit quin actus ex illa consequens sit voluntarius, subindeque culpabilis. Unde Bernardus Epist. 77. supra citata sic ait: *Multa scienda nesciuntur, aut sciendi incuria; aut discendi desidia; aut verecundia inquirendi: & ejusmodi ignorantia non habet excusationem.*

Quæres primò, an ignorantia vincibilis eorum quæ scire tenemur, sit in seipsa peccatum, vel solum in causa, negligentia scilicet addicendi?

Respondeo, ignorantiam habitualementem non esse formaliter peccatum in seipsa, bene tamen actualementem; licet hoc non habeat à seipsa, sed à negligentia sciendi ea quæ scire tenemur.

Prima pars patet: Nam ut aliquid sit formaliter in se peccatum, debet esse in exercitio, & in actu secundo voluntarium, adeoque debet esse vel actus, vel actualis ommissio; unde communiter dicitur quod habitibus, neque meremur, neque demeremur: Sed ignorantia habitualis non se habet per modum actus, vel omissionis actualis, sed per modum habitus: Ergo non est formaliter peccatum in seipsa, sed solum in sua causa, quæ est ignorantia actualis, vel negligentia sciendi; aut in effectu secuto ex ipsa; in se verò est tantum peccati effectus, vel principium, sicut reliqui habitus vitiosi; unde si aliquando peccatum nominetur, intelligendum est, non formaliter, sed causaliter & effectivè, eo loquendi modo quo nomina causarum solent tribui effectibus, & e contra.

Secunda pars etiam manifestâ ratione convincitur: Nam omnis ommissio actus debiti, supposito quod sit voluntaria, est formaliter peccatum, ut ex definitione peccati omissionis habetur: Sed actualis ignorantia vincibilis eorum quæ scire tenemur, est ommissio actus debiti, scilicet debita cognitionis, & est voluntaria, saltem indirectè: Ergo est formaliter in se peccatum.

Quod verò id non habeat à se, seu secundum se, sed à negligentia sciendi, probatur ex S. Augustino lib. 1. de lib. arbit. cap. 19. dicente: *Non tibi imputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis querere quod ignoras; & ex D. Thoma hic art. 2. in corp. ubi ait: Propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliqui scire tenentur, est peccatum.*

Ratio etiam id suadet: nam ut discurrit Caietanus hic art. 2. scire secundum se non est actus moraliter bonus, cum scientia, cujus est actus, sit virtus intellectualis, non verò moralis; sed solum ut est actus elicitus vel imperatus à vir-

rute studiofitatis (sicut orare à virtute religionis) vel quatenus exercetur secundum regulas illius: Ergo & ignorare secundum se non est malum morale & peccatum, sed solum ut est à vitio opposito studiofitati, quod dicitur negligentia, & in quantum sub illo cadit; & ei subest. Unde sicut supra disp. 3. art. 4. dicebamus, omissionem missæ contingentem in somno, & in ipso indirectè volitam, non solum in causa, sed etiam in seipsa esse peccaminosam, quamvis id non habeat à se, sed à causa, seu dependenter ab illa; ita in presenti asserimus, ignorantiam actualem vincibilem eorum quæ scire tenemur, esse formaliter in seipsa peccatum omissionis, quamvis id non habeat à se, seu secundum se, sed dependenter à causa, in qua libera & voluntaria est, nimirum à negligentia sciendi ea quæ scire tenemur. Ex quo soluta manent argumenta, quæ fieri solent in contrarium.

ARTICVLVS II.

Vtrum quoties voluntas peccat, præcedat aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio in intellectu?

17. **N**OTANDVM primò, in intellectu quadruplicem posse reperiri defectum: Primus dicitur pura nescientia, quæ est earentia cognitionis eius quod quis non tenetur scire, & conuenit omni intellectui creato, siue humano, siue angelico, respectu alicujus objecti, ut articulo præcedenti vidimus. Secundus appellatur ignorantia, quæ est privatio cognitionis habitualis quam quis habere debet. Tertius dicitur error, qui est iudicium de aliqua re aliter quàm est. Quartus vocatur inconsideratio, quæ est privatio actualis considerationis, quam quis debet habere circa objectum, quod habitualiter cognoscit.

18. Notandum secundò, duplicem distingui errores; unum speculativum, quo quis iudicat licere quod non licet, v. g. furtum esse licitum: alium practicum, quo iudicat hic & nunc faciendum esse quod non licet; sicut quando aliquis iudicat sibi hic & nunc conueniens esse furari. His præmissis, sit

S. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

19. **D**ico igitur, non posse voluntatem peccare, nisi aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio seu inadvertentia, in intellectu præcesserit. Ita communiter docent nostri Thomistæ contra plures ex Recentioribus, & colligitur ex Aristotele 1. Ethic. cap. 3. ubi ait: *Omnis pravus est ignorans*: cui conformis est illud Proverb. 24. *Errant omnes, qui operantur iniquitatem*. Ubi Caietanus hæc scribit: *Quia error ad intellectivam partem pertinet, ex hac auctoritate scripture habetur quod omnis malus errat: & consonant Philosophi, dicentes quod omnis malus est ignorans*. Favet etiam D. Thomas 1. p. qu. 63. ar. 1. ad 4. ubi sic ait: *Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter: uno modo ex hoc quod aliquid malum eligitur; sicut homo peccat eligendo adulterium, quod secundum se est malum; & tale peccatum semper pro-*

Acedit ex aliqua ignorantia, vel errore; alioquin id quod est malum non eligeretur ut bonum... Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundum se est bonum, sed non cum ordine debita mensura aut regula... sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum: & huiusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solum considerationis eorum quæ considerari debent: & hoc modo peccavit Angelus convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divine voluntatis. Quibus verbis S. Doctor apertè docet omne peccatum aliquem defectum in intellectu supponere; in humano quidem, defectum erroris practici; in angelico verò, quantum ad primum peccatum, defectum duntaxat inadvertentiæ seu inconsiderationis.

B Ratio etiam, suadet: Cùm enim voluntas sit appetitus rationalis, sequens ductum & directionem intellectus, nunquam eligit aut respuit aliquid objectum, nisi intellectus iudicet hic & nunc illud esse amplectendum vel respiciendum: Ergo quotiescumque homo peccat eligendo aliquid objectum malum, & rectæ rationi dissonum, puta adulterium, aut furtum, debet intellectus iudicare hic & nunc illud esse eligendum: Sed iudicium quo iudicatur aliquid esse eligendum, quod secundum rectam rationem non est eligendum, est falsum & erroneum: Ergo in omni peccato, quo aliquid objectum moraliter malum eligitur, debet esse iudicium practicum erroneum, subindeque aliquis error practicus.

C Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex doctrina quam tradit Nazarius 1. p. qu. 63. art. 3. contrav. 1. Omnis electio voluntatis, quæ bonum aliquid particulare eligitur, supponit aliquem discursum formalem aut virtualem intellectus practici, qui ex duabus constat præmissis, unâ universali, quæ dicitur bonum esse amandum & prosequendum, & alterâ particulari, quæ dicit, hæc actio hic & nunc in particulari est mihi bona & conueniens, ex qua sequitur hæc conclusio regulans electionem: Ergo talis actio hic & nunc à me exercenda est. Sicut ergo in speculativo error vel falsitas, quæ est in conclusione, reducitur ad falsitatem vel errorem; qui continetur in altera præmissarum; ita in moralibus omnis electio prava, & disformis regulis morum, debet procedere ex aliquo errore practico, seu iudicio practice falso, quod in aliqua præmissarum contineatur. Unde sicut in isto syllogismo speculativo: *Nullum animal præter rationale est risibile: Sed homo non est animal rationale: Ergo homo non est risibile*, error qui est in conclusione, reducitur in iudicium falsum & erroneum, quod continetur in Minori; ita & in isto syllogismo practico, quem homo quotiescumque peccat, vel formaliter, vel virtualiter format: *Bonum est prosequendum: Sed elicere hic & nunc hanc actionem disformem regulis morum, puta furtum, vel adulterium, est mihi bonum & conueniens: Ergo hic & nunc à me exercenda est*: falsitas & error practicus qui est in conclusione, reducitur ad iudicium falsum & erroneum in minori propositione contentum.

Dices, tale iudicium non esse falsum aut erroneum, quia solum dicitur voluntati hanc actionem esse utilem, aut delectabilem sensui, vel appetitui; in quo iudicio nulla continetur falsi-

tas, vel error, cum revera furtum utile sit, & A adulterium delectabile.

Sed contra: Ille qui committit furtum, vel adulterium, non solum existimat furtum esse sibi utile, & adulterium delectabile, sed etiam practice judicat illud hinc & nunc a se esse eligendum, & bono honesto, ac observationi legis divinae preferendum; alioquin voluntas, utpote appetitus rationalis, sequens ductum intellectus, talem actum non eligeret, nec bono honesto & observationi legis divinae ipsum praeferret: At in tali judicio error practicus manifeste reperitur, cum recta ratio & prudentia dicent oppositum: Ergo quotiescumque homo peccat eligendo aliquod objectum, vel actum moraliter malum, puta furtum, vel adulterium, aliquis error practicus in ejus intellectu reperitur.

23. Dixi, quando homo peccat eligendo objectum vel actum moraliter malum, quasi peccet eligendo aliquid de se bonum, sed non cum ordine debito, non est necesse quod habeat errorem practicum in intellectu, sed sufficit quod in eo sit aliqua inadvertentia aut inconsideratio, ut de primo peccato Angelorum docet D. Thomas loco citato, & nos in tractatu de Angelis ostendimus. Unde consulto in conclusione diximus, non posse voluntatem peccare, nisi vel aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio, in intellectu praeferat.

Disp. 11.
art. 4.

Quod potest amplius confirmari, & hoc exemplo suaderi. Si esset aliquis caecus ex natura sua determinatus ad sequendum ductum alterius, non posset deficere, & a via aberrare, nisi deficiente & aberrante ductore: Sed voluntas est potentia caeca, ex natura sua determinata ad sequendum ductum intellectus; objectum enim specificativum illius est bonum sibi ab intellectu propositum: Ergo non potest in ordine morali deficere, nisi in intellectu aliquis defectus erroris vel inconsiderationis praecedat.

Adde quod in omni peccato quaedam imprudentia reperitur: unde Proverb. 1. peccatores stulti & imprudentes appellantur; & Gregorius lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator* (inquit) *stultus fuit in culpa*. Ergo cum prudentia sit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia ab homine, sicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet quod in omni peccato aliquis defectus rationis practicae, subindeque error practicus, vel saltem inconsideratio reperitur.

§. 11.

Solvuntur objectiones.

24. **O**BJICIUNT in primis Adversarii aliqua testimonia, in quibus dicitur homines peccare scienter & ex industria: Job. 34. *Quasi de industria recesserunt ab eo, & vias ejus intelligere noluerunt*. Et Proverb. 2. *Laiantur cum male fecerint, & exultant in rebus pessimis*. Item voluntatem respicere quod ratio approbat, juxta illud Medae apud Poetam, *Video meliora, proboque, deteriora sequor*; & illud, *Athenienses sciunt qua recta sunt, sed non faciunt*: Ergo potest voluntas peccare, nullo existente errore in intellectu.

25. Sed haec nullius sunt roboris: debent enim intelligi & explicari de cognitione speculativa, vel de practica universali, cum qua stat in in-

tellectu peccantis error practicus in particulari, seu judicium practicum, quo judicat hinc & nunc esse sibi eligendum aliquid, quod revera eligendum non est. Unde D. Thomas supra citatus 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. sic ait: *Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus, quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiamsi in universali non errat, sed veram de hoc sententiam tenear*.

26. **O**BJICIUNT secundò: Si quotiescumque homo peccat, aliquis error in ejus intellectu praecederet, omnis peccator esset haereticus, & quoties homo incidere in peccatum, toties laberetur in haesim: Sed hoc est falsum & absurdum; cum multi fideles peccent in moralibus, & tamen a fide non deficiant: Ergo & illud.

Hoc etiam argumentum frivolum est: nam cum error, qui in intellectu peccantis existit, non sit speculativus, sed practicus; nec fidei, sed solum rectae rationi & prudentiae adversetur, peccatorem, infidelem, vel haereticum non reddit, sed stultum potius & imprudentem, ut ex testimoniis supra adductis patet.

27. **O**BJICIUNT tertio: Homo potest velle aliquid sibi utile, aut delectabile, de quo certò scit, certòque considerat, & esse sibi utile aut delectabile, & esse contrarium rectae rationi: Ergo potest peccare, nullo existente errore vel inconsideratione in ejus intellectu. Consequentia videtur perspicua. Antecedens etiam patet, tum in his qui peccant cum remorsu conscientiae & tristitia, aut cum expresso culpa & poenae contemptu: tum etiam quia objectum voluntatis non solum est bonum honestum, sed etiam bonum utile & delectabile.

28. **R**ESPONDEO concessio Antecedente, distinguendo Consequens: potest peccare nullo existente errore in ejus intellectu, errore speculativo, concedo: errore practico, nego. Licet enim intellectus peccantis speculative judicet objectum quod eligit, vel actum, esse malum moraliter; practice tamen judicat sibi bonum & conveniens esse hinc & nunc illud eligere, & bono honesto praeferre, ut in probatione nostrae conclusionis ostendimus.

29. **D**INSTABIS: Positò judicio practico, dictante hinc & nunc Deum esse amandum, cum hinc & nunc instat praecceptum dilectionis, voluntas, cum sit libera, potest elicere actum odii, vel actum dilectionis suspendere: Ergo nullo praesupposito errore, etiam practico, potest peccare.

RESPONDEO distinguendo Antecedens: Potest elicere actum odii, vel actum dilectionis suspendere, potentia antecedenti, & in sensu diviso, concedo: potentia consequenti, & in sensu composito, nego. Positò enim judicio practice practico in intellectu de eliciendo actu amoris, voluntas infallibiliter illum elicit: cum judicium illud sit de se efficax, & habeat rationem imperii, saltem virtualis: non destruitur tamen ejus libertas, quia talis necessitas seu infallibilitas non provenit ab extrinseco, sed ab ipsa voluntate, quae sicut applicat intellectum ad illud judicium, ita potuit ipsum applicare ad oppositum.

30. **O**BJICIUNT ultimò: Si quotiescumque homo peccat, praecederet aliquis error practicus in ejus intellectu, nullum daretur peccatum ex pura malitia, sed quodlibet ex ignorantia procederet:

deret: At hoc non est dicendum; cum Theologi communiter dividant peccata in tria genera, scilicet in peccata ex infirmitate, ex ignorantia, & ex pura malitia, ut supra ostensum est: Ergo nec illud.

Disp. 2. art. 1.
31. Respondo negando sequelam: Licet enim in omni peccato interveniat error practicus ex parte intellectus, sufficienter tamen distinguitur peccatum ex infirmitate, vel ex malitia, à peccato ex ignorantia, ex diversa scilicet dispositione prava, quæ est causa formandi iudicium illud erroneum in intellectu, & pravam electionem in voluntate: nam in peccatis ex ignorantia, ignorantia vincibilis & culpabilis est causa formandi tale iudicium, & pravam electionem; in peccatis ex infirmitate vel passione, passio vehemens obfuscat intellectum, & ad se trahens voluntatem; in peccatis verò ex pura malitia, sola inordinatio & malitia voluntatis.

32. Circa alias causas interiores peccati, nempe appetitum sensitivum, & voluntatem, nulla occurrit celebris difficultas, vel controversia: constat enim causam immediatam peccati esse voluntatem, in qua libertas ut in propria sede residet; appetitum verò esse duntaxat causam illius mediatam & remotam (saltem si de peccato mortali loquamur) quia à passione appetitus, voluntas indirectè & per accidens movetur, quatenus scilicet passio iudicium rationis perturbat & impedit; quò impeditò & perturbatò, necesse est voluntatem, quæ iudicium rationis semper sequitur, in agendò perturbari. Cujus rei rationem reddit Caietanus; quòd passio appetitus sensitivi directè & per se moveat phantasiam, quæ est organum corporeum; quà motà & perturbatà, necesse est perturbari intellectum, qui ab ea depromit species, quarum beneficio de rebus sensibilibus & corporeis iudicat; idèdque ipse intellectus aliter de his rebus iudicat quam oportet: quare cum voluntas ab intellectu determinetur, non mirum si ipsa tunc perturbetur, & à recto tramite declinet. Unde in peccatis ex passione appetitus sensitivi procedentibus, hic reperitur ordo seu processus: bona sensibilia & externa in primis sensus externos alliciunt; deinde eorum sensitivà apprehensione imaginatio excitatur; hæc verò appetitum sensitivum accendit & commovet: ex appetitus sensitivi commotione phantasia movetur & perturbatur; quà motà & perturbatà, obscuratur ratio, quæ ab actuali debite regulari consideratione cessat, & ab illa deviat, & in errorem tandem ipsam trahit voluntatem, cuius actus liber & voluntarius peccatum per consensum consummat. Quod hoc lepido solet exemplo declarari: si lapillum in pellucidi fontis alveum projereris, illico fuissem illiusæ quor, ipso cristallo nitidius, turbatur, circulo primò efformato, qui alium ulterius circulum describit, hic denuo alterum, donec tota fontis superficies, tot veluti rugis, quot circulis horrescat. Non dispari ratione bona sensibilia & externa sensus movent externos; his imaginatio excitata, appetitum commovet, appetitus phantasiam, quæ turbatà, perturbatur & obscuratur ratio; obscurata verò seu perturbata ratio, voluntatem ad peccandum trahit; hæc denique ex sua natura cæca, errantem rationem sequens, liberè suggestioni prave consentit; quo actu peccatum complet, & consummat.

Tom. III.

A peccatum verò cum consummatum fuerit, generat mortem, ut dicitur Jacobi 1.

Suos ergo parentes, suamque generem habet peccatum: mater illius est concupiscentia, quæ teste eodem Apostolo, cum conceperit, parit peccatum: pater est liberum arbitrium; semen matris est titillatio, sive delectatio, quam ingerit concupiscentia: denique illud concipitur per suggestionem & delectationem, & generatur ac consummat per consensum. Unde Gratianus in decreto dist. 7. ait quod tribus modis impletur omne peccatum, videlicet suggestionem, delectationem, consensum: suggestio fit per diabolum; delectatio per carnem; consensus per spiritum. Quod declarat exemplo peccati primorum parentum, in quo serpens primò culpam suggestit; Eva velut caro delectata est: Adami verò veluti spiritus consentit. Similia habet D. Gregorius in cap. 3. Job.

ARTICVLVS III.

Vtrum Deus directè vel saltem indirectè possit dici causa peccati?

Disp. 6. art. 4.
DE hac difficultate fusè egimus in tractatu de voluntate Dei, unde breviter hîc eam discutimus, & quæ docet S. Doctor qu. 79. exponemus.

S. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

Dico primò, Deum non esse, nec dici posse directè causam peccati. Ita D. Thomas hîc quæst. 79. art. 1. & 2. & de malo qu. 3. art. 1. & alibi passim.

33. Probatur ratione quam ibidem prosequitur: Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu, deformitatis scilicet & malitiæ moralis, quæ entitati actus adiungitur: unde ut aliquis dicatur, & sit rectè causa peccati, non sufficit quòd producat entitatem, & actualitatem, quàm de materiali importat, sed requiritur quòd ipsum defectum, seu deformitatem quam dicit de formali, attingat: Atqui Deus suâ motione & causalitate talem defectum & deformitatem non attingit, sed ab eo præscindit: Ergo non est, nec dici potest directè causa peccati. Major patet: nam hoc nomen *causa* appellat supra rationem, vel conceptum formalem cui coniungitur, ut constat cum dicimus Petrum esse causam statuæ: non enim est sensus esse causam ligni vel argenti, sed figuræ artificiosæ, quam hoc nomen *statua* pro formali importat: Atqui hoc nomen *peccatum* de formali importat malitiam, & deformitatem moralem: Ergo ut aliquis sit & dicatur causa peccati, non sufficit quòd ejus entitatem & actualitatem producat, sed requiritur in super, quòd ejus causalitas ad deformitatem & malitiam moralem, secundariò saltem & mediare se extendat. Minor autem in qua est difficultas, multipliciter suadetur: Primò ratione D. Thomæ hîc art. 1. *Omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum sicut in finem: Deus autem omnia inclinât & convertit in seipsum, sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit 1. cap. de divin. nomin. unde impossibile est quòd sit sibi vobis*

Ggg

aliis causa discedendi ab ordine qui est in ipsum: unde non potest directe esse causa peccati. Quam rationem sub aliis terminis proponit qu. 3. de malo art. 1. Peccatum (inquit) consistit in aversione voluntatis create ab ultimo fine: impossibile est autem quod Deus faciat voluntatem aliquis ab ultimo fine averti, cum ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quod hoc habeant ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundum quod capere possunt, prout Dionysius dicit in y. cap. de divin. nomin. Nunquidque autem agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea sibi, vel per similitudinem forma, sicut cum calidum calefacit, vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per preceptum alios movet ad finem quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens, quod omnia ad seipsum convertat, & per consequens quod nihil avertat à seipso: ipse autem est summum bonum, unde non potest esse causa aversionis à summo bono, in quo ratio culpa consistit.

34. Secundò probatur eadem Minor alià ratione, quam S. Doctor ibidem art. 2. & in 2. dist. 37. qu. 2. art. 2. fuse exponit. Defectus qui est in effectu causæ particularis, non attribuitur causæ universalis, quæ est in se perfecta & indeficiens, sed tantum causæ proximæ & deficienti; licet perfectio ejusdem effectus in ipsam causam universalem reducatur. v. g. defectus fructuum in arbore, non in solem, sed in arborem reducitur, licet copia & maturitas fructuum in solem referatur; defectus claudicationis in curvitatē tibie aut obliquitatē itineris reducitur, licet perfectio ambulationis in virtutem motivam referatur. Pari modo in moralibus defectus aut deordinatio actus non attribuitur Deo, qui est causa indeficiens & universalis, sed libero arbitrio, quatenus in agendo rectæ rationis regulam non attendit, nec vult attendere.

Id alio exemplo declarat Dominicus Soto lib. 1. de natura & gratia cap. 18. his verbis: Dum optimus scribendi artifex, sive incommodo calamo, sive in mala papyro scribit, ipse quidem est causa scripturæ, malitia verò characteris refertur vel in calamum, vel in papyrum. Ita prorsus dum quis delinquit, Deus quidem cum homine est causa actionis, quatenus res quædam est; quod autem à lege declinet, soli imputatur libero arbitrio.

35. Tertiò Minor principalis alià ratione suadet: Deus per suam causalitatem id solum potest attingere, quod continetur intra objectum formale suæ omnipotentie: Sed formale peccati intra objectum divinæ omnipotentie non continetur: Ergo non potest à divina causalitate attingi. Minor probatur: Id solum continetur intra objectum divinæ omnipotentie, quod est ordinabile in Deum ut in ultimum finem; nam ratio primi principii & ultimi finis sibi mutuo correspondent, seu inter se convertuntur: Atqui formale peccati non est ordinabile in Deum ut in ultimum finem, sed potius est recessus & deviatio ab illo ut fine ultimo: Ergo formale peccati non continetur intra objectum divinæ omnipotentie.

36. Ex his intelliges primò, juxta doctrinam D. Thomæ, peccatum sub ratione entis & actus esse à Deo ut movente, & non solum ut simultaneè concurrente. Nam S. Doctor loco citato de malo art. 2. querit, utrum actio peccati sit à

Deo? Et respondet affirmativè, si illa sub ratione entis & actus consideretur; probatque in argumento sed contra, ex Augustino 3. de Trinit. dicente quod voluntas Dei est causa omnium specierum & motionum: sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii: ergo est à Deo. Quo etiam discursu utitur hic art. 2. in argum. sed contra. Deinde in corp. art. citati id demonstrat duplici ratione; unà communi, desumptà ex eo quod Deus, cum sit ens per essentiam, debet esse causa omnis entis per participationem: alià speciali, quam sub his terminis proponit. Necessè est omnes motus causarum secundarum causari à primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur à motu celi: Deus autem est primum movens respectu omnium motuum & spiritualium & corporalium, sicut corpus celeste est principium omnium motuum inferiorum corporum: unde cum actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necessè est dicere quod actus peccati, in quantum est actus, sit à Deo. Ex quibus patet, juxta D. Thomam, peccatum, in quantum est actus & ens, esse à Deo ut movente, & non solum ut simul concurrente. Quam doctrinam didicit ab Alberto magno, suo magistro, qui in 2. dist. 31. art. 7. hæc scribit: Cum actus malus sit simpliciter actus egrediens à potentia activa perfecta secundum naturam, non egreditur ab ea, nisi secundum quod movetur à causa prima, alioqui sequeretur duo esse prima principia. Quam sententiam ita certam esse existimat, ut oppositam tanquam hæreticam à multis proferri ibidem asserat: Hæc (inquit) opinio (negans actus malos, in quantum actus & entia, esse à Deo movente) que obtriverat plures antiquorum, ferè cessit ab aula, & à multis modernorum reputatur hæretica. Item Dominicus Soto, ubi supra, expressè docet Deum præmovere ad actum peccati, ut est actus & ens & addit hanc esse communem Theologorum sententiam. Verba ejus sunt: Haud equidem dissentit Theologi, entitatis (ita vocant) que est peccatum, Deum esse causam, eo efficientie genere, quo cuncta animalia & inanima ad suas naturales actiones permovet.

Intelliges secundò, veram rationem, cur Deus concurrat ad peccatum, ut est actus & ens, absque eo quod ejus causalitas ad illius malitiam & deformitatem se extendat, non peti ex indifferentia divini concursus, ut Recentiores existimant, sed potius ex summa & infinita ejus perfectione, ratione cujus in nostris actionibus eas solum formalitates potest attingere, quæ ad Deum ut ultimum finem sunt reducibiles, & ex duabus rationibus seu formalitatibus inter se identificatis, unam ab alia præcindere. Unde D. Thomas in 2. dist. 17. qu. 2. art. 2. sibi hoc argumentum objicit: Rei non assignatur causa efficiens secundum quod est in intellectu, sed secundum quod est in re: Sed quidam actus sunt, in quibus non potest separari illud quod est de natura actus à deformitate, nisi secundum intellectum, quia bene fieri non possunt: Ergo non causantur à Deo nisi secundum quod stant sub illa deformitate. Cui argumento sic respondet: Ad quintum dicendum, quod sicut actio que peccati deformitatem habet, dicitur bona, in quantum est actio, bonitate nature, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata à deformitate, sed quia bonitas illa nature deformitati substat: ita etiam Deus dicitur cau-

sa illius actionis, in quantum est actio, & non in quantum est deformitas, hoc modo quod actionem non facit à deformitate separata, sed quia in actione deformitati conjuncta, hoc quod est actionis facit, & quod deformitatis non facit. *Est enim in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sunt, non oportet ut quod est causa ejus quantum ad unum, sit etiam causa ejus quantum ad alterum: sicut natura est causa oculi, quantum ad substantiam ejus, & non quantum ad defectum cœcitatatis, quæ ex natura defectu accidit.* Ubi S. Doctor, ut salvet Deum non esse causam peccati, quamvis concurrat ad actum intrinsecè malos, ut sunt blasphemia, actus odii Dei, & similes, non recurrit ad indifferentiam divini concursus, sed potiùs ad summam ejus actualitatem, & perfectionem, ratione cujus ita potest attingere & causare entitatem & actualitatem actûs intrinsecè mali, ut ab ejus malitia & deformitate præscindat: sicut intellectus, ratione suæ perfectionis & immaterialitatis, formalitates inter se realiter identificatas præscindit, & ita attingit verum, quod non se extendat ad bonum, quamvis identificatum cum vero: vel sicut influxus animæ moventis & applicantis tibiam claudam ad motum progressivum, ita causat vitalitatem ipsius, ut ab ejus obliquitate & defectu præscindat. Unde inter motionem physicam & moralem hoc notabile reperitur discrimen, quod physica est præcisiva, & in actu ad quem movet, attingit solum entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliasque formalitates ad ordinem physicam & lineam entis pertinentes, abstrahitque ad deformitatem & malitiam morali, quæ per accidens ex defectibilitate creaturæ rationalis ei adjungitur: moralis verò non est præcisiva, sed terminatur ad actum ut vestitum omnibus circumstantiis, & secundum omnes conditiones & modos quos recipit ab operante; & idè si actus ad quem movet sit malus, & regulis morum difformis, secundariò saltem & indirectè, ad ejus malitiam & deformitatem se extendit. Ex quo sequitur, Calvinum, utrumque genus motionis in Deo admittentem respectu malorum actuum, facere Deum authorem & causam peccati, & divinæ sanctitatis puritatem violare: secus verò Thomistas, & alios physica prædeterminationis assertores, qui solum primum genus motionis respectu illorum actuum in Deo agnoscunt, & docent concursum prævium, seu physicam præmotionem, præcisivam esse, & ita attingere ea quæ ad ordinem physicum & lineam entis pertinent, ut ad ea quæ ad genus moris spectant, & malitiam moralem exprimunt, nullatenus se extendat, ut in tractatu de voluntate Dei fusè expendimus.

Disp. 8.
art. 4.
§. 10.

38.

Dico secundò, Deum non posse dici causam peccati, etiam indirectè & per accidens, sicut qui aufert columnam sustentantem lapidem, dicitur indirectè & per accidens causa casus lapidis; vel sicut qui removet salem præservantem carnes à corruptione, dicitur indirectè & per accidens causa corruptionis illarum. Ita S. Thomas hic art. 1. ubi sic dicitur: *Similiter etiam neque indirectè (Deus est causa peccati) contingit enim quod Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata, quod si præberet, non peccarent, sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ & justitiæ, cum ipse sit sapientiæ & justitiæ; unde non imputatur ei quod*

Tom. III.

A *alius peccet, sicut causa peccati: sicut gubernator non dicitur causa submergionis navis, ex hoc quod gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens & debens gubernare.* Quibus verbis clarillimè conclusionem nostram & docuit & probavit. Ut enim id quod sequitur ad defectum actionis, alteri imputetur, & hic illius causa indirectè & per accidens dicatur, tria requiruntur, scilicet quod possit, & debeat agere, & non agat, ut tradit idem S. Doctor supra qu. 6. art. 3. his verbis: *Non semper id, quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc cum potest & debet agere: si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissæ gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret.* De quo plura diximus in tract. de actibus humanis, ubi multis ostendimus, quod ut omnisio & effectus ex illa sequutus, voluntaria sint, requiritur debitum seu obligatio ponendi actum qui omittitur: Atqui Deus nemini tenetur dare auxilia efficacia à peccato præservantia, sed ad manifestandum suam justitiam, aut liberi arbitrii defectibilitatem, vel ob alios fines occultos suæ providentiæ, justissimè potest ea denegare, præsertim cum illa sint merè gratuita & supernaturalia, subindeque omni creaturæ indebita: Ergo quamvis ea frequenter denegat, & ad illorum denegationem, seu subtractionem, infallibiliter sequatur peccatum; sicut ex suspensione divini concursus conservantis, infallibiliter sequitur annihilatio creaturæ: *Necesse est enim* (inquit Innocentius 1.) *ut quo auxiliante vincimus, eo iterum non adjuvante vincamur:* non potest tamen dici causa peccati, etiam indirectè & per accidens.

Disp. 2.
art. 3.

Epist.
25. ad
Concil.
Carth.

39.

Quæres, an Deus possit dici causa non solum permissiva, sed etiam positiva, excœcationis & indurationis peccatorum?

Respondeo cum D. Thoma hic art. 3. quod si excœcatio & induratio sumantur secundum quod important motum animi inhærentis malo, & averfû à divino lumine, Deus non est causa illarum, sicut non est causa peccati: si verò sumantur ut dicunt subtractionem gratiæ, ex qua sequitur ut mens non illuminetur, & cor non emolliatur; Deus potest dici causa non solum permissiva, sed etiam positiva earum; quia in hoc posteriori sensu, non sunt culpa, sed pœna; pœna autem est à Deo non solum permissivè, sed etiam positivè; cum positivè ab illo taxetur, & decernatur in punitionem & reparationem præcedentis culpæ, in quo causalitas quædam saltem moralis importatur, ut patet hoc exemplo: Si Petrus casu extra propriam patriam reperiretur, & ad illam redire non posset sine auxilio non debito alicujus Principis; is autem in pœnam alicujus criminis ab illo commissi, tale auxilium denegaret, volens & decernens ut exul permaneret, exilioque illo puniretur, jure talis Princeps diceretur punire Petrum tali exilio, & esse auctor & causa illius pœnæ, non propter aliquem influxum physicum in illam, sed quia eam definivit & decrevit, atque ex ejus intentione auxilium ad redeundum in patriam denegavit. Cum ergo pariter Deus ex intentione puniendi peccatorem decernat ei auxilia denegare, ex quorum denegatione sequitur ut mens ejus non illuminetur, & cor non emolliatur, censetur esse causa

Ggg ij

saltem moralis excœcationis & indurationis illius, non ut habent rationem culpæ, sed solum pœnæ.

S. II.

Solvuntur objectiones.

40. **C**ONTRA primam assertionem objiciunt Hæretici quædam Scripturæ loca, in quibus nonnulla peccata Deo ut causæ tribui videntur: Psal. 104. *Converit cor eorum, ut odirent populum ejus.* Genes. 45. *Non vestro consilio, sed Dei voluntate, huc missus sum.* Actuum 2. *Definito consilio & præscientiâ Dei traditum.* Item 2. Regum 16. dicitur Deum præcepisse Semei ut malediceret David maledictione pessimâ. Denique Deus in Scriptura dicitur indurare, in errorem mittere, & obcœcare: Exodi 7. *Indurabo cor Pharaonis.* Isaia 63. *Quare errare nōs fecisti Domine de viarua?* Regum 22. *Dedit Deus spiritum mendacii in ore Prophetarum.* Addunt plura Augustini testimoniis, præcipue locum illum libri 5. contra Julianum, ubi dicit quod *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum ad quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum.*
41. Respondeo primò his testimoniis solum denotari, Deum causare peccata, quantum ad materiale, seu quantum ad entitatem & actualitatem, quam de materiali important: quod non sufficit ut Deus dicatur absolute causa peccati, sed solum cum hac additione & reduplicatione, *quatenus est actus & ens*, ut docet D. Thomas in 2. dist. 37. qu. 2. art. 2.
42. Respondeo secundò cum eodem S. Doctore hic art. 1. ad 1. morem Scripturæ hunc esse, ut dicat Deum facere & imperare, quod duntaxat permittit & sinit, ut patet ex illo Job. 4. *Dominus dedit, Dominus abstulit*, id est permittit auferri. Et Marci 10. dicitur: *Moyse mandavit vobis libellum repudii*; cum tamen Matth. 5. scribatur: *Moyse permisit vobis libellum repudii.*
43. Respondeo tertio, Deum interdum dici velle & decernere peccata, non quia velit eorum malitiam & deformitatem, sed quia ea in bonum finem refert & ordinat: nam ut ait Basiliius homil. quòd *Deus non sit auctor peccatorum*, quem admodum medicus utitur veneno viperæ, quod ipse non fecit, ita Deus utitur malitiâ hominis, cujus tamen ipse non est auctor: sic usus est peccato fratrum Joseph, in bonum ipsius, & in bonum fratrum; malâ voluntate Judæorum, ad bonum redemptionis hominum; & quod mirabilius est, peccato Adami, ad Incarnationis mysterium peragendum. Unde Augustinus: *Ne pureis gratis esse malos in hoc mundo, & nihil boni agere de illis Deum: omnis malus aut idèd vivit, ut corrigatur, aut idèd vivit, ut per illum bonus exerceatur.*
44. Objicit deinde Suarez hic disp. 6. sect. unicâ num. 20. contra id quod diximus in primo corollario, nempe peccatum sub ratione entis & actus esse à Deo ut movente, & non solum ut simultaneè concurrente. Si Deus moveat & applicet voluntatem ad actum, qui est peccatum, revera est auctor peccati; quia licet directè solum applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, ut hic & nunc fit à Deo, necesse est voluntatem exercendo illum actum peccare.
45. Deinde hæc sententia videtur dare Lutheranis & Calvinistis quidquid volunt: nam ipsi non

dicunt Deum efficaciter movere hominem ad formale peccati, sed duntaxat ad materiale, ad quod infallibiliter sequitur formale.

Præterea, si per impossibile Deus posset esse efficaci & convenienti, id facere posset, quàm physicè movendo & applicando voluntatem ad actum, à quo malitia inseparabilis est.

Tandem, si Deus moraliter & ex parte objecti moveret voluntatem ad actum peccati, verissimè diceretur auctor peccati; ut patet in Dæmone, & in homine, qui non alio modo sunt causæ peccati alterius: Ergo multò magis erit causa, si physicè & ex parte potentie voluntatem ad illum actum applicet; motio enim physica, major & potentior est quàm moralis.

Sed hæc parùm urgent, & facile dilui possunt. Ad primum enim negatur sequela. Ad cujus probationem dicendum est, quòd sicut quando anima mediante potentia gressivâ movet tibiam claudam, eamque applicat ad motum progressivum, necesse quidem est tibiam claudicare, sed hic defectus in curvitate tibiæ, non verò in animam moventem refertur; & quando scriba movet & applicat manum pueri ad formandos & delineandos characteres, licet in scriptura reperiat aliqua deformitas, hæc tamen non attribuitur magistro moventi & applicanti, sed discipulo deficienti, & ab ejus directione & applicatione se subtrahenti; nec talis defectus provenit ex vi motionis & applicationis magistri, sed ex concursu & cooperatione discipuli: ita pariter licet Deus moveat voluntatem ad actum qui est peccatum, eamque applicet ad materiale illius, id est ad producendam entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliasque spectantes, & in Deum ut ultimum finem reducibiles; ex vi tamen hujus motionis & applicationis, non provenit in actu peccaminoso malitia & deformitas, sed solum entitas, actualitas, & vitalitas; talisque defectus in solam voluntatem deficientem, & à rectitudine divinæ motionis se subtrahentem, debet refundi: quia, ut supra dicebamus, divina motio præcursiva est, & ita producit in actu voluntatis creatæ rationes in Deum ut ultimum finem reducibiles, quòd præcursat ab aliis quæ important deformitatem & defectum, & dicunt aversionem à Deo ut ultimo fine; objectum enim divinæ omnipotentie est id duntaxat quod in Deum ut ultimum finem est ordinabile, cum ratio principii & ultimi finis sibi mutuò correlative, & inter se convertantur.

Ad secundum nego Antecedens: Lutheranis enim & Calvinistæ in primis docent Deum non solum physicè, sed etiam moraliter movere voluntatem ad actus malos & peccaminosos, ut videre est in Calvino 1. instit. cap. 18. & lib. 2. cap. 4. Zuinglio serm. de pœnit. & Theodoro Beza aphorismo 38. affirmantibus Deum non tantum permittere peccata, sed etiam ea præcipere & mandare, ac utendo ministerio Dæmonum, instigare homines ad peccandum: præceptum autem, & instigatio, seu suasio, ad motionem moralem pertinent. Deinde Lutheranis & Calvinistæ talem admittunt motionem, quæ non relinquit in voluntate indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum, sed solum spontaneitatem, seu immunitatem à coactione: ex quo evidenter sequitur, quòd si in actibus voluntatis, ita motæ & applicatæ à Deo,

T
de
lun
De
dis
ari

In Psal
54.

E

49.

reperitur peccatum, illud in Deum moventem, non verò in voluntatem motam refundendum sit; quia voluntas creata non potest in suos actus bonitatem vel malitiam moralem inducere, nisi liberè, & cum indifferentia actiua, seu potentia ad oppositum operetur: *Ibi enim* (inquit S. Doctor in 2. dist. 24. qu. 3. art. 2.) *incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur.* Hæc autem quàm aliena sint à principiis & doctrina Thomistarum, quis non videat? Thomista enim docent Deum non movere moraliter, sed physicè tantùm ad materiale peccati, & affirmant talem motionem relinquere in voluntate indifferentiam actiua, seu potentiam ad oppositum: unde toto cælo à Lutheranis & Calvinistis differunt, ut in Apologia Thomistarum, Tractatu de scientia Dei inserta, fusè ostendimus.

Art. 7.

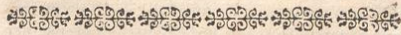
50. Ad tertium nego etiam Antecedens: cum enim motio physica, ut sæpè diximus, sit præcisiva, & ad ea solùm quæ ad ordinem physicum pertinent se extendat, non potest causare peccatum, quod est quidam defectus ad genus moris spectans, nisi sit conjuncta cum motione morali. Quare si per impossibile Deus posset esse causa peccati, non posset alio modo per alios illud causare, quàm moraliter & physicè simul movendo voluntatem creatam ad actum peccati.

51. Ad ultimum, concessò Antecedente, nego consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est, quod licet motio physica sit major morali intensivè, id est potentior & efficacior, est tamen minor extensivè, quia, ut diximus, sinit intra ordinem physicum, nec se extendit ad ordinem moralem, sicut motio moralis. Unde hæc argumenta contra Suarem, & alios scientiæ mediæ assertores, facilè retorqueri possunt: cum enim illi doceant, Deum sæpè ponere homines in illis circumstantiis & occasionibus, in quibus per scientiam mediam prævidit eos infallibiliter peccaturos, manifestum est, juxta illorum principia, Deum moraliter movere & prædeterminare homines ad peccandum, ut Lutherani & Calvinistæ asserunt, subindeque esse causam peccati, quod ut ostendimus, in solam motionem moralem potest reduci. Nam sicut occasiones peccandi moraliter movent & incitant ad peccandum; juxta illud commune Gallorum, *l'occasion fait le larron*: ita & qui ponit hominem in illis, moraliter ad peccatum movere censetur, ut alibi fusè exposuimus.

Tract.
de voluntate
Dei
dist. 3
art. 4.

De causa peccati ex parte Dæmonis, de qua agit S. Thomas qu. 80. nulla est celebris difficultas: certum est enim, Diabolum indirectè solùm & per accidens esse causam peccati: primò per modum proponentis objectum malum; secundò per modum suadentis & allicientis, quando una cum objecti propositione excitat & movet appetitum sensitivum per passiones, aut phantasmata, quibus objectum reddit valde conveniens & optabile, & consequenter rationibus quibusdam apparentibus, depromptis ex phantasia, intellectum decipit: intellectus verò sic deceptus, voluntatem ad peccandum trahit, ut explicat S. Doctor art. 1. & 2. illius quæstionis. Nunquam tamen potest Dæmon necessitatem peccandi voluntati inferre, quia eam non movet nisi per modum proponentis objectum (non enim potest fundum animæ seu voluntatis immediate pervadere & penetrare, cum hoc sit solius Dei qui eam creavit) nullum autem bonum

A creatum & delectabile, quamvis cum rationibus validissimis voluntati proponatur, potest ei necessitatem inferre, cum non possit eam perfectè implere, seu plenè satiari, juxta illud D. Bernardi: *Animam capacem Dei, quidquid eo minus fuerit, non implebit; & istud: Anima rationalis ad imaginem Dei creata, cæteris rebus occupari potest, satiari non potest.*



DISPUTATIO VII.

De peccato originali.

Ad quæstionem 81. & duas sequentes.

INTER causas peccatorum extrinsecas, ultima est homo, qui dupliciter potest ad alienum peccatum concurrere, nempe per modum proponentis & suadentis (qui modus est ei communis cum Dæmone, & idè de eo D. Thomas specialem noluit instituire quæstionem) & ut principium generationis, culpam simul cum naturâ traducens, qui modus est proprius solius hominis, non cujuscumque, sed primi parentis, qui cum esset à Deo constitutus caput naturæ humanæ, totam illam in se peccando vitiauit, & sic vitiatam, per feminalem propagationem in posteros transfudit: & de ista causa fusè disserit S. Doctor à quæst. 81. usque ad 84. existentiam, essentiam & subjectum peccati originalis exponens. Ejus vestigiis inhærentes, hæc tria in hac disputatione elucidare conabimur. Ad demum etiam aliquid de pœna debita originali peccato. Porro hæc disputatio maximi ponderis est & momenti, cum ex cognitione peccati originalis dependeat præcipuorum fidei articulorum notitia. Unde egregiè Augustinus lib. de peccato origin. contra Pelagium & Cælestium cap. 24. *In causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, per alterum redimimur à peccato: per unum precipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam, propriè fides Christiana consistit.* Et lib. 5. contra Julian. cap. 2. asserit quod ad id est necessaria peccati originalis notitia, ut qui illud negant, ipsa fidei fundamenta nitantur subvertere.

ARTICVLVS PRIMVS.

An sit peccatum originale?

ECVM quæstio an est, juxta Aristotelem præmitti debeat quæstioni quid est, peccati originalis existentia adversus Pelagianos demonstranda est, priusquam ejus naturam & quidditatem explicemus.

§. I.

Error Pelagij proseribitur.

TRADUCTIONEM peccati Adæ in ejus posteros negarunt olim Pelagius, & ejus discipuli Cælestius & Julianus, ut refert D. Augustinus variis in locis. Qui error quinque potissimum propositionibus constabat. Prima

Ggg iij

est, Adamum per peccatum sibi soli nocuisse. A
Secunda, parvulos nullam contrahere culpam
& pœnam ex parte Adami. Tertia, baptismum
non esse necessarium hominibus ad remissionem
peccatorum, sed solum ut ipsi fiant filij adoptio-
nis, & ad regnum celorum jus habeant. Quar-
ta, morbos, mortem, & ceteras naturæ nostræ
miserias, non esse effectus peccati originalis, sed
tantum defectus & necessitates humanæ naturæ.

Quinta, concupiscentiam sive rebellionem car-
nis adversus spiritum, nec esse malum pœnæ, nec
malum culpæ, sed bonum naturæ, quod in Ada-
mo etiam in statu innocentie ante peccatum vi-
guit. Eundem errorem secuti sunt Armeni, Albi-
genes, Anabaptistæ, ut videre est apud Castro
lib. 12. de hæresibus, verbo *peccatum*, hæresi 1.
Abailardus, teste D. Bernardo Epist. 60. & no-
stro sæculo Zuinglius lib. de peccato origin. Ja-
cobus Faber, & Erasmus in commentariis in
cap. 5. ad Romanos.

2. Illum errorem impugnant SS. Patres ex variis
Scripturæ testimoniis: Primum habetur Pl. 50.
ubi David de se dicit: *In iniquitatibus conceptus
sum, & in peccatis concepti me mater mea.* Quod
non potest intelligi de peccato actuali parentum
David, cum non fuerit ex adulterio natus, sed ex
legitimo matrimonio Jesse & conjugis ejus; sed
tantum de peccato originali, quod etsi unum sit,
vocatur tamen in plurali *iniquitates & peccata*;
quia causa est & radix omnium aliorum peccato-
rum. Unde ibidem ait D. Augustinus: *Quid est
quod se dicit in iniquitate conceptum, nisi quia
trahitur iniquitas ex Adam?*

3. Secundum testimonium est illud Iob. 14. *Quis
potest facere mundum de immundo conceptum se-
mine? nonne tu qui solus es?* Ubi Septuaginta sic
vertunt: *Nemo mundus à sorde, nec infans unius
diei super terram:* quod esse intelligendum de
sorde peccati, non verò de immunditia corpo-
rali, probat D. Thomas 4. contra gent. cap. 50.
tum quia tribuitur soli Deo quod possit ab ea
mundare: tum etiam quia loquitur de sorde, ra-
tione cujus homo ducitur in iudicium, ut con-
stat ex verbis præcedentibus: *Et dignum ducis
super hujuscemodi aperire oculos tuos, & adduce-
re eum tecum ad iudicium?* nemo autem ad iudi-
cium adducitur nisi pro culpa. Cum ergo infans
unius diei non possit habere peccatum actuale,
convincitur pollutum esse sordibus peccati ori-
ginalis.

4. Tertium & præcipuum, quod adducit S. Tho-
mas hic art. 1. in argum. *Sed contra*, & quo fre-
quenter utitur D. Augustinus contra Pelagia-
nos, sumitur ex verbis illis Apostoli ad Roman.
5. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum
intravit, & per peccatum mors, & ita in omnes
homines mors pertransiit, in quo omnes peccave-
runt.* Ex quibus verbis hoc potest argumentum
deduci: Per unum hominem intravit in hunc
mundum quoddam peccatum, quod omnes ho-
mines morti sint obnoxii, & sæpe moriantur ante-
quam quidquam boni vel mali propria volunta-
te egerint: Igitur peccatum est originale.

5. Tam clarum & apertum Apostoli testimonium
eludere conabantur Pelagiani, illud interpre-
tando de transitu peccati in posteros, non per
originem, sed per imitationem, quia scilicet pri-
mus parens viam peccandi nobis aperuit, suo-

que exemplo nos ad peccandum movet.

Sed in primis huic evasioni aditum præcludit
Augustinus lib. de peccat. meritis & remiss. cap.
9. arguens in hunc modum: *Si Apostolus pecca-
tum illud commemorare voluisset, quod in hunc
mundum non propagine sed imitatione intraverit,
ejus principem non Adam, sed diabolum diceret,
de quo scriptum est, ab initio diabolus peccat; de
quo etiam legitur in libro Sapientie: Invidia dia-
boli mors intravit in orbem terrarum; imitantur
autem eum qui sunt ex parte ejus.*

Deinde verba Apostoli non solum adultos,
sed etiam parvulos comprehendunt, cum etiam
parvuli mortem experiantur, quam per pecca-
tum intrasse, esseque pœnam & effectum illius,
docet Paulus: At in parvulos peccatum Adami
non transit per imitationem, cum ante usum ra-
tionis ipsum, imitari peccando non possint: Er-
go necessario fatendum est, Apostolum non lo-
qui de transitu peccati per imitationem, sed per
originem & propagationem.

Præterea Paulus dicit peccatum Adæ ad po-
steros pertransire, sicut mortem: Sed mors non
tantum imitatione, sed necessitate quadam deri-
vatur ad filios Adæ: Ergo & peccatum.

Denique idem Apostolus docet ita peccatum
Adæ derivari ad posteros, sicuti iustitiam Christi
ad regeneratos: At hæc non per solam imitatio-
nem, sed per veram in illo regenerationem re-
dundat in homines: Ego peccatum Adæ non
transit in posteros per solam illius imitationem,
sed per originem & propagationem. Unde Au-
gustinus de peccat. meritis & remiss. sic ait: *Sic-
cut ille in quo omnes vivificabuntur, præterquam
quod se ad iustitiam exemplum imitantibus præ-
buit, dat etiam sui Spiritus occultissimam fidelibus
gratiam, quam latenter infundit & parvulis: sic
& ille in quo omnes moriuntur, præterquam quod
eis, qui conceptum Domini voluntate transgre-
diuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam
tabe carnalis concupiscentie sue, tabificavit in se
omnes de sua stirpe venientes.*

In eisdem veritatis Catholicæ confirmatio-
nem adducit idem S. Doctor lib. 1. contra Julian.
cap. 3. & lib. 2. in fine plura SS. Patrum, qui Pe-
lagium præcesserunt, testimonia, scilicet Cy-
priani, Irenæi, Hilarij, Gregorij Nazianzeni,
Ambrosij, & ait hunc consensum Doctorum Ec-
clesiæ ante exortam hæresim Pelagij esse infalli-
bile & divinum hujus veritatis argumentum.
Inter alios insignis est locus Cypriani lib. 3. Epist.
ad Fidum, ubi sic habet: *Infans recens natus con-
tagia moris antique primâ navitate contraxit:
& Ambrosij, qui explicans hunc versum Psalmi
48. Iniquitas calcanei mei circumdabit me, sic
ait: Alia est iniquitas nostra, alia calcanei nos-
tri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus,
& obnoxiam hereditatem successionis humanæ suo
vulnere dereliquit, ut omnes illo vulnere claudi-
cemus. Demum Augustinus lib. 3. de peccat. mer-
itis & remissione cap. 6. loquens de peccato
originali: *Non aliud, inquit, ex quo Christi Ec-
clesia constituta est, divinarum scripturarum tra-
ctatores, & Christianarum disputationum scripto-
res senserunt, non aliud à majoribus acceperunt,
non aliud posteris tradiderunt.* Et cap. 7. *Hoc de
originali peccato apud Ecclesiæ fidem tantâ con-
stantiâ custoditum fuit, ut ab eis qui dominica
tractarent eloquia, magis certissimum proferretur
ad alia falsa refutanda, quam id tanquam fal-
sum refutari ab aliquo tentaretur.**

7. Non defunt etiam rationes Theologicæ ad errorem Pelagij refellendum, quas adducit D. Thomas 4. contra gent. cap. 50. Prima est: In quocumque invenitur moriendi necessitas, necesse est ut aliqua culpa præcesserit: Sed hæc necessitas reperitur in homine à principio sue natiuitatis, cuius signum est quòd aliqui statim post natiuitatem moriuntur: Ergo in eis invenitur aliqua culpa; cumque actualis esse non possit, eò quòd in illa ætate illius incapaces sint, debet esse per originem traducta, subindeque originale peccatum. Minor patet, Major probatur. Mors aut moriendi necessitas est pœna peccati; cum homo in prima sui conditione fuerit immortalis per gratiam, iuxta illud Sapient. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem*; aliàs si mortalis fuisset in prima sui institutione, frustra illi comminatum fuisset Genes. 2. *In quocumque die comederis ex eo, morie morieris*, id est morti eris addictus: Ergo in quocumque invenitur moriendi necessitas, culpa etiam reperiri debet.

8. Secunda ratio desumitur ex necessitate baptismi: Baptismus enim institutus est in remedium peccati: Sed exhibetur parvulis, iuxta communem Ecclesiæ consuetudinem: Ergo in illis invenitur peccatum: non actuale, cum illius ante rationis usum capaces non sint: Ergo originale.

9. Respondebant Pelagiani, baptismum dari infantibus, non ut à peccato mundentur, sed ut ad cœleste regnum perveniant, in quod nullus introire potest, nisi prius renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, ut dicitur Ioan. 3.

Sed hæc responsio facile confutari potest: Primo quia ut arguit D. Thomas loco supra citato, quòd infantes non renati per baptismum à regno Dei excludantur, non potest aliunde provenire, quàm ex aliqua culpa, quâ inquinati & maculati sunt: Ergo si eis confertur baptismus, ut illo aperiatur ipsis janua regni cœlestis, datur ut à culpa mundentur. Consequentia patet: quia baptismus non aliter aperit janua regni cœlestis, quàm removendo prohibens. Antecedens verò probatur. Nemo à fine suo deficit ad quem ordinatus est, nisi propter culpam; ut videre est in creaturis irrationalibus, quarum nulla à fine suo deficit, nisi ex aliqua peccato, ut sic dicamus naturali, quod sit aliquis naturalis defectus: Sed finis constitutus à Deo omnibus rationalibus creaturis, est visio clara ipsius: Ergo ab illa non excluduntur, nisi propter aliquam culpam.

Secundò: Nisi baptismus collatus infantibus culpam supponat, non verificabitur forma baptismi, videlicet, *Ego te baptizo*, quod idem est ac abluo & mudo; abluere enim & mudo, necessariò supponunt sordes & immunditiam; quæ cum non sit corporalis, ut patet (ad extergendas enim sordes corporeas determinata verborum forma, & virtus passionis Christi non requiritur) debet esse spiritualis ratione culpa.

Tertiò: Parvuli cum baptizantur, eruantur à potestate diaboli, ut dicitur ad Coloss. 1. *Qui eripuit nos à potestate tenebrarum*. & patet ex ceremoniis baptismi, ut exorcismo, insufflatione, & abrenuntiatione diaboli, quam per sponsores facit infans quando baptizatur; hæc enim manifestè indicant, dæmonem habere potestatem aliquam in infantes: Sed diaboli potestati non subduntur nisi peccatores & rei: Ergo in infantibus ante baptismum aliquid peccatum reperitur; cumque illud non sit actuale, propriâ illo-

rum voluntate commissum, debet esse originale.

Tertia ratio sumitur ex redemptione Christi, & in hunc modum formatur: Christus Dominus mortuus est non solum pro adultis, sed etiam pro parvulis, iuxta illud Pauli 2. ad Corinth. 5. *Pro omnibus mortuus est Christus*: Sed solum pro mortuis Christus mortuus est, ut constat ex eodem Apostolo ibidem dicente, *si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt*: Ergo parvuli mortui sunt morte animæ, de qua loquitur Paulus, quæ per solam culpam potest induci: unde cum in parvulis non possit esse culpa actualis, fatendum est eis inesse culpam originalem.

Divinæ revelationi, nec non rationi, ipsa patrociniatur experientia: Quot enim infirmitates, mœores, curas, dolores, labores, humana patitur natura? Quot tentationibus, quot vitiis, quot concupiscentiis subiecta est? Ab ipsis etiam incunabilis homo dolet, tristatur, flet, ut meritò dixerit Augustinus, hominem esse *Prophetam suæ calamitatis, lacryma enim sunt testes miserie Domini*. Denique ut dicitur Eccl. 40. *Grave jugum super filios Adæ à die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulture*. Hæc autem miseriæ & calamitates, certissima sunt peccati originalis indicia; communis enim pœna communem ostendit præcessisse culpam. Unde August. lib. 5. contra Julian. ait quod *durissimi hujus jugi onus sentiens Tullius, hominem dixit non ut à matre, sed tanquam à noverca natura editum in vitam, corpore & nudo, & fragili, & infirmo; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines. Rem vidit (subdit S. Doctor) sed causam nescivit: cum enim sacris literis eruditus non esset, ignorabat originale peccatum.*

In ejusdem veritatis confirmationem observant aliqui, quod masculus recenter natus, ejuando exclamat AA, quasi Adamum arguendo; fœmina verò EE, veluti Evam increpando, unde ortum habuit versus ille quem refert Lyranus in cap. 7. Sapientie:

Dicentes E vel A quotquot nascuntur ab Eva.

S. II.

Precipua Pelagianorum argumenta solvuntur.

OBICIEBANT in primis Pelagiani quædam Scripturæ testimonia, præsertim illud Ezechiel. 18. *Filius non portabit iniquitatem patris*, quod Augustinus de pœnis spiritualibus, non autem de temporalibus intelligendum esse asserit, eò quòd etiamsi interdum contingat filios ob peccata parentum pœnis temporalibus puniri, nunquam tamen (inquit) *spiritualibus pœnis propter ipsa afficiuntur*: Atqui peccatum originale est pœna spiritualis: Ergo illud ex Adamo non transit in posteros. Unde Apostolus 1. ad Corinth. 7. cum Christianis loquens, sic ait: *Filij vestri sancti sunt*; quod fallum esset, si illi nascerentur cum peccato originali, & privatione gratiæ sanctificantis.

Respondeo, Ezechielem loqui non de patre communi totius generis humani, cuius bonum vel malum meritum ad omnes posteros pertinebat moraliter, ex constitutione divina; sed de privatis cujusque parentibus, pro quorum peccatis filij spiritualiter non puniuntur, nisi fortè

peccando eos imitentur. Ad illud verò quod ex A Apostolo adducitur, dicendum est cum D. Ambrosio, S. Thoma, & Cajetano, ipsum loqui de sanctitate legali, non verò de sanctitate per gratiam, ac si diceret, filij vestri legitimi sunt & non spurij. Vel etiam dici potest, Apostolum filios fidelium sanctos appellare, non actu, sed potentia proximâ, quia ob fidem parentum facile illis applicari potest baptismus, quo à peccato mudentur.

14. Obiciebant secundò verba Chrylostomi homil. ad Neophitos, ubi ait: *Infantes baptizamus, cum non sint coinquinati peccato, ut eis detur, vel addatur sanctitas, iustitia &c.*

Sed responderet Augustinus lib. 1. contra Julian. cap. 3. Julianum non ipsissima Chrylostomi verba adduxisse, quæ juxta vetustiores codices sic habent: *Infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes*, propria scilicet & personalia; sed ex aliquo minus legitimo interprete lectionem illam desumpsisse, ut patet ex textu græco in quo sic habetur: *Ἰνφαντες βαπτίζομεν, ὅτι οὐκ ἔσονται ἐκ τῆς ἁμαρτίας, ἀλλ' ἐκ τῆς χάριτος, ἧς ἐστέ, ἰσχυροί & ἰσχυροί, ἵνα ἵστασθε τὸν ἑαυτοῦ ἀνθρώπον, ὡς ἰσχυροί & ἰσχυροί, ἵνα ἵστασθε τὸν ἑαυτοῦ ἀνθρώπον, ὡς ἰσχυροί & ἰσχυροί.* Idè & *infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes.*

15. Tertiò sic arguebant: Anima non est ex traduce, id est non producitur à parentibus per generationem naturalem, sed creatur à Deo ex nihilo; unde si nascendo contrahat peccatum originale, illud in Deum ut in authorem refundetur, quia quod rei convenit ab origine, producenti attribuitur; sic enim passim docet Philosophus elementa moveri à generante: Sed hoc absurdum est, cum Deus non sit nec esse possit author peccatorum: Ergo & illud.

16. Hoc argumentum ita difficile visum est Augustino, ut aliquando dubitaverit an anima esset ex traduce, an verò à Deo immediatè createtur, ut constat ex Epist. 28. Verùm non licèt amplius hac de re dubitare: certum est enim animam rationalem & immortalem non educi ex potentia materie, sicut alias formas, quæ propterea sunt irracionales, & corruptibiles, sed à Deo creati immediatè, & in corpus debitis organis affectum infundi. Idèdque respondeo animam, quatenus est præcisè à Deo, seu ex vi suæ creationis, originali peccato non esse obnoxiam, sed quatenus corpori, quod per naturalem propagationem ab Adamo descendit, immergitur, illudque informat; tunc enim hæc anima incipit esse pars filij Adami, in quo tanquam in radice tota natura humana corrupta & maledicta fuit.

Hoc declarat Augustinus s. contra Julian. cap. 3. exemplo aquæ, quæ licèt ex purissimo & limpidissimo fonte promanet, si tamen in vas immundum recipiatur, ab eo contrahit sordes & immunditiam: ita similiter, etsi anima purissima à Deo per creationem exeat, quia tamen carni immundæ, & ab Adamo per seminalem propagationem derivatæ, unitur per generationem, ex tali unionem peccatum originale contrahit, & ut loquitur S. Doctor, *in carne sicut aqua in vase vitiatò corruptitur.*

17. Quartò sic discurrebant Pelagius & Julianus apud Augustinum lib. 2. de nuptiis & concupisc. cap. 18. & lib. 3. contra Julian. cap. 24. *Non peccat iste qui nascitur, non peccat iste qui genuit, non peccat ille qui condidit: per quas igitur rimas inter tot præsidia peccatum fingis ingressum?* Cui argumento lepide & egregie responderet S. Doctor ibidem: *Quid querit latentem rimam,*

cum habeat aperitissimam januam? Per unum hominem: ait Apostolus; per unius delictum, ait Apostolus; per unius hominis inobedientiam, ait Apostolus; quid querit amplius, quid querit apertius, quid querit inculcatus?

Quintò arguebat Julianus apud Augustinum lib. 2. contra ipsum in principio, & lib. 3. de peccat. meritis cap. 3. *Si in baptisate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum: non possunt enim parentes quod non habent in liberos transfundere.*

Sed responderet Augustinus, quod sicut triticum humanâ diligentia purgatum, generat aliud triticum non purgatum, sed paleis & aristis involutum, quia eodem modo natum est triticum seminatam: ita quia parentes nati sunt ex Adam cum peccato originali, etiam si per baptismum fuerint ab illo purgati, nihilominus postea generant filios suos infectos peccato originali, in quo & ipsi nati sunt. Quando verò subditur, parentes id quod non habent non posse in liberos transfundere, distinguendum est: id quod non habent, nec formaliter nec virtualiter, concedo: id quod non habent formaliter, si habeant illud virtualiter, nego: parentes verò, etsi quando generant, per baptismum à peccato originali mundati sint, subindeque in se formaliter illud non habeant, virtualiter tamen illud præhabent in virtute seminis & concupiscentia naturæ corruptæ, quæ sunt causæ sive instrumenta generationis, seu unionis animæ cum corpore, per quam peccatum originale contrahitur.

Sextò obiciebat Julianus apud Augustinum locis citatis: Si peccatum originale per generationem traduceretur in posteros, sequeretur usum matrimonij fore illicitum, quippe qui esset causa peccati: Sed hoc est falsum, & ad hæresim Manichæorum pertinet: Ergo & illud.

Huic potissimum argumento confidebat Julianus, eoque se victorem putabat, unde Augustinus Manichæorum hæresi infectum asserbat. Sed facile responderetur negando sequelam: quia peccatum originale non sequitur ex generatione carnali, secundum se sumpta, seu quatenus est à parentibus tanquam à causa proxima, sed in quantum est originaliter à primo parente, scilicet Adamo, à quo primordialiter decisum est semen, quod est instrumentum generationis; unde defectus culpæ originalis, in ipsum Adamum tanquam in propriam causam, non verò in parentes proximos reducendus est. Sicut disputatione præcedenti dicebamus, quod licèt Deus moveat ad materiale peccati, ex quo resultat formale, propterea tamen non censetur esse causa peccati; quia formale non resultat ex materiali, prout est à Deo movente, sed ut procedit à voluntate creata, ut deficiente, & operante difformiter ad regulas morum.

Addo quod non semper tenetur homo cessare ab actione propria, propter alienum malum prævisum; quia potest habere justam causam proficendi jus suum, etiam cum periculo & certitudine talis mali; præsertim cum illud non ex vi suæ actionis, sed aliunde consequitur: unde cum bonum commune naturæ humanæ, quod in propagatione ejus consistit, det conjugatis justam causam vacandi generationi, non peccant in usu matrimonij, quamvis sciant damnum aliquod ex illo in prole sequendum.

Denique contra fidem Catholicam de existentia peccati originalis obijci potest hoc difficile

facile argumentum. Omne peccatum est voluntarium: Sed peccatum originale in infantibus voluntarium esse nequit, cum illi usu rationis & liberi arbitrij careant: Igitur non est peccatum.

Hoc etiam argumentum urgebat olim Julianus contra Augustinum, ut locis supra citatis refertur: nam Juliano inquirenti de parvulis, *per quid subicerentur diabolo quos Deus fecit? & respondente Augustino, per peccatum, non per naturam*: instabat Julianus in hunc modum: *Sed ut non potest esse sine sexibus factus, ita nec sine voluntate potest esse peccatum.* Quibus verbis, et si laconicis, torum difficultatis proposita pondus implicabat, adeoque subtilissimum Augustini ingenium comprimebat, ut se illum superare non posse ingenuè fateretur. Unde ut planè & perfectè resolvì possit, articulum sequentem subijcio.

ARTICVLVS II.

An & quomodo peccatum originale voluntarium sit?

21. **R**ATIO dubitandi est, primò quia voluntarium est illud quod est à principio intrinseco, cum cognitione: Sed peccatum originale non est in parvulis à principio intrinseco, sed ab extrinseco, scilicet Adamo, quin & absque ulla cognitione, cum usu rationis careant: Ergo non est ipsis voluntarium.

Secundò: Voluntarium liberum, de quo in presenti loquimur, debet esse in potestate voluntatis illius cui voluntarium dicitur, ut sit vel non sit: At peccatum originale non est in potestate voluntatis parvulorum: Ergo non est ipsis voluntarium seu liberum.

Tertiò: Ut illud quod sit voluntate alterius sit mihi voluntarium, necesse est ut ego voluntatem meam & vices meas illi commiserim: Sed posteri Adami in ipsum propriam voluntatem non transtulerunt quoad conservationem vel amissionem iustitiæ originalis, cum non essent quando Adam fuit creatus: Ergo privatio iustitiæ originalis, in qua peccatum originale consistit, ipsis voluntaria non est.

S. I.

Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur.

22. **P**RO resolutione hujus gravissimæ difficultatis, & Catholicæ veritatis defensione, quædam breviter hinc observanda sunt. Primò notandum est, duplex esse voluntarium: unum consistens in actuali voluntatis exercitio, quod dicitur voluntarium formale; quo pacto omnes actus quos voluntas elicit vel imperat, dicuntur voluntarij: aliud quod se habet ut terminus & effectus prædicti exercitij, & voluntarium terminativè appellatur; quomodo habitus vitij aut virtutis, ex præcedentibus actibus voluntatis causati, voluntarij dici possunt.

23. Notandum secundò, peccatum dupliciter sumi posse: primò pro actu qui fit contra legem Dei, & peccatum actuale appellatur, ratione cuius homo dicitur peccans: secundò pro eo quod relinquitur transacto actu peccati, ratione cuius homo verè & formaliter dicitur & est peccator; quod vocari solet peccatum habituale, Tom. III.

A non quòd revera habitus sit, sed quia habet esse per modum permanentis, est enim macula ipsa, quæ in privatione nitoris gratiæ consistit, de qua disputatione sequenti. Et hoc peccatum rursus dividitur in personale, quod resultat in anima ex peccato actuali propriâ voluntate commisso, & originale, quod ex voluntate capitis derivatur. Ex quo intelliges, non eodem modo omne peccatum esse voluntarium: actuale enim petit actualiter procedere à voluntate; habituale verò personale, non petit actualem voluntatis influxum, sed sufficit quod ab illa per actum proprium aliquando processerit, & talis actus retractatus aut dimissus non fuerit: ad originale verò, cum non sit propria voluntate commissum (aliàs non originale, sed personale peccatū esset) non exigitur quòd sit voluntarium parvulis taliter quod ab illis per actum proprium processerit, sed sufficit quòd illis competat ex vi actus voluntatis alienæ, capitis scilicet, quæ tamen illorum voluntas aliquo modo reputatur.

24. Notandum tertio, aliquid posse dici alteri voluntarium dupliciter, physicè scilicet, & in ordine ad propriam ipsius voluntatem, & moraliter, in ordine ad voluntatem alterius, in quo propria voluntas moraliter continetur: sic voluntas curatoris vel tutoris, moraliter censetur esse voluntas pupilli aut minoris, ut constat ex *L. Cum plures s. quæ bona fide, ff. de administr. & peric. tutor.* Item voluntates filiorum impuberum censentur à jure contineri moraliter in voluntate patris, adeò ut is possit pro eis testari, non tantum in bonis quæ ab ipso testatore accipiunt, sed in omnibus quæ aliunde acquisierint: *L. Sed si plures s. ad substitutos, ff. de vulg. & pupill. substit.* His præmissis.

Dico, peccatum originale ad posteros Adami descendens, ipsis esse voluntarium, non formaliter per modum exercitij, sed terminativè per modum effectus; non quidem physicè ex ordine ad propriam uniuscujusque voluntatem, sed moraliter ex ordine ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates.

25. Prima pars est certa: quia de fide certum est peccatum originale esse verè & propriè peccatum, ut ex variis Scripturæ locis colligitur, in quibus peccatum & iniquitas absolurè & simpliciter appellatur. Daniel. 9. *Vi deletur iniquitas, & finem accipiat peccatum*, id est originale, ut ex multis Rabbiorum collegit Galatinus lib. 9. de arcanis cap. 18. Joan. 1. *Ecce Agnus Dei, qui tollit peccatum mundi*, id est originale peccatum, quod *mundi peccatum* appellatur, quia toti mundo, id est omnibus hominibus, commune est: qua etiam de causa, *peccatum conditionis humanae* à D. Hieronymo appellatur. Item Levit. 12. puerpera jubetur offerre sacrificium pro peccato; quod de peccato originali plures ex SS. Patribus exponunt: Sed de ratione peccati est quod sit voluntarium, quia moralitas, quæ per bonitatem & malitiam dividitur, supra voluntarij rationem fundatur: Ergo peccatum originale debet voluntarium esse. Unde D. Augustinus lib. 1. retract. cap. 11. explicans quod aliquando dixerat, requiri scilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo esse peccatum, si non sit voluntarium, ait hoc etiam esse verum de peccato originali: Idem dicit lib. 2. de nuptiis & concupiscentia.

Secunda verò pars, quæ asserit illud non esse

H h h

voluntarium formaliter, seu per modum exercitij, sed terminativè tantùm, etiã liquet: ut enim diximus in secundo notabili, peccatum originale non est de genere peccati actualis, sed de genere habitualis; quippe quod non consistit in aliquo actu, vel actuali omissione à parvulis exercita, ut est per se notum, sed in termino & effectu in illis ex peccato Adami relicto: Atqui peccata habitualia solum sunt voluntaria terminativè, tanquam effectus seu termini ex peccato actuali relicti: Ergo & peccatum originale.

27. Dices: Peccatum originale est formaliter peccatum: Ergo & formaliter voluntarium, & non tantùm terminativè.

Sed nego consequentiã: licet enim ratio voluntarij, utpotè moralitatis fundamentum, ad omne peccatum requiratur, non tamen est necesse utriusque denominationem eodem modo alicui convenire: ostendimus enim supra disp. 3, art. 4. aliqua, quæ solum denominantur voluntaria in causã, denominari peccata absolūtè & in se, & aliqua quæ formaliter sunt peccata, solum interpretativè voluntaria esse.

28. Tertia denique pars, quæ dicit peccatum originale non esse voluntarium physicè parvulis, in ordine ad propriam ipsorum voluntatem, sed duntaxat moraliter per ordinem ad voluntatem Adami, continentis per modum capitis omnium hominum voluntates, expresse docetur à D. Thoma hic artic. 1. sic dicente: *Homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis: actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate anime, que primò movet membrum: unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manus ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa à corpore, sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas anime movet omnia membra ad actum.* Quibus verbis S. Doctor aperte declarat, quod sicut percussio facta per manum est voluntaria, non per voluntatem existentem in manu, sed per voluntatem totius suppositi, cujus manus est pars; ita peccatum originale à pueris contractum, habet esse voluntarium, non per voluntatem physicè in illis existentem, sed per voluntatem Adami, in quo velut in capite totius humanæ communitatis, omnium hominum voluntates moraliter continentur.

29. Advertendum est tamen, voluntatem Adami secundum se sumptam, non sufficere, ut eã sit nobis voluntarium peccatum originale; aliàs enim fieri non posset ut in Adamo non peccaviffemus, nec esset major ratio, cur potius primum Adæ peccatum nobis imputaretur, quàm alia; sed insuper requiri ex parte Dei decretum, quo statuerit voluntatem Adæ esse habendam pro voluntate posterorum, quantum ad conservationem vel amissionem justitiæ originalis. Ratio est, quia ut peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate Adami, non sufficit ut ille sit caput naturale, sed requiritur etiam ut sit caput morale: Sed ad hoc necessarium fuit prædictum Dei decretum, nam esse caput morale non habuit Adam ipso jure naturæ, sed divina insti-

tutione, quæ tale decretum includit: Ergo &c. Præterea ex parte Adami necessarium fuit, ut illud decretum ipsi manifestaretur, alioquin invincibiliter ignorasset, se operari ut caput morale omnium hominum, subindeque non potuisset ut caput naturæ delinquere, sed solum ut particularis persona.

Confirmatur: Hoc ipso quod Adamus peccavit ut caput, gravius deliquit, quàm si ut particularis persona peccasset, sicut docet Divus Thomas 3. p. quæst. 1. art. 4. Atqui major gravitas nequit ipsi imputari, nisi sit voluntaria, nec potest ipsi voluntaria esse, nisi sit ei nota talis circumstantia; si enim nullo modo sit prævisa vel cognita, nequit ei imputari: Ergo ut delinqueret tanquam caput naturæ, necessarium fuit ut cognosceret Dei ordinationem, quæ fuit constitutus caput morale suæ posteritatis.

Ex quo intelliges, pactum inter Deum & Adamum intercessisse, ut si obediret, non tantùm ipse justitiã originali potiretur, sed ex ipso ad omnes ejus posteros transferret; si verò peccaret, talem pro se & pro tota posteritate justitiã amitteret: nam ordinatio illa Dei de transfundenda aut non transfundenda justitiã originali ex conditione adimpletionis divini præcepti, cognita ab Adamo, & ab ipso acceptata, habet rationem pacti, unde in Scriptura eo nomine appellatur, ut patet ex illo Osee 6. *Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum, ibi prævaricati sunt omnes.* Quæ verba de prædicto pacto, quod in paradiso cum Adamo transgressi sumus, intelligunt Hieronymus, Cyrillus, Prosper, & alij super hunc locum, idque sonant verba illa, *ibi prævaricati sunt omnes*, scilicet in paradiso, ubi Adam prævaricatus est.

§. II.

Solvuntur argumenta initio proposita.

EX dictis etiam habes solutionem argumentorum, quæ in ratione dubitandi initio articuli proposuimus. Ad primum enim respondetur peccatum originale, eo modo quo est voluntarium, esse à principio intrinseco cum cognitione: cum autem non sit voluntarium nobis physicè & per actum propriæ voluntatis, sed moraliter tantùm, per ordinem ad voluntatem Adami, modo supra explicato, non est necessarium ut procedat ex principio intrinseco proprio, & ex propria cognitione, sed satis est ut procedat à principio intrinseco Adæ, quod etiam est quodammodo intrinsecum nobis, eò quod Adam sit principium naturæ humanæ, & caput nostrum, non solum naturale, sed etiam morale. Unde

Ad secundum dicendum est, voluntarium personale debere esse in potestate voluntatis propriæ illius cui voluntarium dicitur; voluntarium verò capitale, solum debere esse in potestate voluntatis capitis continentis moraliter membrorum voluntatem: quare cum peccatum originale non sit parvulis voluntarium voluntate personæ, sed duntaxat voluntate capitis naturæ humanæ, non requiritur quod sit in potestate illorum hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod fuerit in potestate Adami peccare vel non peccare. Solutio est D. Thomæ in 2. dist. 30. qu. 1. art. 2. ad 1. ubi sic ait: *Peccatum originale cum non sit vitium personæ ut persona est, sed quasi per accidens, in quantum persona*

habet talem naturam, ideò non oportet quod sit in potestate huiusmodi persona, hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est caput in natura illa.

34. Ad tertium dicatur, quod ut peccatum originale sit hominibus voluntarium voluntate capitis, non requiritur quod ipsi voluntatem & consensum suum quoad conservationem vel amissionem iustitiæ originalis in Adamo transtulerint, sed sufficit quod Deus constituens illum caput nostrum naturale & morale, posuerit in illo omnium nostrum voluntates: nam cum sit rerum omnium nostrarum supremus dominus & gubernator, magisque habeat in sua potestate voluntates nostras quàm nos ipsi, jure suo absque nostro consensu potuit statuere, ut voluntas Ade esset voluntas nostra, quoad conservationem vel amissionem iustitiæ originalis, non quidem quatenus personæ singulares sumus; nam sic quilibet habet propriam voluntatem, sed quatenus sumus partes & membra totius multitudinis hominum, à primo patente humanam naturam accipientium.

35. Potestque hoc confirmari & illustrari exemplo ex civilibus desumpto: videmus enim in rebus humanis & civilibus, quod princeps & legislator potest voluntates plurium in unam alicujus transferre, ita ut quicquid ab isto factum fuerit, ab illis etiam fieri & approbari censetur; ut patet in pupillis & minoribus, quorum voluntates ex jussu principis, & legum dispositione, in voluntatem curatoris vel tutoris transferuntur, etiam illorum consensu inexpectato. Quod si in legislatore & principe creato hæc invenitur facultas, à fortiori concedenda est Deo supremo principi & legislatori, qui ex se majus & excellentius habet nostrarum voluntatum dominium, quàm quilibet humana potestas, & quàm nos ipsi, juxta illud D. Augustini de correptione & gratia cap. 14. *Magis habet Deus in potestate hominum voluntates, quàm ipsi suas.*

36. Adverte tamen hoc inter Deum & principem creatum intercedere discrimen, quòd Deus unam voluntatem ita potest cum alia unire, ut peccatum unius alteri imputetur, sicut de facto voluntates omnium hominum cum voluntate Adami ut capitis moraliter ita conjunxit, ut illius inobedientia & peccatum omnibus ejus posteris imputetur; in principe verò vel legislatore creato non est facultas uniendo alienas voluntates in ordine ad effectus ita intimos, sicut necesse est ad peccandum, sed solum in ordine ad alios externos, qui humanæ potestati subduntur. Ratio verò hujus discriminis manifesta est: cum enim peccatum non contingat nisi per aversionem ab ultimo fine, ille duntaxat potest unam voluntatem cum alia unire, taliter quod peccatum unius alteri imputetur, qui potest utramque ad prædictum finem ordinare, & circa talem ordinationem quicquid voluerit disponere; quod esse proprium solius Dei manifestè constat.

37. Quæres, an de potentia absoluta potuerit Adamus, vel quilibet alius constitui caput morale illorum, quorum non esset caput naturale, ita ut illorum voluntates in ejus voluntatem transferrentur, & consequenter in illo peccarent, quamvis extra causas existerent, quando caput delinqueret?

Respondeo affirmativè cum Magistro Herrera lib. 1. de conceptione cap. 8. §. 3. & Basilio Legionensi relect. 2. difficul. 2. contra Zumel hæc

Tom. III.

A art. 1. Montefino art. 4. qu. 9. num. 140. ubi pro se refert Medinam & Curielem.

38. Probatur breviter: Non ideò in Adamo peccante peccavimus, atque ex illo peccatum contraximus, quia in illo fuimus ut in capite naturali, sed quia voluntates nostræ in ejus voluntatem fuerunt translatae: Sed potuit Deus voluntates nostras in Adami voluntatem transferre, absque eo quod in illo ut in naturali capite physicè contineremur, etiam si existeremus jam extra causas: Ergo potuit esse nostrum caput morale, quamvis caput nostrum naturale non esset, etiam respectu illorum qui jam extra causas existerent. Major constat ex dictis, Minor autem probatur. Ratio à priori cur Deus posterorum voluntates in Adami voluntatem transferre potuit, est supremum dominium quod habet in nostras voluntates: Sed Deus non minùs gauderet supremo dominio in ordine ad illos qui in Adamo physicè non continerentur, quàm respectu illorum qui physicè continentur: Ergo sicut potuit istorum consensum in Adami voluntatem transferre, ita potuit in eam transferre voluntates illorum qui in Adamo ut in capite naturali non continerentur, quamvis extra causas existerent.

39. Confirmatur: Ego ob dominium quod habeo supra proprios actus, possum consensum meum in alterius voluntatem transferre, ita ut quod ipse fecerit, à me factum censetur, etsi in illo physicè non contineatur: Sed Deus magis habet in potestate voluntates hominum, quàm ipsi suas, ut supra ex Augustino diximus: Ergo absque præsupposita physica continentia, poterit unius consensum in alterius voluntatem transferre.

40. Dices primò: Augustinus Epist. 23. ad Bonifacium, rationem reddens cur parvulus trahat reatum ex Adamo quod expiationis gratiâ solvitur, non aliam assignat, nisi quia unus erat cum illo, & in illo, quando quod traxit admissum est: Ergo sentit necessarium esse, ad hoc ut unus in alio peccare dicatur, & ex illo trahat reatum, quòd in illo physicè & tanquam in capite naturali contineatur.

Sed facile respondetur, Augustinum non assignasse rationem illius quod potuit contingere de potentia absoluta, sed solum illius quod de facto contigit, & secundum istum ordinem rerum, juxta quem non fuit Adamus constitutus caput morale, nisi respectu illorum quorum etiam fuit caput naturale: ex quo non sequitur Deum non potuisse aliter facere de potentia absoluta.

41. Dices secundò: Peccare in aliquo supponit esse in illo: Sed qui in Adamo physicè non contineatur, non esset in illo, nec formaliter nec virtualiter: Ergo non posset in illo peccante peccare.

42. Respondeo distinguendo Majorem: Supponit esse in illo physicè vel moraliter, concedo Majorem: physicè semper, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: qui in Adamo physicè non contineatur, non esset in illo physicè, concedo, moraliter, nego. Nam sicut ego transferens meum consensum in alterius voluntatem, sum in illo moraliter, ita ut illo aliquid efficiente, à me factum existimeretur, etsi in illo physicè non contineatur; ita Deo, ob supremum dominium quo gaudet, meum consensum transferente in alterius voluntatem, moraliter sum in illo, adeò ut quod ille præstiterit, à me factum reputetur.

Instabis: Ex hoc sequitur quod posset ali-

Hhh ij

quis adultus peccare in capite, in quo ejus voluntas moraliter continetur, & simul propria voluntate tale peccatum detestari: quod videtur absurdum.

Sed negatur sequela: quia ut peccatum capitis adulto imputetur, necessarium est quod tale peccatum sit illi voluntarium moraliter; eo autem ipso quod propria voluntate capitis voluntati opponatur, & illius peccatum retractet, vel illi efficaciter resistat, peccatum capitis non est illi voluntarium moraliter, & consequenter non peccat in capite. Quod duplici exemplo declarari potest. Primum est in parvulis, qui in instanti conceptionis peccatum originale ex Adamo contrahunt; si tamen Deus alicui illorum auxilium præberet, quo in tali instanti eliceret actum efficacem dilectionis supernaturalis, Deumque super omnia diligeret, non contraheret peccatum originale, eò quod per talem actum peccatum capitis, quatenus fuit suum, efficaciter retractaret, & consequenter impediret ne illud influxum moralem exerceret, peccatum originale in se transfundendo.

43. Aliud exemplum est: Si ego meum consensum in alium transferrem quoad percussorem alicujus v. g. & voluntatem meam non retractarem, illius percussio, mea reputaretur: si verò priusquam alter percussorem exequeretur, meum consensum retractarem, percussoremque efficaciter detestarer, illa mihi non imputaretur in foro interiori, nec mihi esset voluntaria moraliter. Idem cum proportione in casu proposito dicendum est: si enim adultus peccatum capitis, in quo ejus voluntas moraliter continetur, per actum propriæ voluntatis non retractet, & voluntati capitis non se opponat, ejus peccatum imputatur illi; secus autem, si per actum propriæ voluntatis ei resistat, ejusque peccatum detestetur; tunc enim peccatum capitis non est illi voluntarium moraliter.

ARTICVLVS III.

Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur?

44. CERTVM est, peccatum originale per generationem & seminalem propagationem ab Adamo traduci in posteros; ut enim ait S. Thomas hic qu. 81. art. 1. ad 2. *Per vir utem seminis traducitur humana natura à parente in prolem, & simul cum natura nature insectio: ex hoc enim fit iste qui nascitur cõsors culpa primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem.* Unde Job. 14. dicitur: *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? nonne tu qui solus es?* Quibus verbis (ut advertit idem S. Doctor 4. contra gent. cap. 10.) denotatur quod ex immunditia humani feminis, aliqua immunditia (peccati scilicet originalis) ad hominem ex semine conceptum pervenit. Sed gravissima difficultas est, quomodo mediante semine, quod est substantia quædam corporea, peccatum originale ab Adamo traduci possit in posteros, & productio gratiæ seu justitiæ originalis impediti.

45. Prima sententia docet in humano semine inesse aliquam qualitatem morbidam, aut infectionem realem ei superadditam, & ab Adamo derivatam, quæ peccatum originale causat,

sicut in semine leprosi est quædam corruptio quæ est principium lepræ. Ita Gregorius, Richardus, Henricus, & alij, qui talem qualitatem non ex peccato Adami, sed ex serpentis sibilu venenoso fuisse derivatam asserunt.

Verùm hæc sententia, seu potius delirium, à Theologis communiter rejicitur: tum quia talis qualitas videtur omnino fictitia & chimærica: tum etiam quia dato quod sibilus venenosus serpentis illam potuisset causare, eam solum produxisset in Eva, cum qua serpens colloquium miscuit, non verò in Adamo, cum quo sermonem non habuit. Et dato quod in ipso qualiter illam causasset, unde, quæso, potuisset tam fortes & validas obtinere radices, ut tot annorum curricula firma perseverasset, nisi Deo speciali concursu illam conservante? quod nefas videtur divinæ providentiæ attribuire. Unde

Secunda sententia asserit in semine hominum in natura lapsa, seclusa omni qualitate morbida superaddita, esse virtutem instrumentalem, seu qualitatem fluentem productivam peccati originalis, & derivatam ab Adamo tanquam à causa principali. Cui sententiæ favere videtur S. Thomas hic qu. 81. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Peccatum originale fuit in Adamo, sicut in prima causa principali... in semine autem corporali est peccatum originale, sicut in causa instrumentali.* Et quæst. 4. de malo art. 1. ad 9. agnoscit in semine intentionalem virtutem, ratione cujus in illo continetur peccatum originale, ad modum quo color est in aère, & anima in semine.

Hic tamen dicendi modus difficilis apparet; Nam qualitas fluida, motioque intentionalis non possunt de novo existere, nisi etiam existat principium efficiens illarum: Sed modò Adamus & peccatum ejus actuale non existunt: Ergo Adamus per suum peccatum nequit esse causa efficiens qualitatis fluidæ vel motiois intentionalis in semine humano, quæ mediante peccatum originale in posteris producat.

Explicatur amplius: Vel qualitas illa fluida existeret habitualiter in semine, vel solum tunc quando à generante deciditur, & generationi applicatur? Non primum, tum quia permanentia habitualis non convenit fluidæ qualitati; tum etiam quia jam incidere in sententiam supra confutatam de qualitate morbida. Nec secundum, quia quando semen deciditur, Adamus non existit, nec peccatum illius, & consequenter nequit ab illo effici physicèque causari qualitas prædicta: Ergo talis qualitas & motio intentionalis sunt impossibiles.

Ut ergo vera sententia, & germana mens D. Thomæ percipiantur. Notandum est ex Ferrarienti 4. contra gent. cap. 5. Conrado hic qu. 81. art. 1. Litano super cap. 5. Epist. ad Roman. Salmanticensibus hic disput. 14. dub. 3. §. 3. & Thoma Leonardi in libro quem nuper edidit de triplici statu naturæ, lib. 2. cap. 15. quod quia Adamo data fuit justitia originalis non pro se tantum, sed sub eo pacto, ut si in innocentia permaneret, in omnes posteros, qui per seminalem propagationem ab eo descenderent, simul cum natura & per ipsum generationis actum illam propagaret, consequenter in semine ejus fuit virtus instrumentalis justitiæ originalis causativa, quæ per primum Adæ peccatum ab ipso fuit ablata, ut docet S. Thomas qu. 4. de malo art. 1. ad 9. cujus verba infra referemus. Unde sicut in statu innocentie duplex consideranda esset ratio in semine

Adami; una naturalis & quasi propria, secundum quam esset instrumentum generantis in ordine ad naturam secundum se communicandam; alia quasi supernaturalis, seu divinitus superaddita, secundum quam se haberet ut instrumentum Dei in ordine ad propagandam cum naturam iustitiam originalem: ita post peccatum in eodem semine Adami, & posterorum ab ipso descendendum, duplex ratio seu munus reperitur; unum naturale, quatenus habet esse instrumentum generationis & propagationis naturæ; hæc enim ratio seu perfectio, sicut & alia naturalia, non sunt amissa per peccatum; aliud accidentale & extrinsecum, quatenus est instrumentum Adami peccantis ad communicandum defectum originalis iustitiæ, in quo, ut infra dicemus, peccatum originale consistit. Primum ei convenit ratione suæ naturalis & positivæ perfectionis: secundum verò habet ex privatione supradictivigoris instrumentalis, iustitiæ originalis productivi, causatâ ex peccato ipsius primi parentis. Videmus enim in causalitatibus hanc servari rationem, quod quicquid perfectionis in effectu reperitur, totum tribuitur perfectioni causæ, quicquid verò est defectus & imperfectionis, in ejus defectum reducitur; sicut quicquid est vitalitatis, actualitatis, & motus in claudicatione, animæ & virtuti ejus motivæ tribuitur; quicquid autem est obliquitatis & defectus, reducitur in tibiam claudam & infirmam. Quæ doctrina desumpta est ex D. Thoma loco citato de malo, ubi hæc scribit: *Ex peccato primi parentis destituta est caro ejus illa virtute, ut ex ea posset decidi semen, per quod originalis iustitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, & quadam intentio ejus: sicut dicimus intentionem coloris esse in aëre, & intentionem animæ esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humana naturæ in prole generata. Quibus verbis S. Doctor tria docet: Primum, in semine hominis fuisse in statu innocentie virtutem instrumentariam productivam iustitiæ originalis, quâ in pœnam peccati primi parentis privatum & destitutum fuit. Secundum, in statu naturæ corruptæ semen, ut tali virtute destitutum, esse instrumentum quo Adam transfundit peccatum originale in posteros. Tertium, privationem virtutis productivæ naturæ cum iustitiâ originali esse corruptionem & infectionem seminis, & veluti quandam virtutem intentionalem peccati originalis. Quare non parum allucinatur illi, qui existimant S. Thomam in semine humano qualitatem fluentem peccati originalis productivam admittere; hoc enim ab ejus mente penitus alienum est, cum expresse dicat loco citato: *Defectus hujus virtutis (productivæ iustitiæ originalis) est defectus moralis corruptionis, & quadam intentio ejus &c.* Unde Caietanus hic qu. 81. art. 1. sic ait: *E Non oportet aliquam intentionalem qualitatem in semine fingere, quâ productivum sit culpa: hoc enim nec somniavit Author: cum culpa nihil entitatis sit, & concomitanter fiat, & sufficiens sit semen decisum à natura destituta iustitiâ originali. Verba autem Auctoris in quæst. 4. de malo art. 1. ad 9. non significant oppositum, sed quod privatio iustitiæ originalis in semine, illo modo quo in semine salvatur, ex defectu spectat ad genus moris virtualiter, non quia est actus moralis,**

sed quia tendit ad tale peccatum; & sic ista privatio est quadam intentio mali moralis, & malum morale est in ea intentionaliter, sicut color in aëre, & anima in semine. Et tenet similitudo quoad hoc, quia intentio ordinatur ad illud cuius dicitur intentio; non quoad esse entis positivæ, cum hoc de privatione dici non possit, etiam si fingendi detur licentia.

Quæres, an semen humanum, ut descendens primordialiter ab Adamo, & ut carens prædicto vigore, seu virtute instrumentali productiva iustitiæ originalis, dici possit causa instrumentalis physica peccati originalis?

Respondeo affirmativè cum Salmanticensibus supra citatis: quia semen defectuosum ratione talis privationis continet peccatum originale, eo proportionali modo quo ratione naturalis virtutis continet naturam humanam, & sicut ratione vigoris contineret iustitiam originalem, scilicet virtualiter. Cum enim peccatum originale sit quid privativum, & in privatione iustitiæ originalis consistat, ut infra dicemus, sufficit ad illius efficientiam vis ut ita dicamus privativa: nam si virtus positivæ causæ continet perfectionem positivam effectus, non est cur privatio virtutis causæ non contineat defectum privativum qui reperitur in effectu; cum ubi affirmatio est causa affirmationis, negatio sit causa negationis.

Neque obstat quòd privatio iustitiæ originalis, in qua peccatum originale consistit, sit major privatio, seu privatio majoris perfectionis, quàm privatio prædicti vigoris: quia sicut in positivis non requiritur quòd virtus instrumenti adæquet formaliter perfectionem effectus (hoc enim soli causæ principali proprium est) ita in privativis non est necesse quòd defectus instrumenti formaliter adæquet defectum in effectu productum. Vade sicut vigor ille residens in semine, licet formaliter sit minor quàm defectus ipsius iustitiæ originalis, potest eum per modum instrumenti communicare; habet enim se, ut dicebamus, defectus vigoris ad iustitiæ originalis defectum, sicut ipse vigor se haberet ad iustitiam originalem.

Non obest etiam huic continentie, semen esse quid corporeum & materiale, sicut neque id continentie iustitiæ originalis obest: nam licet peccatum non possit esse in re ita materiali & corporea, formaliter tanquam in subiecto, aut tanquam in causa effectiva principali, bene tamen virtualiter, sicut in causa instrumentali, ut explicat D. Thomas hic art. 1. ad 3. & in 1. dist. 30. qu. 1. art. 2. ad 4. his verbis: *Dicendum quod licet semen non habeat in se infectionem culpe in actu, habet tamen in virtute, sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu; est enim in semine virtus aliqua deficiens, per cuius defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, qua privatur illa impassibilitate & ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, qua est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.*

Ad complementum hujus quæstionis placet hic subnectere verba Augustini epist. 29. ad

Hhh iij

Hieronymum, ubi facero Apologo disputationem istam concludit. *Cum* (inquit), *aliquis ruiisset in puteum, ubi aqua tantum erat, quae cum magis exciperet ne moreretur, quam suffocaret ne loqueretur, accessit alius, & dixit ei, quomodo huc cecidisti? At ille dixit, obsecro cogita quomodo hinc me liberet, & non quomodo huc ceciderim queras.* Ita quoniam ex fide Catholica constat, de peccato originali tanquam de pueri infantis animam Christi gratia liberari; satis nobis esse debet, quod modum quo salva fiat noverimus, etiam si nunquam quomodo in malum illud devenerit perfecte cognoscamus.

ARTICVLVS, IV.

An Adamus per quodcumque peccatum, dummodo esset primum, traduxisset in posteros culpam originalem?

52. **P**ARTEM negativam tenent Alensis 2. p. qu. 22. membro 3. art. 3. Catarinus opusc. de peccato origin. parte ultimâ, Suarez de opere sex dierum lib. 6. cap. 13. num. 8. Meratius disp. 14. de peccatis sect. 4. & 5. & alii Recentiores, existimantes ex vi divinae legis, & pacti cum Adamo initi, solum duntaxat peccatum comedendi de ligno vetito potuisse ad nos ex Adamo derivari; & hoc derivatum fuisse, etiam si non fuisset primum, sed alia praecessissent; atque aded causalitatem peccati originalis nequaquam fuisse alligatam illi peccato, quia primo, sed quia talis speciei, scilicet gulae.

S. I.

Sententia affirmans ut probabilior eligitur.

DICO tamen, primum Adami peccatum fuisse causam translationis culpae originalis, non quia tale, sed quia primum: unde si quodvis aliud prius commisisset, totam humanam infecisset naturam. Ita communiter docent nostri Thomistae hinc, quos sequuntur Durandus, Curiel, & alii.

53. Probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 33. in fine in expositione litterae ad secundam difficultatem, ubi sic ait; *Dicendum quod hoc est per accidens quod (peccatum gulae) tale nocumentum naturae humanae intulit; quia scilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiauit..... quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis, sive voluntatis.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostrae assertionis dici potest. Idem docet eadem dist. qu. 1. art. 1. dist. 21. qu. 2. art. 2. ad 2. ibidemque ad Annibal. art. 4. ad 2. Ad Rom. 5. lect. 3. De malo qu. 4. art. 8. & 2. qu. 163. art. 3. ad 2.

54. Probatur secundò ratione ex locis citatis desumptâ. Idcirco primum Adami peccatum traducitur in posteros, quia per illud primus homo amisit iustitiam originalem, quae erat quoddam donum gratuitum, toti humanae naturae divinitus in primo parente collatum: Sed per quodcumque aliud peccatum mortale, si fuisset primum, amisisset primus homo iustitiam originalem; nam iustitia originalis, utpote includens ipsam gratiam sanctificantem, erat incompossi-

A bilis cum quovis peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commissum, si fuisset primum, fuisset in posteros traductum, subindeque fuisset causa originalis peccati.

Dices: Adamus per quodcumque mortale peccatum, si fuisset primum, amisisset quidem pro se originalem iustitiam, non tamen pro posteris.

B Sed contra: Eo ipso quod Adamus per primum peccatum amisisset iustitiam originalem, amisisset etiam vigorem ad eam communicandam posteris, quia (ut dicebamus articulo praecedenti) talis vigor quasi dimanabat ab ipsa iustitia, & erat illi annexus: Ergo non solum pro se, sed etiam pro posteris, per primum peccatum iustitiam originalem amisisset. Consequenter manifesta est: amittere enim iustitiam originalem pro posteris, est amittere vim ad eam posteris communicandam.

S. II.

Solvuntur objectiones.

OBJICIES primò: Solum illud peccatum Adami derivaretur ad posteros, quod esset capitale, id est, commissum ab eo ut capite totius naturae: Sed nullum aliud, praeter esum ligni vetiti, esset capitale, sed personale tantum: Ergo nullum aliud, praeter istud, et si esset primum, ad posteros Adami derivaretur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami non habebat esse capitale ex natura rei, quia videlicet erat caput naturae suae posteritatis, sed ex vi pacti quo fuit constitutus caput morale illius, ut art. 2. ostensum est: Sed pactum solum fuit initum cum Adamo in ordine ad impletionem aut transgressionem praeccepti de non comedendo de ligno vetito: Ergo nullum aliud peccatum, praeter esum ligni vetiti, potuit esse capitale. Minor probatur: Pactum enim cum Adamo initum non aliunde colligitur, quam ex verbis istis Dei ad Adamum Genes. 2. *De ligno scientiae boni & mali ne comedas: in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris:* Sed haec comminatio solum respicit transgressionem illius praeccepti positivi: Ergo pactum cum Adamo initum, hujus tantum praeccepti observantiae aut transgressionem respicit.

57. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad illius probationem neganda est iterum Minor. Ad cuius probationem, distinguo Minorem: haec comminatio solum respicit transgressionem illius praeccepti positivi, explicitè & formaliter, concedo Minorem: implicitè & virtualiter, nego Minorem: nam ut ait D. Thomas in 2. dist. 33. in expositione textus supra citata: *In hoc ostenditur, quod etiam si alia peccata commisisset, similem poenam sustinisset, quasi à minori ad majus: gravius est enim praecceptum praeterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quam praeterire praecceptum disciplinae, quo prohibetur quod non est malum, nisi quia prohibitum.*

58. Objicies secundò: Prius Adam peccavit peccato superbiae, quam gulae, vel inobedientiae; & tamen peccatum Adami, quod transmittitur in posteros, non est superbiae, sed inobedientiae, ut patet ex verbis illis Apostoli ad Roman. 5. *Per unius inobedientiam peccatores constituti sunt*

multi; vel gula, ut docet Basilius homil. 1. de A
 jejuniis dicens: *Quia non jejunavimus, è para-*
diso excidimus: Ergo primum Adæ peccatum
 non transmittitur in posteros. Antecedens verò
 passim docetur à SS. Patribus, & à D. Thoma
 2. 2. qu. 163. art. 1. ubi asserit primum peccatum
 Adami fuisse superbiam, constatque tum ex
 suggestione serpentis, *Erius sicut Dii scientes*
bonum & malum: tum ex verbis illis Tobiae mor-
 rientis ad filium: *Superbiam nūquam in tuo sensu,*
aut in tuo verbo dominari permitas: in ipsa enim
initium sumpsit omnis perditio. Quæ verba de
 primo peccato Adami, à quo omnis nostra per-
 ditio & peccatum ortum desumpsit, intelli-
 gunt S. Augustinus 14. de civit. cap. 13. D. Tho-
 mas loco citato, Abulenſis in 3. cap. Genes.
 qu. 6. & plures alii.

59. Respondeo distinguendo Antecedens: Prius
 Adam peccavit peccato superbiæ, prius naturâ
 in genere causæ finalis, concedo Antecedens:
 prius tempore, nego Antecedens, & Conse-
 quentiam.

Explicatur hæc solutio: Primum Adæ pecca-
 tum fuit transgressio illius præcepti, *De ligno*
scientiæ boni & mali ne comedas, Genes. 2. licet
 enim alia præcesserint interiora, præsertim pec-
 catum superbiæ, quod, ut docet S. Thomas
 loco citato, fuit omnium primum, exterius
 tamen nullum aliud prædictâ transgressione
 prius fuit, & quæ præcesserunt interiora, se
 habent respectu illius sicut actus interior, vel
 motivum quo inductus est Adam ad transgres-
 sionem talis præcepti, cum qua efficiunt unum
 peccatum completum: nam ut ait D. Thomas
 loco citato: *Ad unum peccatum multi motus con-*
currere possunt. Et hîc qu. 82. art. 2. ad 1. dicit:
In peccato primi parentis quod per originem tra-
ducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet su-
perbia, inobedientia, gula, & alia hujusmo-
di. Deformitas tamen superbiæ fuit prior aliis
 prioritate naturæ, in genere causæ finalis,
 quia ex fine assimilationis ad Deum, indebito D

60. Dices: Saltem ex hac solutione sequitur non
 solum malitiam gula in illo peccato reperi-
 tam, sed etiam malitiam superbiæ ad nos derivari:
 Atqui hoc est falsum: Ergo &c. Sequela patet,
 Minor autem probatur. Deus Genes. 3. incipiens
 exequi pœnam, peccato capitali Adami imposi-
 tam, his verbis: *Maledicta terra in opere tuo,*
&c. causamque reddens talis punitionis, non
 dixit Adamo, quia superbus fuisti, sed quia au-
 disti vocem uxoris tuæ, & comediisti: At si mali-
 tia superbiæ, capitalis esset, & ad nos per origi-
 nem transiret, executio pœnæ pariter illi res-
 ponderet: Ergo cum solum malitia comestio-
 nis pro causa pœnæ assignetur, illa solum capi-
 talis fuit, & ad nos per originem transit.

61. Respondeo concedendo sequelam Majoris,
 & negando Minorem. Ad cujus probationem
 dicendum, quod licet Deus pro causa pœnæ
 Adamo infligat malitiam superbiæ non assigna-
 verit, non sequitur ipsam talis pœnæ non fuisse
 causam, saltem partialem & inadæquatam: si
 enim talis pœna fuit infligta pro malitia & de-
 formitate comestionis, à fortiori pro mali-
 tia superbiæ, quæ gravior est, utpote jure
 naturæ prohibita, infligi debuit. Ratio autem

cur Deus causam punitionis peccati Adæ red-
 dens, solum comestionis malitiam expressit, &
 non alias in hoc peccato inclusas, ea fuisse vi-
 detur, quod in comminatione cap. 2. facta, so-
 lum explicata fuerat malitia comestionis, ut pa-
 ter ex verbis illis, *In quacumque autem die come-*
deris ex eo, morte morieris: comminatio autem
 hujus pœnæ ideo specialiter facta est pro trans-
 gressione illius præcepti, ut quia non erat de re
 secundum se mala, intelligeretur per illam in-
 curri mortem, quia prohibita erat.

62. Objicies tertio: Justitia originalis non tran-
 sfiret in posteros ex fide & humilitate primi pa-
 rentis, sed ex sola observantia præcepti de non
 comedendo de ligno prohibito: Ergo sola illius
 præcepti transgressio potuit derivari ad poste-
 ros, secundum ordinem de facto institutum.
 Consequentia patet: nam sola illius præcepti
 transgressio derivatur ad posteros, ex cujus ob-
 servantia nascerentur in justitia originali. An-
 tecedens autem probatur: Etsi Adamus fidelis &
 humilis fuisset, & in peccatum superbiæ non
 incidisset, si tamen præceptum illud positivum
 de non comedendo de ligno verito violasset, ejus
 posterum in justitia originali non fuissent nati, sed
 in peccato originali: Ergo nec ex fide, nec ex
 humilitate primi parentis, justitia originalis de-
 rivaretur in posteros.

63. Respondetur, quod sicut posterum Adami ex
 prima transgressione cujuscumque præcepti na-
 scerentur in peccato, ut supra probatum est,
 ad hoc ut nascerentur in justitia originali, non
 sufficiebat hujus vel illius præcepti observantia,
 sed requireretur observantia omnium, id est
 nullius præcepti transgressio: unde etsi Adamus
 legem illam positivam de non comedendo de li-
 gno verito observasset, si tamen totam legem
 non implevisset, sed aliquod ejus præceptum
 violasset, ejus posterum in originali justitia non
 fuissent nati.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrine.

64. EX dictis inferes primò, non solum pueros
 Enatos ex infidelibus contrahere peccatum
 originale, sed etiam natos ex fidelibus; nam
 filii etiam fidelium indigent baptismo: bap-
 tismus autem in remedium peccati originalis insti-
 tutus est. Adde quod S. Joannes Baptista natus
 est ex parentibus fidelibus & sanctis; & tamen
 constat ex Evangelio illum fuisse sanctificatum
 in utero matris, subindeque in sua conceptio-
 ne peccatum originale contraxisse.

65. Inferes secundò, solum primum peccatum
 Adæ, non verò alia, vel ipsius, vel proximo-
 rum parentum, traduci in posteros. Ita D. Tho-
 mas art. 2.

Probatum prima pars: Illud solum peccatum
 per originem derivatur ad posteros, quod fuit
 capitale: Sed solum primum peccatum Adæ fuit
 capitale: Ergo illud solum per originem deriva-
 tur in posteros: Major patet ex supra dictis:
 Minor verò statuetur primò ratione D. Tho-
 mæ. Illud solum peccatum fuit capitale, quod
 corrupt naturam, illamque spoliavit dono
 communi, Adamo pro se, & pro tota sua
 posteritate commissio, nempe originali justitia:
 Sed solum primum peccatum Adami hoc præsti-
 tit; alia enim ejus peccata, vel proximorum
 parentum, illam supponebant per primum ejus.

dem Adæ peccatum destructam: Ergo solum primum peccatum Adami fuit capitale. Secundò probatur eadem Minor. Alii parentes non fuerunt instituti capita à Deo, & primus parens post primum peccatum hanc capitis dignitatem amisit; alijs enim, cum tunc non posset in posteros iustitiam originalem transfundere, mansisset caput solum in ordine ad malum, quod est inconueniens: Ergo solum primum Adæ peccatum fuit capitale.

66. Deinde secunda pars Corollarii suaderi potest, tum ex Anselmo lib. de conceptu virgin. cap. 23. sic dicente: *Quoniam nullus post Adam potuit filiis suis iustitiam seruare, nullam video rationem cur proximorum parentum peccata filiorum debeant animabus imputari*: Tum etiam ex illo Apostoli ad Roman. 5. *Vnius delicto multi mortui sunt, & per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi*: quæ verba stare non possent, si aliorum parentum peccata nobis nocerent, & ad posteros transirent.

Nec obstat id quod dicitur Exodi 20. nempe quòd Deus visitat peccata parentum in filiis: hoc enim, ut ait S. Thomas infra qu. 87. art. 8. ad 1. *videtur referendum ad penas temporales, vel corporales, in quantum filii sunt quadam res parentum, & successores prædecessorum: vel si referatur ad penas spirituales, dicitur propter imitationem culpa, &c.*

67. Inferes tertio: quod si Adam non peccasset, peccante Cain, filii ejus non contraxissent peccatum originale: peccatum enim Cain non fuit capitale, sed personale; cum solus Adamus constitutus fuerit caput morale suæ posteritatis, quantum ad traductionem iustitiæ, vel peccati originalis.

68. Dices: D. Thomas qu. 5. de malo artic. 4. ad 8. videtur oppositum expresse docere, ait enim: *Si aliquis ex posteris Adam peccasset, eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit: sed posterius ejus moreretur propter peccatum originale.*

Respondent aliqui, D. Thomam hic art. 2. retractasse illam sententiam. Sed melius responderetur ipsum loqui non ex vi legis de facto statuta à Deo, sed ex vi alterius decreti, quod probabiliter autumat Deum in illa hypothesi habiturum: nam satis probabile & verisimile est, quòd decernente Deo non permittere peccatum in Adamo, & permittere in ejus filio, consequenter decerneret talem filium Adami constituere caput morale suorum descendendum, cum ratio capitis morales potentiam ad transfundendum in posteros peccatum, vel originalem iustitiam, prout ipsi placuerit, importeret: supposito autem hoc decreto, sine dubio peccatum illius in istos descenderet.

69. Inferes quartò, omnes homines ex Adamo per seminalem propagationem derivatos, nisi habeant speciale privilegium, peccatum originale contrahere: quia ut art. 3. ostendimus, peccatum originale, mediante semine vitiatò, seu virtute traducendi iustitiam originalem destituito, ab Adamo traducitur in posteros. Dixi, nisi habeant speciale privilegium, quia multi pie existimant, Beatissimam Virginem speciali privilegio à lege communi exemptam fuisse: Ecclesia tamen hoc adhuc non definit, sed liberam cuique facultatem reliquit tenendi in hac controversia partem affirmativam, vel negativam, prout vel magis pium, vel magis proba-

A bile judicaverit. Hoc enim testantur Sixtus IV. in constitutione quæ incipit, *Grave nimis*, confirmata à Concilio Tridentino in sess. 5. Pius V. in Bulla cujus initium est, *Super speculam*, data Romæ 1570. pridie Kalend. Decembris; Paulus V. in Bulla quæ incipit, *Regis pacifici*, edita die 6. Julii 1616. Gregorius XV. in constitutione quæ incipit: *Santissimus D. N.* edita 24. Maii 1622. Et in litteris ad Regem Catholicum, instantem & urgentem ut immaculatam conceptionem definire dignaretur, dicit: *Cum nondum aeterna sapientia Ecclesie sue tanti mysterii penetralia patefecerit, in Dei, Romanorumque Pontificum auctoritate, debent fideles populi quiescere.* Unde graviter excedunt, & graves Ecclesie censuras incurrunt, qui alterutrum ex his sententias, hæresi vel errore notare audent.

Inferes quintò cum D. Thoma hic artic. 4. quòd si aliquis miraculosè formaretur ex humana carne, sicut Eva ex costa Adæ, peccatum originale non contraheret: quia non descenderet ex Adamo per feminalem propagationem, nec esset in eo tanquam in principio activo, sed materiali tantum & passivo, vel ut ait D. Thomas hic art. 4. ad 3. *Esset in Adam secundum corpulentam substantiam, non secundum feminalem rationem.* Unde in Tridentino sess. 6. cap. 3. sic habetur: *Homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur iniusti.* Idem dicendum est de eo qui ex semine solius mulieris formaretur: nam etsi quidam arbitrentur semen matris activè ad generationem concurrere, quia tamen minus principaliter concurrat, non sufficit ad contractionem peccati originalis: unde Christus, qui non ex virili semine, sed ex purissimis B. Virginis sanguinibus fuit miraculosè conceptus, ex vi suæ generationis peccato originali caruit. Si autem quis ex solo semine viri, matrici mulieris absentis, divinà virtute, vel ministerio demonum infuso, formaretur, peccatum originale contraheret: quia ex Adamo per activam virtutem, in virili semine totaliter, vel saltem principaliter residentem, originem traheret.

70. Inferes sextò: quod si Adam genuisset ante peccatum, proles non contraxisset peccatum originale. Idem existimo dicendum, si ante peccatum habuisset cum Eva congressum, & postea ante factum animationem peccasset. Ratio utriusque est, quia illi solum contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis feminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccavit: At in his casibus proles non fuisset contenta in Adamo, quando actu peccavit, ratione virtutis feminalis, cum puer fuisset natus vel conceptus, aut saltem semen decisum ante peccatum Adami; unde tunc semen Adami nullam habuisset infectionem ad maculandum prolem, sed potius vigorem ad iustitiam originalem communicandam, ut patet ex dictis art. 3. Ergo &c. Eadem ratio convincit quòd si Adamus ante peccatum genuisset filium, deinde talis filius alios post Adami peccatum generasset, isti Adami nepotes peccatum originale non contraxissent: quia non fuissent in lumbis ejus quando peccavit, sed antecederent solum ad primum ejus peccatum, medià generatione parentis proximi, quam supponimus Adami peccatum præcessisse; unde producti fuissent virtute feminis non infecti, sed decisi ab Adamo iusto ante peccatum, subindeque præditi vigore ad iustitiam originalem

lem communicandam. De quo videri possunt A
Salmanticenses disp. 14. dubio 6. §. 3.

72. Inferes septimò, quòd si Eva peccasset, Adamo non peccante, filii ejus non contraherent originale peccatum, benè tamen è contra: quia scilicet Eva non fuit instituta caput morale humani generis, sed solus Adam.

Dices: Præceptum de non comedendo, & comminatio mortis, non solum Adamo, sed etiam Evæ facta sunt: Sed ex præcepto & comminatione suprâ intulimus pactum Dei cum Adamo, quo fuit constitutus caput morale humani generis: Ergo uterque debet caput agnoscere divisivè aut collectivè, & consequenter ab utroque culpa originalis contrahitur. Unde sicut ad Roman. 5. dicitur: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, ita Eccle. 25. asseritur quòd à muliere initium factum est peccati.

Respondeo quòd licèt tam præceptum, quam comminatio mortis Adamum & Evam respexerint, diversimodè tamen; Evam quidem ut singularem personam, Adamum verò tanquam caput naturæ: unde à solo Adamo culpa originalis contrahitur, sicut ab eo solo justitia originalis in statu innocentie fuisset transfusa in posteros. Cùm verò dicitur quòd mulier est initium peccati, hoc intelligendum est per modum occasionis & susceptionis, non verò per modum principii transfusionis, ut explicat D. Thomas 1. ad Corinth. 15. lect. 3. & in 4. dist. 1. qu. 2. art. 2. quæstiunc. 2. ad 1.

ARTICVLVS V.

In quo essentia peccati originalis consistat?

73. **I**TA difficile est peccati originalis naturam comprehendere, ut ipse Augustinus Doctorum aquila, cujus acies perspicacissima secretiora divinæ gratiæ arcana penetravit, ad hujus difficultatis aspectum caligare, & in hac quæstione anceps dubiusque hætere videatur: nam in Epistola ad Hieronymum suam ignorantiam fateri non erubescens, ab illo petit edoceri, & libro de moribus Ecclesiæ cap. 22. dicit: *Hoc peccatum antiquo nihil est ad predicandum notius, nihil est ad intelligendum secretius*. Unde cùm, teste Tertulliano lib. 2. de Nat. Varietas opinionum veniat ex ignorantia veritatis, non mirum, si in hujus difficultatis resolutione Authores ita inter se dividantur, ut ferè tot sint sententiæ quot capita. Antequam eas referamus, & quid in hac materia probabilius, & menti S. Doctoris conformius sit, declaremus, errores Hæreticorum hujus temporis breviter confutandi sunt. Unde sit

S. I.

Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur.

74. **I**NTER errores, qui circa naturam peccati originalis his temporibus prodire, primus & omnium absurdissimus est error Matthiæ Flacii Illirici, Lutheranorum rigidorum Patris, qui in libello de peccato originis asserit illud non esse accidens superadditum, sed ipsam substantiam animæ rationalis, quæ tota substantialiter mansit ex peccato Adami corrupta. Hic error, seu potius delirium, ab omnibus rejici-

Tom. III.

tur. Primò quia incidit in Manichæorum hæresim, qui peccatum substantiam quandam seu naturam esse asserbant. Secundò, quia ex illo sequitur Deum esse authorem peccati originalis: cum enim anima, utpote per creationem facta, solum causetur à Deo, si seipsa, & non ratione alicujus superadditi, sit mala moraliter malitiâ originali, Deo talis malitia tribuenda erit. Tertio, quia pugnat cum Tridentino sess. 5. canone 5. asserente per baptismum tolli totum id quod habet veram & propriam rationem peccati, cùm tamen per baptismum nihil substantiale animæ rationalis tollatur. Denique quia Philosophiæ principii opponitur, ex quibus habetur animam rationalem immortalem & incorruptibilem esse.

Ex his confutatus manet secundus error parum à præcedenti distans, qui est Lutheri, Kemnitii, & aliorum hæreticorum, asserentium quòd licèt peccatum originale non sit ipsa anima rationalis, est tamen aliquid substantiale corporeum, ut cor, hepar, vel ipsum compositum, quòd dicitur humana natura. De quo videri potest Belarminus lib. 5. de amissione gratiæ cap. 2.

Tertius eorumdem hæreticorum error, & ferè omnium qui Lutheri & Calvini semitis inceserunt, affirmat peccatum originale formaliter esse concupiscentiam & fomitem, quæ nos ad malum inclinant. Qui error hoc uno argumento proferitur. Per baptismum tollitur in renatis quicquid habet veram & propriam rationem peccati, ut definitur in Tridentino sess. 5. can. 5. & constat ex verbis illis Apostoli ad Roman. 8. *Nihil damnationis est in his qui sunt renati in Christo Jesu*: At concupiscentia non tollitur per baptismum, sed ad agonem in renatis relinquitur, ut ibidem sancta Synodus docet, & colligitur ex D. Paulo ad Roman. 7. dicente, *Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meæ* &c. Ergo essentia peccati originalis nequit formaliter in concupiscentia consistere.

Hæc ratio probat, non solum in baptizatis, sed etiam in non baptizatis, concupiscentiam non esse formaliter originale peccatum: nam si hoc tollitur per baptismum, & illa remanet, manifestum est, neque ante baptismum ipsam concupiscentiam secundum se fuisse peccatum originale formaliter.

Obijciunt in primis hæretici varia Apostoli testimonia, in quibus concupiscentiam appellat peccatum: inter quæ istud ad Roman. 7. celebre est, *Jam non ego operor illud, sed quòd habitat in me peccatum*; id est concupiscentia: Sed illa non potest esse peccatum actuale, cùm non sit actus, sed habitus: Ergo erit peccatum originale.

Communis responsio est, Apostolum appellare concupiscentiam peccatum, non quòd sit peccatum formaliter, sed quia ex peccato est, scilicet originali, & ad peccatum inclinat, videlicet actuale; seu quòd idem est, appellatur peccatum, quia est effectus peccati originalis, & causa peccati actualis. Ita Tridentinum sess. 5. can. 5. ubi sic dicitur: *Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, Sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quòd verè & propriè in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, & ad peccatum inclinat*. Quam doctrinam desumpsit Concilium ex Augustino

lii

lib. 1. retract. cap. 15. & lib. 1. de nuptiis cap. A
23. ubi dicit concupiscentiam vocari peccatum
quia peccato facta est. cum jam in regeneratis non
sit ipsa peccatum; sicut vocatur lingua locutio
quam facit lingua, & manus vocatur scriptura
quam facit manus. Itemque sic vocatur pecca-
tum, quia peccatum, si vincit, facit: sicut vo-
catur frigus pigrum, non quod à pigris fiat, sed
quod pigros faciat.

79. Sed contra hanc solutionem instabis ex eod-
dem S. Doctore lib. 5. contra Julian. cap. 3.
ubi sic ait: Sicut cecitas cordis & peccatum est,
quo in Deum non creditur, & pœna peccati quæ
cor superbum digna animadversione puniuntur, &
causa peccati, cum aliquid mali cordis errore
committitur: ita carnis concupiscentia, adversus B
quam bonus concupiscit spiritus, & peccatum est,
quia inest illi inobediencia contra dominatum
mentis, & pœna peccati est, quia reddita est me-
ritis inobediencia, & causa peccati est, defectio-
ne consentientis, vel contagione nascentis. Qui-
bus verbis aperte docet concupiscentiam esse in
se peccatum, & non solum causam vel effectum
peccati.

80. Respondeo concupiscentiam idcirco ab Augu-
stino dici esse peccatum, & non solum causam
vel effectum peccati, quod sit vitium & infir-
mitas naturæ, prout à Deo fuit instituta, tol-
lens primam illius integritatem & perfectio-
nem; non autem quod sit propriè & formaliter
peccatum aut offensa Dei: ibi enim agebat C
contra Pelagianos, asserentes concupiscentiam
non esse malam, nec vitium aut infirmitatem
naturæ, sed rem prorsus indifferentem; contra
quos dicit eam esse malam, pœnamque peccati,
ac vitium naturæ institutæ à Deo.

Dices, Comparat Augustinus concupiscentiam
cum cœcitate cordis, quæ Deo non credi-
tur: Sed hæc propriè & formaliter est pecca-
tum: Ergo & concupiscentia.

81. Respondeo primò: Etiam si cœcitas cordis
esset peccatum, non tamen sequeretur concu-
piscenciam apud Augustinum, esse peccatum;
quandoquidem non est necesse, ut quæ inter se
comparantur, per omnia & in omnibus conveniant,
sed satis est quod in aliquo convenient: quod in omnibus ferè cõparationibus repetitur. D

Respondeo secundò, ipsam cordis cœcita-
tem, nisi sit aliquo pacto voluntaria, non esse
propriè peccatum, ut constat in infidelibus nega-
tivè, qui nihil unquam de Evangelio audierunt,
nec audire potuerunt, in quibus pro-
pterea ignorantia mysteriorum fidei prorsus est
inculpabilis, ut docet S. Augustinus Epist. 105.
dicens: *In illis qui non audierunt, neque potue-
runt, pœna peccati est non credere, non autem
peccatum.* Et S. Thomas 2. 2. qu. 10. art. 1. his
verbis: *Si infidelitas accipiatur secundum nega-
tionem puram, sicut in illis qui nihil audierunt
de fide, non habet rationem peccati, sed magis
pœna, quia talis ignorantia divinatorum ex pecca-
to primi parentis consecuta est.* E

82. Objicies secundò: Concupiscentia est for-
maliter malum morale: Ergo est peccatum for-
maliter: Sed non personale, ut patet: Ergo ori-
ginale. Antecedens, in quo est difficultas, sua-
detur primò. Id quod legi opponitur, est malum
morale formaliter: Sed concupiscentia opponi-
tur legi, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *sentio
aliam legem in membris meis repugnantem legi
mentis meæ:* Ergo est malum morale formali-

ter. Secundò, Solum malum morale odio habe-
tur à Deo, cum nihil odio habeat eorum quæ
fecerit, & omnia fecerit, præter peccatum seu
malum morale: At Deus concupiscentiam odio
habet, ut docet Augustinus in illud Psal. 45.
Malitiam autem non odit: quocirca etiam
justi illam odio prosequuntur, juxta illud Pau-
li ad Roman. 7. *Quod odi malum illud facio:*
Ergo concupiscentia est formaliter malum mo-
rale. Probatur tertio idem Antecedens: Solum
malum morale subterfugit Dei causalitatem, jux-
ta illud Joan. 1. *sine ipso factum est nihil,* id est,
Augustino interprete, sine ipso factum est pec-
catum, quod nihil est: Sed concupiscentia cau-
salitatem Dei subterfugit; aliàs cum illa ad pec-
catum inclinet, Deus illam causans, ad pecca-
tum instigaret: Ergo est formaliter malum
morale.

Respondeo, negando Antecedens, Ad cujus
primam probationem, distinguo Majorem: Id
quod legi opponitur formaliter ratione sui, est
malum morale formaliter, concedo Majorem:
quod legi opponitur tantum causaliter, nego
Majorem. Similiter distinguo Minorem: concu-
piscencia opponitur legi, causaliter, concedo
Minorem: formaliter, nego Minorem, &
Consequentiam.

Ad secundam probationem, nego Majorem:
non enim solum odio habetur à Deo quod est
malum morale formaliter, sed etiam quod est ma-
lum morale causaliter, id est causa malitiæ mo-
ralis, ut constat in habitu vitioso, in materia-
li peccati, reduplicativè ut tale est, seu prout
fundat malitiam moralem: utrumque enim odio
habetur à Deo, & tamen in neutro malitia mo-
ralis reperitur formaliter, sed causaliter tantum
aut fundamentaliter. Ex quo patet solutio ad ter-
tiam probationem. Major enim pariter neganda
est: habitus siquidem vitiosus, & materiale pec-
cati, reduplicativè ut tale, seu prout fundat mali-
tiam moralem, non causalitè à Deo, & tamen
non sunt formaliter mala malitiæ morali, sed cau-
saliter tantum vel fundamentaliter, ut diceba-
mus: unde licet concupiscentia accepta formaliter
non causetur à Deo, non sequitur eam esse
formaliter malam malitiæ morali, sed causaliter
tantum, quatenus inclinat ad peccatum, & est
causa illius. Potest etiam dici mala & peccatum
materialiter, quia ut docet D. Thomas hic ar. 3.
*Peccatum originale materialiter est concupiscen-
tia, formaliter verò defectus originalis justitiæ.*

Sed quæres, an ly materialiter, à D. Thoma
propriè & in rigore usurpetur, vel solum largè
& impropriè, quatenus id quod consequenter
& illativè ad peccatum originale se habet, quod-
dammodo ejus materia dici potest?

84. Respondeo cum Salmanticensibus hic disp.
16. dub. 4. §. 3. concupiscentiam, juxta doctri-
nam D. Thomæ, esse verè & propriè materiam
originalis peccati, eoque modo quo in actuali
actus exterior habet se ut materia, respectu in-
terioris, vel conversio respectu averfionis. Ita
enim expressè docet S. Doctor qu. 3. de malo
art. 7. in corp. ubi sic concludit: *Ignorantia &
fomes sunt materialia in originali peccato, sicut
converso ad bonum commutabile in actuali.* Et
qu. 4. art. 2. multoties id repetit tam in corpore
quàm ad argumenta: in solutione verò ad 11.
sic ait: *Concupiscentia potest dupliciter considera-
ri: uno modo secundum quod est in alio, & hoc
modo concupiscentia que est in patre ponitur cau-*

sa originalis peccati, quod est in filio, & non est A de essentia ejus, sed precedit ipsum: alio modo potest considerari secundum quod est in eodem, & est causa per modum materiae, quae est de essentia rei, & precedit quodammodo per modum materiae, sicut corpus precedit animam in ordine cause materialis.

§. II.

Absurda vel improbabilia quorundam Catholicorum sententia excluduntur.

85. PRÆTER errores manifestos §. precedenti confutatos, sunt quaedam Catholicorum sententia, quae licet hæretica non sint, erroneæ tamen, aut errori proximæ censentur, vel saltem ut absurda & improbabiles communiter à Theologis rejiciuntur. Hujusmodi est sententia illa de qualitate morbida, causata ex sibilo serpentis, in qua Gregorius Ariminensis, & quidam alii antiqui Theologi, essentiam peccati originalis constituunt, de qua supra art. 3.

Ejusdem farinae, seu fursuris est sententia Alberti Pighii, & Ambrosii Catharini, qui nihil intrinsecum in parvulis agnoscunt, in quo essentia peccati originalis consistat: unde illud constituunt in peccato actuali Adami, prout extrinsecè parvulos peccatores denominat; indeque colligunt, peccatum originale non multiplex, sed unum numero, in omnibus parvulis esse. Eandem sententiam tuetur Alphonsus S. Ineron super cap. 5. Epistola ad Roman. disp. 45. 46. & 47.

86. Illa tamen ut erronea communiter rejicitur, & Vazquez hic disp. 132. cap. 3. eam errori Pelagii negantis originale peccatum in parvulis annumerat. Et saltem negari non potest, quin sit in fide periculosa, & à prædicto errore parum recedens; ideòque aboleri iusta est in Indice expurgatorio, verbo *Ambrosius Catharinus*, potestque breviter confutari. Primò, quia Apostolus ad Roman. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum*: Sed hoc non potest verificari de peccato actuali Adami, cum illud fuerit actus immanens: Ergo præter actuale Adami peccatum datur aliquid intrinsecum, ad posteros ejus transiens, quo intrinsecè peccatores denominantur.

87. Secundò impugnatur prædicta sententia: Tridentinum sess. 5. can. 3. docet peccatum originale per propagationem ab Adamo transfundi in posteros, omnibus inesse, esseque omnibus proprium. Et sess. 6. cap. 3. ait quod *Homines, dum concipiuntur, propriam injustitiam contrahunt*: Sed peccatum quod fuit in Adamo nihil horum habet; neque enim inest ejus posteris, aut eos afficit intrinsecè, sed solum extrinsecè & moraliter; neque est uniuscujusque proprium peccatum, sed unum commune pro omnibus; neque est aliquid traductum per generationem tanquam per causam: Ergo juxta Tridentinum aliquid distinctum à peccato Adami debet admitti, in quo essentia peccati originalis consistat.

88. Tertio, Idem Concilium ibidem comparat peccatum & injustitiam quam ex Adamo per generationem accipimus, cum justitia & sanctitate, quam à Christo Domino per baptismi regenerationem recipimus: Sed hæc est nobis intrinseca, inestque unicuique justificato sua propria sanctitas, distincta à sanctitate ipsius Christi: Ergo similiter in unoquoque ex his

Tom. III.

qui ex Adamo propagantur, debet esse sua propria injustitia, & peccatum intrinsecum, distinctum à peccato ipsius Adami.

Denique impugnatur: Pœna damni, quæ est 89. carentia divinæ visionis, & correspondet culpæ originali, intrinsecè afficit omnes qui ante baptismum decedunt, neque est una pro omnibus, sed inest singulis unicuique propria, ut est per se notum: Ergo & peccatum originale, aliàs non esset proportio inter culpam & pœnam.

Dices: Ad Roman. 5. dicitur, *Per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi*: Sed 90. constituti per aliquid, non denotat causam efficientem, sed formalem: Ergo inobedientia actualis Adami, non effectivè, sed formaliter constituit parvulos peccatores; & consequenter in illa consistit essentia culpæ originalis.

Respondeo quod licet regulariter, *ly constituti per aliquid*, causam formalem significet, non usurpatur tamen ab Apostolo in sensu formali, sed causali, ut ex verbis sequentibus patet: *Sicut per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi, ita & per unius obedientiam justii constituuntur multi*: At per obedientiam Christi non constituimur justii formaliter, sed effectivè solum, quatenus Christi obedientia est causa meritoria justitiæ seu gratiæ justificantis nos formaliter, ut patet ex Tridentino sess. 6. can. 10. & 11. Ergo illa verba: *per inobedientiam unius*, non denotant causam formalem infectionis habitualis parvulorum, sed duntaxat effectivam.

Tertia sententia, quæ ut absurda & impro- 91. babilis communiter rejicitur, asserit essentiam culpæ originalis in reatu pœnæ consistere. Hanc docuerunt Roffensis art. 2. contra Lutherum, Altiliodorensis tract. 28. cap. 2. & Durandus in 2. dist. 30. qu. 3. illamque Vazquez disp. 13. cap. 3. attribuit Augustino, & conatur ostendere alienas ab ejus mente esse glossas aliquorum, qui in vero & sano sensu mentem illius explicare voluerunt, de quo infra. Cæteris tamen Theologis improbabili hæc sententia visa est: Nam nomine *reatus* intelligitur obligatio ad pœnam, vel condignitas pœnæ: Sed in neutro potest essentia culpæ originalis consistere: Ergo non est in reatu constituenda. Minor probatur. Et in primis quòd in obligatione luendi pœnam consistere nequeat, manifestum videtur: tum quia talis obligatio supponit culpam, cum nemo obligetur ad pœnam, nisi quia habet culpam: tum etiam quia perseverante culpâ, potest tolli obligatio ad pœnam, si Deus peccatori pœnam remittat, ut potest. Quòd verò essentia culpæ originalis in reatu accepto pro condignitate pœnæ consistere nequeat, hac ratione suadetur. Condignitas pœnæ est proprietas consequens culpam, sicut condignitas præmii consequitur bonitatem moralem actus meritorii: Ergo essentia culpæ originalis consistere nequit in reatu accepto pro condignitate pœnæ.

Dices primò: Dionysius de divin. nomin. cap. 4. quem refert & sequitur D. Thomas infra qu. 87. art. 1. ad 2. ait, *puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum*: Ergo dignitas pœnæ est malitia moralis, ac proinde sufficiens ut peccatum originale constituat in ratione peccati.

Respondeo quòd esse pœnâ dignum, est malum moraliter, non primariò & per modum essentia peccati, sed ex consequenti, secundariò, & per modum proprietatis malitiæ: sicut enim bo-

num morale suas habet passiones, quæ non con- A]stituunt essentiam bonitatis moralis, sed consequuntur illam, inter quas numeratur dignitas præmii vel laudis, quæ consequitur ad actum virtutis, ut docet D. Thomas supra qu. 21. art. 2. ita malum morale suis proprietatibus gaudet, & una ex illis est dignitas pœnæ.

94. Dices secundò: D. Augustinus variis in locis docet concupiscentiam in non baptizatis esse originale peccatum, non ratione sui, sed ratione reatus, & idem esse tolli reatum, ac tolli peccatum originale, etsi maneat concupiscentia, quia licet maneat actu, transit reatu: Ergo ex mente Augustini peccatum originale in reatu consistit.

95. Respondet Vazquez, ubi supra, Augustinum revera in ea fuisse sententia: cum enim (inquit) circa essentiam peccati originalis multoties suam ignorantiam fateatur, nihil mirum, si vir alioquin doctissimus, & sanctissimus, difficultate rei oppressus, nihil aliud invenerit, in quo essentiam peccati originalis constitueret, quam reatum illum, & in re difficili (ut loquitur Salas disp. 11. sect. 2.) probabiliter fuerit deceptus.

96. Sed hæc responsio S. Doctore, & toti Ecclesiæ injuriosa videtur: Nam sententia illa quæ peccati originalis essentiam in solo reatu & obligatione ad pœnam constituit, in Pelagianorum errorem incidit, ut fatetur ipse Vazquez loco citato num. 14. & patet manifestè: Pelagiani enim non negabant in posteris Adæ obligationem luendi pœnas, sed solum contendebant illam non oriri ex peccato parvulis proprio, seu in ipsis existente, sed ex peccato primi parentis; quod totum fatetur qui originale culpam in sola obligatione ad pœnam constituunt: Ergo si hanc sententiam tenuit Augustinus, in Pelagianam hæresim incidit, & verbis tantum, non re ipsa, originale culpam in posteris Adæ admittit. Quod absurdissimum est, nec solum Augustino, sed etiam toti Ecclesiæ injuriosum: cum sanctum illum Doctorem, ut præcipuum Pelagianæ hæresis extirpatorem, ac invictissimum fidei athletam & Atlantem Ecclesiæ veneretur & laudet.

97. Hac ergo rejectâ solutione, responderi potest primò cum Montezino, Augustinum lib. 1. de nuptiis cap. 25. & 26. ubi prædictam insinuavit sententiam, non dixisse culpam originale consistere in reatu pœnæ, sed in reatu absolutè: reatus autem absolutè sumptus, est quid diversum à reatu pœnæ, seu obligatione ad illam, & potest accipi pro essentia culpæ, in qua radicatur obligatio ad pœnam; sicque de facto sumitur à D. Thoma hic qu. 81. art. 3. ad 2. asserente per baptismum tolli peccatum originale secundum reatum, id est quantum ad culpam: quo loquendi modo utitur Tridentinum sess. 5. can. 5. & in Scriptura sacra sæpè reatus nomine culpa intelligitur, ut patet ex illo Exodi 32. *Percussit Deus populum pro reatu vituli*, id est pro culpa adorationis vituli.

Secundò dici potest, quod si aliquando Augustinus in reatu pœnæ essentiam culpæ originalis constituit, non accepit reatum formaliter pro obligatione ad pœnam, sed radicaliter & fundamentaliter, pro radice scilicet & fundamento talis obligationis, quæ est privatio justitiæ originalis, in qua, ut infra dicemus, essentia peccati originalis formaliter consistit.

Quorundam recentiorum Thomistarum sententia confutatur.

98. QUIDAM recentiores Thomistæ existimant peccatum originale consistere formaliter in conversione habituali ad creaturam, seu in habitu inclinante hominem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, causato in nobis ex peccato Adami. Ita docent Martinez hic qu. 82. art. 1. dub. 1. conclus. 4. Nuño 3. p. qu. 86. art. 2. dub. 2. & Magister Herrera lib. de concep. virginis cap. 15.

99. Hæc sententia, licet majorem probabilitatis speciem præ se ferat, quam præcedentes, gravioribusque nitatur fundamentis, displicet nihilominus aliis D. Thomæ Discipulis. Primò, quia S. Doctor qu. 5. de malo ar. 2. ait: *In peccato originali non est conversio, sed sola averfio, vel aliquid averfioni respondens, scilicet destitutio animæ à justitiâ originali; & idè peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, scilicet carentia visionis divinæ.* Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, peccatum originale non potest consistere in conversione habituali ad creaturam ut ultimum finem, causata in nobis ex peccato Adami.

100. Confirmatur: D. Thomas locis §. sequenti citandis, nihil aliud in peccato originali agnoscit, nisi pro materiali concupiscentiam, & pro formali privationem originalis justitiæ: At si formaliter esset aliquid positivum, nimirum conversio habitualis ad bonum commutabile, aliquid aliud importaret, imò privatio originalis justitiæ, ejus essentiam & rationem formalem minimè ingrederetur: Ergo &c.

101. Secundò, Ex peccato Adami non potest resultare in nobis aliqua qualitas, seu habitus inclinans animam in bonum commutabile ut in ultimum finem: Ergo in tali habitu, seu habituali conversione, peccatum originale consistere nequit. Consequentia manifesta est, peccatum enim originale ex præterito Adami peccato transfunditur & derivatur in posteros. Antecedens verò suadet: Vel talis habitus derivaretur in nobis ex peccato Adami ut à causa efficiente physica, vel duntaxat ut à causa morali? Neutrum dici potest: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantum ad primam partem. Si peccatum Adami esset causa physica transfusionis hujusmodi habitus, inclinantis animam in bonum commutabile ut in ultimum finem, vel id haberet ex natura sua, vel ex elevatione divina, vel ex vi pacti quo Deus Adamum constituit suæ posteritatis caput? Sed ex nullo ex his capitibus id potest habere: Ergo non potest esse causa physica transfusionis illius habitus in posteros. Major patet à sufficienti enumeratione eorum, à quibus dictam causalitatem peccatum Adæ fortiri poterat. Minor autem pro prima parte manifesta videtur. Actus enim quo Adam peccavit, fuit immanens ex natura sua: Ergo solum habet ex illa, & attentis quæ illi ab intrinseco competunt, posse terminum physicè in proprio subjecto producere; hæc enim est natura actus immanentis.

102. Secunda etiam pars Minoris non minus videtur perspicua, quia aliàs transfusio culpæ originalis Deo tribueretur, essetque ab illo ut auctore speciali; quod non minus ei repugnat

quàm esse causam peccati actualis. Sequela patet: A
Effectus enim proveniens ab aliquo ut elevato,
attribuitur elevanti, ut in effectibus omnium
instrumentorum videre licet: Ergo si peccatum
Adami physicè efficienter ex elevatione divina
ad peccati originalis, seu prædicti habitus, in quo
Adversarij peccatum originale formaliter con-
sistere docent, transfusionem concurreret, Deo ut
causæ speciali ejus transfusio tribueretur.

103. Tertia verò pars suadetur: Actus ille ex vi
æti non fuit immutatus physicè, sed ad summum
moraliter: Ergo quoad physicum influxum
æquè impotens manit, supposito pacto, ac erat
ante pactum; transitus enim de non potente
physicè in physicè potentem, cum physicus &
intrinsicus sit, physicam & intrinsicam varia-
tionem exposcit.

104. Ex hoc confutata manet solutio aliquorum,
qui dicunt peccatum Adami habere quod sit
causa illius habitus, inclinantis animam in bo-
num commutabile, ex eo quod est peccatum capi-
tis, habentis proinde vim infectivam totius
naturæ. Nam peccatum Adami, ex eo quod fue-
rit peccatum capitis, nihil physicum habet, quod
non haberet, si esset ab illo patratum ut à singu-
lari persona: At hoc secundo modo peccatum
ab ipso non haberet vim ad physicè producen-
dum prædictum habitum in nobis: Ergo neque
illum habet, licet ab ipso ut à capite naturæ
committatur.

105. Secundo probatur eadem prima pars Minoris
principalis. Peccatum actuale Adami non existit
modò physicè: Ergo nequit physicè efficienter
influcere in prædictum habitum ad bonum com-
mutabile inclinans, in quo Adversarij pecca-
tum originale constituunt.

106. Dices, quod licet peccatum Adami non exi-
stat formaliter in se, existit tamen virtualiter in
semine corrupto, quod est instrumentum produ-
ctivum naturæ, & peccati originalis conse-
quentis naturam.

Sed contra: Illud peccatum nihil physicum
produxit in semine, per quod in ratione instru-
menti physicè in prædictum habitum influentis
constitueretur: Ergo nequit virtualiter existere
in semine. Consequentia patet, nam agens prin-
cipale solum existit virtualiter in alio, vel quan-
do est virtus illius ex natura sua, sicut calor est
virtus ignis, vel quando aliquid in illo producit,
ratione cujus illud sibi subordinet: At semen ex
natura sua non est virtus peccati Adami, sed so-
lius naturæ humanæ: Ergo si in semen nihil phy-
sicum ex peccato Adami derivetur, non potest
tale peccatum in eo virtualiter remanere. Ante-
cedens autem probatur primò ex jam dictis:
nam illud physicum nequit ex peccato Adami ex
sua natura, & attentis illis que ab intrinseco ta-
li peccato competunt, efficienter causari: cum
attentà physicà entitate illius, sit ejusdem ratio-
nis ac si capitale non esset; nec ex elevatione di-
vina, neque ex vi pacti, ut jam ostendimus: Ergo
nihil physicum ex illo potest derivari in se-
men &c. Secundo idem Antecedens suadetur ex
dictis supra art. 3. Vel illud physicum per pecca-
tum Adami productum in semine, esset qualitas
morbidà permanentè ipsi inherens, ut volue-
runt Gregorius, Richardus, & alij antiqui Theo-
logi; vel qualitas fluida, seu motio intentiona-
lis, semen subordinans peccato Adami ut causæ
principalis, sicut aliqui ex nostris Thomistis exi-
stimant? Neutrum dici potest, ut ibidem evi-

deni ratione monstravimus: Ergo ex peccato
Adami nihil physicum potest produci in semine,
per quod in ratione instrumenti physici ad pro-
ducendum prædictum habitum, in quo Adver-
sarij peccatum originale consistere docent, con-
stituitur.

Dices, ex hac ratione sequi, quod etiam juxta
nostram sententiam, constituentem peccatum
originale in privatione, semen non possit per
modum instrumenti physici ad ejus productio-
nem concurrere, cujus oppositum supra art. 3.
docuimus.

Sed negatur sequela, nam juxta sententiam
constituentem peccatum originale in privatio-
ne, non requiritur ad ejus efficientiam superad-
ditio alicujus virtutis positivæ in semine, sicut
necessaria est juxta constituentem illum in habi-
tu; sed sufficit vis quædam privativa, seu defe-
ctus vigoris ad communicandum justitiam origi-
nalem, quo pollebat in statu innocentie, ut ibi-
dem declaravimus.

Secunda pars Minoris principalis, in qua dixi-
mus, Adamum per suum peccatum non posse esse
causam efficientem duntaxat moralem prædicti
habitus, ad bonum commutabile inclinantis (in
quo Adversarij peccatum originale constituunt)
breviter suadetur. Tum quia causa moralis non
præbet ex vi sua sufficientem influxum in effe-
ctum, quo illum executioni mandat, sed tantum
ad id movet & excitat alienam voluntatem:
constat autem Adamum non hoc modo ad pec-
catum originale, quod in nobis transmittitur,
concurrere, cum nulla sit alia voluntas quam
moveat & excitet ad ejus productionem. Tum
etiam quia causa moralis alicujus effectus sem-
per debet habere comitem causam ejus phy-
sicam, nempe illam voluntatem quam allicit &
mover ut illum executioni mandat: Ergo quic-
quid sit de causalitate morali Adami in nostrum
peccatum, debet necessariò concedi aliqua causa
physica, quæ ad illud executivè concurrat.

Hæc sententia magis confutabitur ex dicendis
disputatione sequenti, ubi ostendemus peccatum
habituale personale non consistere in habitu in-
clinante voluntatem in bonum commutabile ut
in ultimum finem: si enim Adamus in sua
propria voluntate non produxit talem habitum
quando deliquit, neque illum produciunt alij
peccatores, non est cur ab ipso Adamo produci
debeat in voluntate parvulorum, in quibus non
plura requirenda sunt pro constituendo origina-
li peccato, quàm in eodem Adamo & in reli-
quis pro constituendo habituali peccato perso-
nali, ut de se manifestum est.

S. IV.

*Vera sententia explicatur. & auctoritate
D. Thomæ fulcitur.*

109. LICET in hac questione difficile non sit alio-
rum impugnare placita, & ostendere quid
non sit originale peccatum, veram tamen pro-
ferre sententiam, & explicare quid illud sit, &
in quo ejus ratio formalis consistat, difficillimum
apparet, eò quòd hujus peccati natura obscu-
rissima sit, & humanæ mentis aciem planè tran-
scendat. Attamen ea opinio videtur probabilior,
ac menti & doctrinæ D. Thomæ conformior,
quæ docet rationem formalem constitutivam
peccati originalis, esse privationem justitiæ ori-

ginalis, voluntariam nobis ex vi peccati Adami, non ut tollit omnes ejus effectus, sed ut auferat præcipuè ipsius effectum primarium, communem tali justitiæ & gratiæ sanctificanti, qui est sanctificare & rectificare animam in ordine ad Deum. Ita communiter sentiunt nostri Thomistæ, & plures ex Recentioribus, favetque D. Anselmus lib. de conceptu Virg. cap. 26. ubi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus per inobedientiam Adæ, nisi nuditatem justitiæ.* Sed præ omnibus hanc sententiam clarissimè docet S. Thomas hîc qu. 82. art. 3. ubi expressè dicit quod *privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.* Et deinde sic concludit: *Peccatum originale, materialiter quidem est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis justitiæ.* Similia habet qu. 3. de malo art. 7. dicens, *In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis justitiæ:* quod etiam repetit qu. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus aliis in locis, quæ brevitatis causâ prætermittimus.

110. Nec valet responsio Gregorij de Martinez, dicentis D. Thomam locis citatis non sumere ly *formale*, pro constitutivo, sed pro consequenti & completivo, quemadmodum nos ipsum exposuimus suprâ disp. 3. art. 1. §. 3. dum affirmat privationem & aversionem habere se formaliter in peccato actuali. Non valet, inquam, hæc interpretatio: Tum quia D. Thomas ita assignat pro formali peccati originalis privationem justitiæ originalis, ut nullius alterius formalis, neque in eisdem locis, neque alibi, mentionem faciat: si autem sentiret dari aliud constitutivum formale & primarium, ejus procul dubio expressè & formaliter aliquando meminisset. Tum etiam, quia locis citatis adæquatè explicat totum quod ad constitutionem peccati originalis concurrat, per privationem quam appellat formale, & per illud quod vocat materiale; & idèd ratio formalis constitutiva illius debet in uno ex istis duobus contineri: Sed non continetur in illo quod appellat materiale, ut patet; cum nihil aliud sit præter concupiscentiam, quam omnes Catholici debent à formali peccato originali excludere, ut §. 1. ostendimus: Ergo includitur in eo quod appellat formale, quod est privatio justitiæ originalis.

111. Nec huic evasioni favet id quod de peccato actuali subditur: nam pro hujus constitutivo habemus plura D. Thomæ testimonia, loco citato adducta, quibus expressè affirmat dari in peccato actuali malitiam positivam & contrariam, illudque specificari in ratione peccati, per tendentiam positivam ad objectum dissonum rationi & legi, cum quibus stare nequit quod constituitur per privationem; & idèd quando hunc appellat formale, jure optimo id exponimus de formali consequenti & completivo: sed pro peccato originali nullum est testimonium, in quo affirmet constitui per positivum, aut dari in eo aliquid aliud pro formali, præter privationem originalis justitiæ, imò in omnibus locis in quibus hanc questionem pertractat, tale formale excludit: unde testimonia adducta non nisi de formali & primario ac essentiali constitutivo intelligi possunt.

112. Non valet etiam quod alij dicunt, nimirum D. Thomam locis citatis, ubi pro formali constitutivo peccati originalis, privationem justitiæ ori-

ginalis assignat, non loqui de tali peccato ut peccatum est, & ut habet rationem mali moralis, sed prout habet rationem mali simpliciter. Non inquam valet, nam manifestum est S. Doctorum locis citatis, & præsertim hîc tota quæst. 82. agere de peccato originali secundum sibi propria, & ut culpa & malum morale est, ac inordinata dispositio naturæ humanæ, speciali-que ratione justitiæ originali oppositum, non verò ut est malum simpliciter, & prout cum aliis malis etiam non moralibus convenit.

§. V.

Rationes Theologicae exponuntur.

PRÆTER testimonia jam adducta, plurimæ sunt rationes Theologicae, quibus hæc sententia suaderi potest. Prima est: Culpa originalis non est peccatum actuale, sed habituale, cum permaneat in anima pueri, donec per gratiam baptismalem deleatur: Atqui peccatum habituale non consistit formaliter in positivo, sed in privativo, nimirum in privatione gratiæ sanctificantis, ut disputatione sequenti ex S. Thomæ ostendemus: Ergo & peccatum originale.

Secunda ratio: Peccatum originale formaliter & essentialiter consistit in eo quod per se primò tollitur per baptismum; cum hoc sacramentum ad delendam culpam originalem institutum sit: Sed per baptismum per se primò tollitur privatio justitiæ originalis, quantum ad effectum primarium, cum per illud per se primò conferatur gratia habitualis, mentem Deo conjungens: Ergo peccatum originale consistit formaliter in privatione justitiæ originalis, ut auferat effectum ipsius primarium communem tali justitiæ, & gratiæ sanctificanti, qui est rectificare animam, & ipsam Deo ut ultimo fini conjungere.

Tertia ratio: Illud in unaquaque re se habet ut ratio constitutiva, à quo tanquam à radice & origine cætera ad illam pertinentia dimanant & consequuntur: Sed à privatione justitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, conjunctionem scilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes ex peccato Adami ad nos transfusæ per generationem: Ergo talis privatio est ratio constitutiva peccati originalis. Major patet, Minor probatur. Ex peccato Adami derivantur in posterum fomes, seu concupiscentia, & rebellio appetitus inferioris contra superiorem, pœnalitates corporeæ, ut morbi, dolores, defatigatio corporis, necessitas moriendi, aliæque miseriæ quas quotidie experimur, & quæ naturæ vulnera appellari solent, ut declarat S. Thomas infra qu. 8. art. 3. ubi docet quatuor esse vulnera naturæ ex peccato consequentia, nempe infirmitatem, ignorantiam, malitiam, & concupiscentiam: omnes autem illæ deordinationes & vulnera, ex privatione justitiæ originalis quantum ad primum ejus effectum procedunt, ut ibidem explicat S. Doctor his verbis: *Per justitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires, & ipsa ratio à Deo perficiebatur ei subiecta. Hæc autem originalis justitiæ subtrahita est per peccatum primi parentis: & idèd omnes vires animæ remanent quodammodo deficiente proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipsa deficiunt, vulneratio dicitur naturæ.* Idiptum fusè & eleganter exponit opusc. 3. cap. 192. ubi sic discurre: *Quia distri-*

status (scilicet iustitiæ originalis) tam ordinata integritas tota causabatur ex subiectione humane voluntatis ad Deum, consequens fuit, ut subditi humanâ voluntate à subiectione divina, deperiret illa perfectâ subiectione inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: unde consequutum est, ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili concupiscentiæ, & iræ, & carerum passionum inordinatos motus, non secundum ordinem rationis, sed magis ei repugnantes, & eam plerumque obnubilantes, & quasi perturbantes: & hæc est repugnantia carnis ad spiritum, de qua Scriptura loquitur &c. Et cap. sequenti: Consequutum est etiam ut in corpore sentiretur corruptionis defectus, ac per hoc homo incurreret necessitatem moriendi, quasi anima jam non valente corpus in perpetuum continere, vitam ei prebendo unde homo factus est passibilis & mortalis, non solum quasi potens pati & mori ut antea; sed quasi necessitatem habens ad patiendum & moriendum. Quibus verbis S. Doctor aperte declarat, omnes deordinationes & miseras per Adami peccatum ad nos transfusas, ex privatione iustitiæ originalis, quantum ad primum & præcipuum ejus effectum, qui erat mentem Deo ut ultimo fini perfectè subijcere, veluti rivulos à fonte, & ramos à radice, procedere.

Idem dicendum de pœna damni peccato originali debita: nam pueri ratione privationis gratiæ, vel (quod idem est quoad præfens) originalis iustitiæ, quantum ad effectum primum, ut ortæ ex Adami peccato, quovis alio secluso, sunt indigni gloriæ seu visionis beatificæ, & habent condignitatem ad pœnam damni, quæ in carentia divinæ visionis consistit: sicut in statu integritatis & innocentie iustitia originalis eos fecisset dignos vitæ æternæ per modum hæreditatis: unde cum dignitas pœnæ sit proprietas consequens culpam, in privatione iustitiæ originalis, quantum ad primum ejus effectum, peccati originalis essentia debet consistere.

Quarta ratio: Privatio voluntaria gratiæ, seu originalis iustitiæ secundum effectum primum, ut est in nobis voluntarius terminus peccati actualis Adami, habet quicquid requiritur ut sit formaliter peccatum habituale: Ergo cum non sit peccatum personale, ut patet in pueris, qui ante omne personale delictum tali privatione maculantur, oportet ut sit ipsum peccatum originale. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur primò: quia talis privatio, ut ex Adami peccato orta, nihil est aliud nisi habitualis & voluntaria aversio à Deo sine ultimo & supernaturali; sicut enim gratia sanctificans est ipsa unio & conversio habitualis hominis ad Deum ut finem supernaturalem, ita ejus privatio, quatenus prædicto modo voluntaria, est habitualis aversio & separatio ab illo: Sed peccatum mortale habituale, non est aliud quam hujusmodi aversio & separatio, ut disp. sequenti patebit: Ergo talis privatio, ut ex Adami peccato orta, est formaliter peccatum habituale in parvulis. Secundò quia sicut gratia est supernaturalis vita animæ, ejusque cum Deo amicitia, sanctitas, munditia, & decor; ita privatio voluntaria gratiæ est ejusdem animæ mors, inimicitia cum Deo, iniquitas, immunditia, & macula, quod & nihil ampliùs peccatum habituale importat, ut ibidem ostendemus.

Adde quod, peccatum habituale nihil est aliud quam carentia voluntaria iustitiæ seu re-

ctitudinis habitualis animæ debita: Sed privatio iustitiæ originalis est carentia voluntaria iustitiæ seu reëctitudinis habitualis animæ debita: Ergo in parvulis est peccatum habituale. Minor probatur: In primis enim hæc carentia est voluntaria voluntate primi parentis, in qua omnium posterorum voluntates ut in capite continebantur; est etiam carentia iustitiæ seu reëctitudinis nobis debita; cum Adamus ex lege & pacto cum Deo inito, iustitiam originalem non sibi soli, sed etiam ut posteris transfundendam acceperit: Ergo talis privatio est carentia voluntaria iustitiæ seu reëctitudinis habitualis animæ debita; subindeque habet omnia requisita ad rationem peccati habitualis.

Ultima ratio: Peccatum originale non consistit in peccato actuali Adami præterito, ut extrinsecè parvulos peccatores denominante; sed est aliquid ex Adami peccato ad nos traductum, receptum in anima vel potentiis, & ab eis distinctum: At hoc non potest esse aliquid positivum, neque ex privationibus potest esse alia quam privatio gratiæ, seu iustitiæ originalis quoad effectum primum: Ergo in tali privatione peccatum originale consistit. Major supra s. 2. contra Pighium, Catharinum, & Salmeronem demonstrata est. Minor etiam quoad primam partem patet ex supra dictis: ostendimus enim peccatum originale non posse formaliter consistere in concupiscentia, neque in qualitate morbida ex sibilo serpentis causata, neque in reatu pœnæ, nec denique in habitu animam ad bonum commutabile inclinante, seu in conversione habituali ad creaturam; vix autem aliud positivum, in quo consistat, assignari vel imaginari potest. Probatur verò quantum ad secundam: Tum quia sola privatio iustitiæ originalis est omnino prima, radixque & origo carerum, quæ ad peccatum originale spectant, ac proinde ipsa duntaxat potest illud constituere. Tum etiam quia eo proportionali modo debemus in peccato originali coordinare privationes ad illud pertinentes, quæ coordinantur in originali iustitiæ perfectiones quæ per tale peccatum auferuntur: Sed inter has sola illa perfectio quæ residet in anima, & illam reëctificat in ordine ad Deum, est prima & constitutiva essentia ipsius originalis iustitiæ, careræ autem habent se vel materialiter, vel ut proprietates consequentes: Ergo pariter in peccato originali privatio illius primæ perfectionis erit essentialis & constitutiva: reliquæ verò inde subsecutæ, vel materialiter, vel per modum proprietatis ad illud pertinebunt.

Adde quod, cum peccatum originale sit peccatum nature, in illa privatione consistere debet, quæ priùs & immediatius ipsam naturam afficit: hæc autem est privatio iustitiæ originalis secundum effectum primum; sicut enim iste effectus erat immediatè in essentia animæ, quæ est propria hominis natura, ita ejus privatio immediatè & primariò eandem naturam afficit: ipsa ergo erit propria & formalis ratio talis peccati constitutiva; reliquæ verò, quæ sunt in voluntate & aliis potentiis, pertinebunt ad illud secundariò & ex consequenti, sicut ipsæ potentia pertinent ad naturam.

Dices cum Curiele, ex peccato Adami derivari in posteros privationem habituales conformitatis ad legem quam transgressus est, hancque privationem videri aptiorem omnibus aliis ad peccatum originale constituendum; quia cum

de ratione peccati sit contrarietas & oppositio ad legem, omne peccatum debet consisti per aversionem ab illa; ita quidem ut si peccatum sit actuale, constituatur per aversionem actualem, quæ est privatio conformitatis in ipso actu; si verò sit habituale, sicut est originale, constituatur per habituales aversionem, quæ est privatio conformitatis habitualis debita haberi à supposito.

121. Sed contra primò: Ex peccato Adami solùm derivatur in posteros privatio formæ debita ex vi pacti in paradiso initi: Sed ex vi talis pacti nulla alia forma erat debita, præter justitiam originalem, & perfectiones in ea inclusas: Ergo nullus alterius formæ seu habitus privatio ex peccato Adami derivatur in posteros. Major patet, Minor probatur: Tum quia Deus nihil promissit Adamo pro suis posteris, præter justitiam originalem, & perfectiones in ea inclusas. Tum etiam quia sola illa forma seu perfectio erat debita parvulis, quam Adamus transfudisset cum natura, si non peccasset: Sed si non peccasset, nihil iraduxisset in posteros, præter originalem justitiam, neque isti ab illo aliquid aliud hereditassent: Ergo nihil aliud erat eis debitum.

122. Contra secundò: Sicut in nobis habitualis conformitas ad legem, non est aliqua forma, vel habitus distinctus à gratia & virtutibus, quæ inveniunt in eo qui legem adimplet, & per quas est habitualiter dispositus, atque in præparatione animi ad eam servandam, quoties aliqua ejus præcepta occurrerint; ita nec in Adamo, si lege non observasset, habitualis conformitas ad ipsam, fuisset alia forma vel habitus, quàm ipsa justitia originalis, & perfectiones ac virtutes in ea incluse, per quas ad legis observationem fuisset habitualiter dispositus: Ergo privatio habitualis conformitatis ad legem, nec in Adamo, nec in ejus posteris, aliud esse potest quàm privatio originalis justitiæ.

§. VI.

Precipua objectiones solvuntur.

123. **O**BJICIUNT in primis Adversarij quædam testimonia D. Thomæ, in quibus peccatum originale in aliquo positivo videtur consistere: nam hic qu. 82. art. 1. in corp. dicit quod peccatum originale est habitus, sicut ægritudo, & in solut. ad 1. inquit quod non est privatio pura, sed habitus corruptus: habitus autem ex ipso nomine aliquid positivum importat. Denique in eodem articulo, tum in corpore, tum ad argumenta, appellat peccatum originale languorem naturæ, qui etiam aliquid positivum sonare videtur.

124. Respondeo D. Thomam appellasse peccatum originale habitum similitudinariè & metaphoricè, quia habitui assimilatur, non solùm in eo quod habitualiter permanet, sed etiam quia cum de ratione habitus sit disponere bene vel male in ordine ad naturam, ut ex ejus definitione constat, quicquid prædicto modo disponit, largè & improprie dicitur habitus: unde cum per privationem justitiæ originalis partes humanæ naturæ malè se habeant, sin: que in ordine ad ipsam naturam pravè dispositæ, talis privatio à D. Thoma habitus appellatur. Cum verò subdit, peccatum originale esse ægritudinem & languorem naturæ, loquitur in sensu causali, non

A formali, & intendit solùm quòd sicut sublatà sanitate sequitur ægritudo corporalis, ita sublatà justitià originali, & subjectione animæ ad Deum, quæ erat perfecta ejus sanitas, sequitur langor & inordinatio potentiarum animæ, & concupiscentia seu fomes peccati, quæ ad materiale peccati originalis pertinent, ut supra ex Divo Thoma vidimus.

125. **O**bjiciunt secundò: Si peccatum originale in privatione justitiæ originalis consisteret, non tolleretur per baptismum: Sed hoc dici nequit, cum hoc sacramentum ad tollendum originale peccatum institutum sit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Originalis justitiæ non restituitur per baptismum, quia post illum adhuc in nobis remanet concupiscentia, & vires inferiores rationi resistunt: Ergo si peccatum originale in talis justitiæ privatione consistat, sequitur illud non tolli per baptismum.

126. Respondeo cum S. Thoma qu. 4. de malo art. 2. ad 2. *quod justitia originalis restituitur in baptismo, quantum ad hoc quod superior pars anima conjungitur Deo, per cujus privationem intrat reatus culpa, sed non quantum ad hoc quod rationi subijciuntur inferiores vires: ex hujusmodi enim defectu est concupiscentia, quæ manet post baptismum.* Ex quo patet quàm ad mentem ipsius supra dixerimus, formale constitutum peccati originalis esse privationem originalis justitiæ, non ut tollit omnes ejus effectus, sed ut auferat præcisè ipsius effectum primarium, communem tali justitiæ & gratiæ sanctificantis, qui est sanctificare animam, eamque Deo ut ultimo fini conjungere: nam talis effectus nobis per baptismum restituitur, cum in ipso gratia habitualis nobis infundatur, per quam anima sanctificatur, & Deo ut fini ultimo habitualiter conjungitur.

127. **O**bjicitur tertio: Peccatum originale non solùm dicit aversionem à Deo ut ultimo fine, sed etiam conversionem ad bonum commutabile, tanquam ad finem ultimum: Atqui talis conversio est aliquid positivum: Ergo peccatum originale non consistit adæquatè in privatione gratiæ seu originalis justitiæ, sed ejus essentia seu ratio formalis ex positivo & privativo constat. Minor videtur certa, Major verò suaderetur. Parvulus in peccato originali existens habet aliquem ultimum finem: Sed non habet Deum pro fine ultimo, cum sit aversus ab illo: Ergo est conversus habitualiter ad creaturam tanquam ad ultimum finem.

Confirmatur: Non potest dari recessus à termino à quo, sine accessu ad terminum ad quem: Ergo neque aversio à Deo, sine conversione ad creaturam.

128. **R**espondeo primò, peccatum originale, adæquatè sumptum, tam aversionem à Deo ut ultimo fine, quàm conversionem ad bonum commutabile tanquam ad finem ultimum importare; cum hoc tamen discrimine, quòd aversio ad rationem ejus formalem spectat, conversio verò est extra totum formale originalis culpæ, & ad summum de materiali ad illam pertinet, sicut de concupiscentia supra dicebamus. Et in hoc sensu explicari potest S. Thomas, dum ait qu. 5. de malo artic. 2. quod in peccato originali non est conversio, sed sola aversio: non enim excludere intendit conversionem ad bonum commutabile à peccato originali adæquatè sumpto, sed solùm ab ejus quidditate & ratione formali.

Secun-

129. Secundo responderi potest distinguendo Majorem: peccatum originale dicitur conversionem ad bonum commutabile, formalem & positivam, nego Majorem: virtuale & interpretativam, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: conversio ad creaturam formalem & positivam, aliquid positivum est, concedo Minorem: virtualis & interpretativa, nego Minorem: hæc enim conversio licet ad modum alicujus positivi concipiatur, tamen formaliter nihil est præter privationem; est enim sola aversio à Deo ut ultimo fine, quæ vocatur conversio interpretativa, quia præbet sufficiens fundamentum ut possimus interpretari voluntatem pueri in peccato originali existentis, & dicere eam magis ad creaturam quam ad Deum esse affectam. Unde ad probationem Majoris dicendum est, parvulum existentem in peccato originali, habere quidem Deum ut est primum existendi principium pro ultimo fine naturali (eo modo quo creatura irrationalis in Deum ut ultimum finem ordinari dicuntur, in quantum aliquam ejus similitudinem & perfectionem participant) sed nullum habere ultimum finem morale, nisi virtualiter & interpretativè, ut jam explicatum est.

130. Ad confirmationem dicatur, quod licet non possit dari recessus à termino à quo positivus, sine accessu ad terminum ad quem, bene tamen privativus, ut patet in Angelo, qui potest recedere ab uno loco, non accedendo ad alium, quia non recedit per motum positivum, sed per negationem operationis, quæ est ipsi ratio locandi, ut offendimus in tractatu de Angelis: unde cum aversio, quæ est de essentia peccati originalis, non sit positiva, sed tantum privativa (est enim pura carentia subjectionis ad Deum tanquam ad ultimum finem) tale peccatum non importat conversionem ad creaturam, nisi virtuales & interpretativam.

131. Objicitur quartò: Etsi primus patens non accepisset justitiam originale in posteris transfundendam, filij ejus originale peccatum contraherent: Sed tunc peccatum originale non consisteret in privatione originalis justitiæ: Ergo nec modò in tali privatione culpa originalis consistit. Minor patet: tunc enim carentia justitiæ originalis non esset privatio, sed pura negatio, cum in eo casu debita non esset talis justitia. Major verò suaderetur: Etsi Adamus non accepisset justitiam originale in posteris transfundendam, potuisset tamen caput illorum morale constitui; cum hoc ex solo beneplacito divinæ voluntatis dependeat, & ex supremo dominio quod habet in nostras voluntates, ut supra docuimus; subindeque Deus tunc potuisset nos in Adamo ad observantiam alicujus præcepti obligare: Ergo, illo peccante, posterij ejus peccarent, & consequenter peccatum originale contraherent.

132. Respondeo quod si Adamus non accepisset justitiam originale, vel aliam formam sibi conservandam, & in posteris tradendam, peccatum originale quod transfunderet in posteros, esset alterius essentia & rationis ac modò est; tunc enim cum nihil intrinsecum ex ipso ad posteros posset traduci, quod haberet rationem peccati, culpa originalis in sola extrinseca denominatione, sumpta à peccato actuali Adami præterito & non retractato, formaliter consisteret: siquidem nunc talem denominationem à constitutione peccati originalis idèò rejicimus,

Tom. III.

A quia ex Conciliis & SS. Patribus suprà citatis habemus tale peccatum esse aliquid in nobis, & intrinsecè nos afficiens; aut etiam, quia tam pro peccato originali, quam pro aliis habitualibus constituendis, habemus de facto privationem gratiæ intrinsecam & voluntariam, in qua, ut supra ostendimus, omnia ad talem effectum constituendum requisita concurrunt: ubi autem pro aliquo effectu constituendo adest ratio intrinseca sufficiens, non licet ad denominationes extrinsecas recurrere.

Hæc solutio illustrari potest exemplo peccati habitualis personalis, quod ex actu peccaminoso resultat in anima, & in ea habitualiter permanet, donec per penitentiam retractetur, & per gratiam sanctificantem in justificatione infusam deleatur. Theologi enim communis docent, cum S. Thoma infra referendo, tale peccatum in privatione gratiæ sanctificantis formaliter consistere; & tamen si Deus hominem ad ordinem gratiæ non elevasset, sed in puris naturalibus ipsum condidisset, & ille tunc mortaliter peccasset, peccatum habituale ex actu illo peccaminoso resultans, non consistisset in privatione gratiæ, sed in denominatione extrinseca desumpta ex actu peccati præterito, vel in privatione naturalis rectitudinis rationis, aut in aliquo alio intrinseco vel extrinseco. Cur ergo pariter nobis non licebit asserere, quod si Adamus non accepisset justitiam originale, vel aliam formam sibi conservandam, & in posteris tradendam, peccatum originale in illo casu, aut statu, foret alterius essentia & rationis ac modò est, & in sola extrinseca denominatione, sumpta à peccato actuali Adami præterito, formaliter consisteret?

Objicitur quintò: Peccatum nostrum originale debet esse ejusdem rationis, ejusdemque speciei cum peccato Adami; idem enim saltem specie peccatum quod ille commisit, in nos transfundit: Sed peccatum Adami consistebat in positivo: Ergo & peccatum originale quod in nos transfunditur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami fuit peccatum commissionis contra præceptum negativum non edendi de ligno vetito, aut non superbiendi: Sed peccatum commissionis in positivo consistit, ut suprà fuse ostendimus: Ergo & peccatum Adami.

Respondeo distinguendo Majorem: peccatum nostrum originale debet esse ejusdem speciei cum peccato Adami, habituali concedo, actuali nego. Similiter distinguo Minorem: peccatum Adami actuale consistebat in positivo, concedo Minorem: peccatum habituale, nego Minorem, & Consequentiam. In Adamo igitur duplex fuit peccatum, unum actuale, quod fuit actus superbiæ, inobedientiæ, aut gloriæ, à quo ipse Adamus dictus est peccans, & nos, prout eramus in illo, dicimur in eo peccasse: aliud verò habituale, quod fuit terminus talis actus, denominavitque Adamum peccatorem. Primum quidem fuit positivum, sicut cætera peccata actualia; quoad secundum verò, non fuit pro formali, nisi privatio gratiæ vel originalis justitiæ, ut patebit ex dicendis disputatione sequenti, ubi ostendemus peccatum habituale in privatione gratiæ sanctificantis consistere. Unde quia peccatum nostrum originale non se habet per modum actus, sed per modum termini, ut antea declaravimus, neque ab eo dicimur peccantes, sed peccatores; æquiparandum & assimilandum

K k k

potius est peccato habituali Adami, consistenti A in privatione, quam peccato ejus actuali, importanti de formali aliquid positivum.

336. Instabis: Peccatum habituale Adami erat ejusdem speciei cum actuali, aliàs transacto actu non mansisset idem peccatum secundum speciem: Ergo si peccatum actuale Adami consistebat in positivo, idem dicendum erit de habitu-ali; subindeque de peccato originali quod in nos transfunditur, cum illud, ut jam dicebamus, peccato habituali Adami assimilatur.

337. Respondeo distinguendo Antecedens: erat ejusdem speciei in genere moris, concedo Antecedens: in esse physico, nego Antecedens, & Consequentiam. Explicatur solutio exemplo peccati commissionis & omissionis. Licet enim peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris, ut supra ostendimus; quia tamen physice aut metaphysice loquendo plusquam specie inter se differunt, hujusmodi convenientia specifica in esse moris, non impedit quod unum sit positivum, & aliud privativum. Ita similiter, quamvis peccatum originale, & peccatum actuale Adæ, & universaliter peccatum habituale & actuale ex quo relinquuntur, sint ejusdem speciei in esse morali, & prudenti estimatione hominum, tum quia habituale, cum sit terminus actualis, reducitur ad illud; tum etiam quia sunt contra eandem legem, & ex eodem motivo procedunt; hoc tamen non obstat quominus in esse physico specie & plusquam specie inter se differant, & unum in positivo, aliud in privativo consistat.

Disp. 3.
art. 6.

S. VII.

Solvitur difficile argumentum.

338. **O**BJECTIONES ultimò: Privatio justitiæ originalis est pœna peccati originalis: Ergo in tali privatione nequit essentia culpæ originalis consistere. Antecedens expressè docetur à S. Thoma infra quæst. 85. art. 5. ubi ait: *Subtractio originalis justitiæ habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ.* Item qu. 5. de malo art. 1. sic concludit: *Conveniens pœna peccati originalis est subtractio gratiæ, & per consequens visionis divinæ, ad quam homo per gratiam ordinatur.* Ratio etiam id suadet: nihil enim est magis commune & decantatum, quam quod justitiæ originalis Adami & ejus posteris ablata sit in pœnam peccati. Consequentia verò probatur: Pœna supponit in subjecto culpam, cum idcirco pœna inducatur, quia subjectum est illa dignum ratione culpæ; item pœna est à Deo, utpote simpliciter bona, & secundum ordinem divinæ justitiæ & sapientiæ, non verò culpa, cum sit mala moraliter: Ergo si privatio justitiæ originalis sit pœna peccati originalis, non potest esse ipsa culpa originalis formaliter, seu ratio formalis constitutiva illius.

339. Hoc argumentum valde torquet & exercet Theologorum ingenia, unde ut ab illo se expediant, varias solutiones & dicendi modos excogitarunt. In primis aliqui negant absolutè Antecedens, & dicunt privationem justitiæ originalis esse duntaxat effectum peccati originalis, non verò pœnam illius.

Sed hæc solutio displicet: Primò quia manifestè repugnat doctrinæ D. Thomæ locis citatis. Secundò, quia supposito quod Deus statuerit conferre hominibus justitiæ originalem, illof-

que ad ordinem supernaturalem per gratiam evehere, non potest illis justitiæ vel gratiam auferre, nisi in pœnam alicujus peccati; sicut supposito quod alicui gratiam contulerit, non potest suspendere concurrentem ipsam conservantem, nisi propter indignitatem subjecti ratione culpæ: Ergo quod Deus justitiæ originalem vel gratiam non conferat, pœna est alicujus peccati. Tertio, Non esse gratiæ vel justitiæ originalis in parvulis, est illis disconveniens & malum, & aliunde est à Deo: Ergo obtinet rationem pœnæ; omne namque malum quod est à Deo, cum potest sic culpa esse non possit, necessariò habet rationem pœnæ. Denique, dato, & non concessio, quod privatio gratiæ aut justitiæ originalis sit effectus, & non pœna originalis peccati, non solvitur difficultas argumenti propositi; cum effectus culpæ non minus eam præsupponat, quam pœna illi debita. Unde

Respondent alij, privationem gratiæ aut justitiæ originalis in parvulis esse pœnam, non quidem culpæ originalis ipsis intrinsicæ, cum sit eà posterior, sed peccati originalis originantis, nempe peccati actualis, quo Adamus in persona omnium deliquit; unde tale peccatum præsupponit, & non constituit. Ita Vazquez hic disp. 132. c. 10.

Sed hæc etiam solutio communiter rejicitur, quia negari non debet esse intrinsicè in pueris peccato originali infectis pœnæ condignitatem; non enim propter solum peccatum actuale, quod Adamus commisit, sed etiam propter originale, quod ad eos traduxit, excluduntur à regno Dei, & privantur gratiæ & originali justitiæ; quamvis hujusmodi pœnæ utrique peccato diversimodè correspondeant, peccato scilicet actuali Adæ tanquam demerito, peccato verò originali sicut termino ejusdem peccati actualis, in quo ipsius demeritum virtualiter permanet.

His ergo solutionibus rejectis, dicendum est, 146. privationem justitiæ originalis, quantum ad primarium ejus effectum, qui est subjicere mentem Deo ut ultimo fini, non esse pœnam peccati originalis, sed potius rationem formalem constitutivam illius; quantum verò ad alios effectus secundarios, qui sunt subjectio corporis ad animam, & appetitus inferioris ad superiorem, esse illius pœnam; ex privatione enim horum effectuum justitiæ originalis, oriuntur in homine concupiscentia, fomes peccati, necessitas moriendi, morbi, & aliæ hujus vitæ pœnalitates, quæ sunt pœnæ peccati originalis, & effectus illius. Vel ut dicunt Salmanticenses: privatio gratiæ seu justitiæ originalis potest considerari dupliciter; primò in quantum est mala Deo, & tollit subjectionem ipsi debitam; secundò ut est mala homini, & quatenus tollit perfectionem ipsi promissam & debitam, illumque in seipso perficientem: quemadmodum ipsa gratia sanctificans, quæ tali privationi opponitur, potest considerari vel ut est bonum hominis, & quædam forma dans ejus animæ maximam perfectionem, scilicet participationem divinæ naturæ, quæ redditur in seipsa bona, sancta, perfecta, & veluti deiformis; vel ut est bonum Dei, & quatenus animam Deo ut sponso tradit, & ut ultimo fini subjicit. Si privatio gratiæ aut justitiæ originalis primo modo spectetur, habet rationem culpæ, cum sit aversio moralis & voluntaria à Deo ut fine ultimo: si secundo modo, habet rationem pœnæ, cum sit mala & disconveniens homini, & à Deo ordinata contra deordinationem & deformitatem culpæ,

Nec obstat quod illæ formalitates non realiter, sed virtualiter tantum inter se distinguantur: quia ut ait D. Thomas qu. 1. de malo art. 4. ad 1. *Idem secundum diversa potest esse culpa & pœna, non tamen secundum idem.*

142. Dices primò: Culpa non est à Deo: Sed privatio iustitiæ originalis, ut subjicientis mentem Deo ut ultimo fini, ab ipso causatur: Ergo non habet rationem culpæ. Minor probatur: Iustitia originalis, ut subjiciens mentem hominis Deo ut ultimo fini, est habitus pendens à Deo in fieri & conservari: Ergo carentia illius est à Deo subtrahente auxilium, quo producat vel conservetur.

143. Respondeo quod quamvis carentia iustitiæ originalis ut subjicientis mentem Deo, physice sumpta, seu ut proveniens ex subtractione auxiliij divini, sit à Deo, quia sub hac ratione est tantum pœna, cum propter culpam Deus subtrahat tale auxilium; carentia tamen iustitiæ originalis ut subjicientis mentem Deo, moraliter spectata, & ut volita voluntate capitis, sub qua tantum ratione potest dici culpa, non est à Deo, quia ut voluntaria sequitur ad actum voluntatis Adami, non prout ille actus erat à Deo efficiente, sed in quantum erat à voluntate Adæ deficiente.

144. Si dicas secundò, pœnam debere præsupponere culpam: respondetur quod etiam privatio physica iustitiæ originalis, quæ est pœna peccati originalis, præsupponit eandem privationem ut voluntariam, sub qua formalitate habet rationem culpæ: prius enim est nostro modo intelligendi privationem illam voluntariam esse voluntate nostri capitis, quàm illam insigi à Deo; idèò namque Deus nobis nascentibus subtrahit auxilium iustitiæ originalis productivum, quia voluntate primi parentis voluimus iustitiæ originali privari.

145. Ex his inferes, ad rectè concipiendum totum culpæ originalis processum, quatuor esse distinguenda signa seu instantia rationis. In primis enim concipere debemus puerum sub debito habendi gratiam ex pacto in paradiso inito inter Deum & Adamum. Deinde intelligere debemus, peccatum Adami respicere hunc puerum tanquam membrum ipsius Adami, & causare in ipso aversionem voluntariam à Deo ut ultimo fine, seu voluntariam privationem subjectionis debitæ ipsi Deo, in qua originalis culpa formaliter consistit. Tertio intelligendus est idem puer, ratione utriusque peccati, tum Adami, tum proprii, indignus ut Deus ipsi gratiam promissam conferat, subindeque dignus ut denegetur ei ipsa gratia, quatenus est bona eidem puero, ordinaturque ad illum perficiendum. Denique intelligere debemus, Deum, utroque peccato ad punitionem pueri provocatum, denegare suum concursum collativum gratiæ, & hac denegatione causare ipsius gratiæ privationem, non prout hæc privatio tollit subjectionem debitam Deo, sed ut tollit perfectionem promissam & debitam puero, illumque in seipso perficientem, quo pacto talis privatio habet rationem pœnæ.

146. Dices: In illo secundo instanti, seu signo rationis, in quo intelligimus peccatum actuale Adami causare in puero privationem subjectionis ad Deum, etiam intelligimus Deum ut negantem concursum collativum gratiæ, atque adeò ut punientem puerum per talem negationem; aliàs deberemus tunc concipere Deum gratiam infundentem: Ergo tam citò concipimus pue-

Tom. III.

rum affici privatione gratiæ ut pœnâ, quàm affici privatione illius ut culpâ.

Respondeo in tali signo nihil concipi de Deo, sed ab eo præscindi; unde neque concipimus illum ut negantem concursum gratiæ, neque ut illam influentem, sed solum concipimus id quod ex parte pueri se tenet, & quod ex peccato Adami accepit; quod verò propter hoc Deus denegat gratiam, & hac denegatione seu privatione puerum puniat, pertinet ad signa sequentia.

ARTICVLVS VI.

In quo subijctetur originale peccatum?

S. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

NOTANDVM primò, quod aliquid potest esse in alio tripliciter: vel sicut in causa principali, ut filius in patre: vel sicut in causa instrumentali, ut filius in femine patris: vel sicut forma in subiecto, ut albedo in pariete, aut cæcitas in oculo, eo modo quo privatio dicitur habere subiectum.

Notandum secundò, peccatum originale posse considerari dupliciter, nempe formaliter & quoad essentiam culpæ, seu quantum ad malitiam primariam & constitutivam; & effectivè quantum ad proprietates, & effectus ex ipso derivatos, qui in ipso de materiali & secundariò importantur. His præmissis.

Dico primò, peccatum originale esse in Adamo sicut in causa principali, & in femine sicut in causa instrumentali. Ita D. Thomas hic qu. 83. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Peccatum originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in prima causa principali, secundum illud Apostoli ad Roman. 5. In quo omnes peccaverunt. In femine autem corporali est peccatum originale sicut in causa instrumentali, eò quòd per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum natura humana.* Ex quibus sufficienter probata manet nostra conclusio. Unde

Dico secundò, peccatum originale prius & immediatius recipi in essentia animæ, quàm in ejus potentis; imò si quoad essentiam & rationem formalem culpæ consideretur, recipi in sola essentia animæ; in potentis verò solum ratione proprietatum, vel effectuum ex ipso procedentium inveniri.

Prima pars est D. Thomæ qu. 4. de malo art. 4. & hic qu. 83. art. 2. ubi eam duplici ratione demonstrat. Prima quam habet in corpore, sic potest proponi. Peccatum originale per originem seu generationem ex Adamo traducitur in posteros: Sed origo seu generatio prius attingit animam ut terminum, quàm potentias illius: Ergo prius hoc peccatum inhæret animæ, quàm ejus potentis.

Hæc ratio D. Thomæ displicet Vazquezio: Tum quia anima rationalis, cum non educatur è sinu materiæ, sed à Deo immediatè procedat, non est terminus generationis, sed creationis. Tum etiam, quia si peccatum originale, eò quòd per generationem traducatur, deberet esse prius in eo quod immediatius generationem terminat, sequeretur illud immediatè recipi in toto composito: hoc enim, & non anima, immediatè per generationem attingitur.

K k k ij

533. Sed hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infirmant, sed confirmant. Ad primum enim facile respondetur, quod quamvis anima non terminet generationem ut terminus per illam productus, eam tamen terminat ut terminus per illam corpori unitus; aliàs homo non generaret hominem, si suâ actione nec effectivè, nec unitivè animam rationalem attingeret.

Ad secundum dicatur, D. Thomam non fecisse comparationem inter primò & secundò terminans generationem absolute, sed inter subjecta quæ culpæ capacia sunt; & quia compositum secundum se totum non est capax culpæ, sed secundum partem principalem, quæ est anima rationalis, ut probavit art. 1. ubi carnem excludit à contractione culpæ originalis secundum essentiam culpæ, ratio adducta probat peccatum originale recipi immediatè in essentia animæ, non verò in toto composito, vel in potentiis ejus. Unde sic proponi & illustrari potest ratio D. Thomæ. Inter partes hominis, quæ sunt culpæ capaces, illud prius recipit in se culpam originalem, quod prius per generationem corpori unitur: Sed prius unitur corpori per generationem anima rationalis secundum essentiam, quam secundum potentias; cum inter corpus & animam nulla mediet potentia, inter potentias autem & corpus mediet anima ut subjectum & principium potentiarum: Ergo culpa originalis prius & immediatius recipitur in essentia animæ, quam in ejus potentiis.

534. Confirmatur: Parvulus qui concipitur, prius naturâ intelligitur habere animam quam potentias: Sed in illo priori anima est infecta peccato originali, cum sit actu pars filij Adæ; unde si de potentia absoluta ab essentia animæ potentiæ non resultarent, ille parvulus non propterea à culpa originali esset immunis, sed eo ipso quod per generationem fieret membrum Adæ, tali peccato inficeretur: Ergo prius naturâ peccatum originale recipitur in essentia animæ, quam in ejus potentiis.

535. Secunda ratio D. Thomæ sumitur ex resp. ad 2. & sic potest formari. Idem est subjectum privationis, & formæ quæ privat, nam v. g. cæcitas est in oculo, in quo subjectatur potentia visiva: Sed anima est immediatum subjectum formæ, quæ privat peccatum originale, nimirum originalis justitiæ: Ergo & peccati originalis. Minor probatur: nam ut ibidem ait S. Doctor, *Originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam anime, erat enim donum divinitus datum humane nature, quam per prius respicit essentia anime quam potentia.* Adde quod justitia originalis, ut supra dicebamus, essentialiter & in recto gratiam sanctificantem importabat: Sed gratia sanctificans in essentia animæ immediatè recipitur: Ergo & originalis justitia.

536. Ex quo probata manet secunda pars conclusionis: Nam gratia habitualis secundum suam essentiam solum in anima residet, in potentiis autem secundum proprietates & virtutes ab ipsa dimanantes existit: Ergo pariter essentia culpæ originalis in essentia animæ recipitur; in potentiis autem, ratione proprietatum, vel effectuum ex ipsa procedentium invenitur.

537. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quamvis in justificatione infundantur gratia & dona, ut per illam anima exornetur, & per hæc eleventur potentia; essentia tamen formæ justificantis in gratia habituali animam exornante

adæquatè consistit; aliàs forma nos justificans non esset una, sed multiplex, contra id quod definit Tridentinum sess. 6. cap. 7. ubi ait quod *unica causa formalis nostre justificationis est justitia Dei, non quâ ipse justus est, sed quâ nos justos facit &c.* Ergo pariter, quamvis anima & potentiæ inficiantur per culpam originalem, essentia tamen illius adæquatè in animæ infectione consistit; infectiones autem seu deordinationes potentiarum, secundariò tantum ad illam veluti ejus proprietates pertinent.

S. II.

Solvuntur objectiones.

OBJECIES primò contra primam partem hujus conclusionis, cum Scoto in 2. dist. 32. Anima secundum se non est susceptiva culpæ, sed solum mediâ voluntate: Ergo culpa originalis prius & immediatius non recipitur in essentia animæ, quam in ejus potentiis. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur: tum quia omne peccatum essentialiter est voluntarium: tum etiam quia dicit deformitatem à lege, quæ non potest inesse animæ, nisi mediâ voluntate, cum non nisi illâ mediante, legis obligationi subesse possit.

R. spondeo cum Cajetano, Antecedens esse verum de culpa actuali, non autem de habituali: cum enim anima secundum suam essentiam rationalis & spiritualis sit, & radix omnium actuum moralium, bonorum & malorum, non est cur ex hac parte repugnet illi esse immediatum subjectum alicujus quod sit moraliter malum: unde si est aliquid peccatum, quod in ipsa non possit immediatè subjeçtari, provenit non ex eo quod est culpa seu malitia moralis, sed ex eo quod est operatio, & ideo ablatâ ratione operationis à culpa, sicut auferitur in peccato habituali, sive originali, sive personali, nihil obstat quominus culpa immediatè subjeçtetur in essentia animæ. Ad primam probationem in contrariū, dicendum est peccatum habituale esse voluntarium per modum termini, non per modum actus: licet autem id quod est voluntarium terminativè, debeat animæ competere mediâ voluntate propria, vel capitæ, ut causa efficiente, non tamen mediâ voluntate concurrente in ratione subjeçti. Ad secundam probationem eadem distinctione utendum est: quando enim dicitur quod deformitas à lege habitualiter permanens post peccatum, non inest animæ nisi mediâ voluntate, hoc falsum est, si sensus sit non inesse nisi mediâ voluntate concurrente in ratione subjeçti; verum autem, si intelligatur eam non in esse nisi mediâ voluntate ut causâ efficiente; ex eo enim quod voluntas deviat à divina lege per suum actum, resultat prædicta deformitas in anima permanens habitualiter.

Objicies secundò: Ex D. Thoma hic quæ 82. art. 3. *Privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebat Deo, est formale in peccato originali.* Sed privatio justitiæ originalis, ut subjeçtis voluntatem Deo, residet in voluntate: Ergo peccatum originale, quantum ad formale, in voluntate residet, non verò in essentia animæ.

R. spondeo D. Thomam non loqui hic de subjeçtione formali voluntatis ad Deum ut ultimum finem, quæ est à charitate, sed de sub-

jectione primaria & radicali, quæ est à gratia A
sanctificante, existente in essentia animæ, in-
deque medio habitu charitatis influente volun-
tati rectitudinem, quâ illam Deo ut ultimo fini
subjicit. Unde ibidem observat Caietanus, D.
Thomam nunquam dixisse, quod formale pec-
cati originalis sit privatio rectitudinis aut subje-
ctionis voluntatis, sed dixit esse privationem ori-
ginalis justitiæ, per quam voluntas subdebat
Deo, ut insinuaret talem locutionem transiti-
vam esse, & se loqui de subjectione causali &
radicali voluntatis, quæ est à gratia sanctifican-
te, non verò de proxima & formali, quæ est
ab habitu charitatis: quapropter in aliis locis
supra adductis, S. Doctor, loco voluntatis, po-
nit mentem, quæ primariò dicit ipsam animam.

ARTICVLVS VII.

*An pueri cum solo originali decedentes sub-
cant pœnam gehennæ & combustionis ater-
næ, vel saltem aliquam ex pœna damni
tristitiam patiantur?*

S. I.

*Premittitur quod apud omnes est certum, &
referuntur sententiæ.*

162. CERTVM & indubitatum est apud Catho-
licos, infantes decedentes sine baptismo,
& cum solo originali peccato ex hac vita mi-
grantes, pœnâ damni, consistente in carentia
visionis intuitivæ Dei, de facto puniri. Id enim
apertè ex Scriptura colligitur, Joan. 3. *Nisi
quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto,
non potest introire in regnum Dei*: Et I. ad Cor-
inth. 2. *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in
Christo omnes vivificabuntur*: id est, nemo à
morte contracta per Adamum liberatur, nisi
Christo ut capiti uniatur; quæ unio non fit nisi
per baptismum, per quem Christo incorporamur,
& membra ejus efficiamur. Idem definit
Synodus Palæstina, seu Diospolitana, ut testa-
tur S. August. lib. de gestis Pelagii cap. 8. &
Epist. 106. Synodus etiam Carthagenensis & Mi-
levitana apud eundem Epist. 90. & 92. & Tri-
dentinum sess. 5. in decreto de peccato origin.
can. 4. & 5. Favent etiam SS. Patres, illi præ-
cipuè qui restiterunt hæresi Pelagianæ, cujus
unum ex præcipuis dogmatibus hoc erat: *Infan-
tes, tamen non baptizati, vitam æternam
habent*. Denique id ratio suadet: Nam sine gra-
tia gratum faciente nemo potest videre Deum:
Atqui parvuli cum peccato originali deceden-
tes, gratiâ gratum faciente præditi non sunt,
sed eâ in pœnam talis peccati privantur: Ergo
puniuntur pœnâ damni, in carentia visionis in-
tuitivæ Dei consistente. Minor est certa, Major
probatur. Visio Dei est actus supernaturalis per-
fectus, imò & omnium perfectissimus: Sed actus
supernaturalis non potest, connaturaliter saltem,
elici sine natura ejusdem ordinis, ut in tractatu
de gratia ostendimus: Ergo sine gratia gratum
faciente, quæ est natura ordinis supernaturalis,
& quæ in illo ordine gerit vices substantiæ, &
principii radicalis actuum supernaturalium,
nemo potest videre Deum.

163. In hoc, ut dixi, conveniunt omnes Catholici

contra Pelagianos. Sed difficultas est & contro-
versia inter Theologos, an parvuli cum solo
originali peccato decedentes, præter pœnam il-
lam damni, in carentia visionis Dei consisten-
tem, pœnam aliquam sensus patiantur, aut sal-
tem an ipsa pœna damni, quam patiuntur, sit
illis causa alicujus mœstitiæ vel doloris? In cu-
jus difficultatis resolutione quatuor invenio di-
versas Authorum sententiæ.

164. Prima asserit parvulos decedentes sine bap-
tismo, & cum solo peccato originali ex hac vita
migrantes, non solum in perpetuum Dei visio-
ne privari, sed etiam pœnâ ignis æterni puniri,
minùs tamen quàm adultos damnatos, eò quòd
leviori culpâ adstringantur. Ita docent Grego-
rius Ariminensis in 2. dist. 30. & 31. Driedo lib.
1. de gratia & lib. arbit. tract. 3. cap. 2. & pro-
babile reputat Albertus magnus in summa tract.
18. Pro hac etiam sententiâ acriter pugnat Flo-
rentius Conrius Minorita, in tractatu edito ad
calcem libri Jansenii, *De statu parvulorum sine
baptismo decedentium ex hac vita, secundum
mentem B. Augustini*, & ab eodem Jansenio
approbato atque laudato lib. 2. de statu naturæ
lapsæ cap. 25. in fine. Quo in tractatu contendit
Author ille oppositam sententiâ, quam à quin-
gentis ferè annis omnes ferè amplectuntur
Theologi, esse Pelagianam, & peccatum ori-
ginale penitus evacuari.

165. Secunda docet parvulos in peccato originali
decedentes, nullâ quidem pœnâ sensus fore
plectendos, aliquam tamen tristitiam de amis-
sione suæ beatitudinis habituros; quæ tristitia
pertinet ad ipsam pœnam damni. Hanc tenent
Abulensis super cap. 25. Matth. qu. 666. & 671.
Bellarminus tomo 1. lib. 6. de amissione gratiæ
& statu peccati, cap. 6. & 7. Valentia tomò 2.
disp. 6. qu. 17. puncto 4. & probabilem censent
Soto, Zumel, Curiel, & alii.

166. Tertia existimat quòd illi parvuli privantur
quidem in pœnam peccati originalis beatitudi-
ne supernaturali, in clara Dei visione consisten-
te, non tamen beatitudine naturali, sita in co-
gnitione & dilectione Dei ut Authoris naturæ;
& addit quod post diem judicii illi super faciem
tetræ veluti in paradiso quodam terrestri habitabunt,
pleni sapientiâ, & virtutibus moralibus
instructi, & quòd Angelorum consortio, ac
visitationibus, ex quibus magnum percipient
solatium, sæpè fruuntur. Ita Catharinus libro de
statu parvulorum decedentium sine baptismo,
Albertus Campensis contro. 1. de peccato origi-
gin. proximè ad finem, Hieronymus Savanarola
in libro de triumpho crucis. Eamque senten-
tiam probabilem putant Salmeron in cap. 5. ad
Roman. disput. 48. Salas, & alii ex Recentio-
ribus.

167. Ultima & vera sententiâ defendit parvulos in
peccato originali decedentes, pœnâ quidem
damni, in carentia notitiæ intuitivæ Dei, na-
turalisque beatitudinis consistente, puniri; non
tamen pœnâ sensus, aut interiore dolore seu
tristitia, ex carentia boni amissi causatâ. Hanc
quoad omnes partes tenent communiter Scho-
lastici cum Magistro in 2. dist. 33. & D. Thoma
ibidem qu. 1. art. 1. & 2. & ad Annibal. dist. 34.
qu. unic. art. 4. & qu. 5. de malo art. 2. Unde sit

Prima sententia rejicitur testimonio Scripturæ & Sanctorum Patrum.

- D**ico primò: Parvuli cum solo originali decedentes non subibunt pœnam gehennæ, & combustionis æternæ.
168. Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim Apocal. 18. de Babylone mittenda in stagnum ignis: *Quantum se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*: Sed parvuli nunquam se glorificaverunt, nec deliciosè vixerunt: Ergo non pertinent ad Babylonem, quæ sola mittenda est in stagnum ignis. Item Marci 9. de his, de quibus dicitur, *ignis eorum non extinguetur*, dicitur quoque quod *vermis eorum non moritur*: Ergo non torquetur eos ignis, quos non torquetur vermis, seu remorsus conscientiæ: At parvuli, qui nunquam peccaverunt, nihil habent quod eorum conscientiam remordeat: Ergo nec eos torquetur ignis.
169. Probatur secundò ex Innocentio III. in cap. *Majorem* extra de baptismo & ejus effectu, ubi dicitur, quod *pœna originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis verò peccati pœna, gehenna perpetua cruciatus*: Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia visionis Dei cum exclusione cruciatus gehennæ; aliàs eadè pœnâ responderent peccato originali, quæ actuali. Eodè modo pœnam peccati originalis à pœnis actualibus distinguere videtur Eugenius IV. in litteris unionis Græcorum, cum definit *Illorum animas, qui in actuali mortali peccato vel solo originali decedunt, descendere mox in infernum, pœnis tamen disparibus puniendas, disparibus scilicet, pro disparitate peccatorum, ita ut qui in peccato mortali actuali decedunt, puniantur carentiâ divinæ visionis, atque insuper pœnis sensibilibus ignis & aliorum suppliciorum, secundum illud Psal. 10. *Pluet super peccatores laqueos: ignis, & sulphur, & spiritus procellarum pars calicis eorum*; illi verò qui in solo originali decedunt, non patiantur pœnam aliquam sensibilem, sed solam pœnam damni, videlicet carentiam divinæ visionis: non enim intelligi potest de disparitate pœnarum secundum intentionem; quia sic etiam peccata actualia pœnis disparibus puniuntur.*
170. Nec te movere debet quod Pontifex ait, animas parvulorum, qui cum solo originali decedunt, in infernum descendere: nomine enim *inferni* exprimitur limbus infantium, sicut & limbus Sanctorum Patrum ante passionem Christi defunctorum, juxta illud Genes. 37. quod Jacob mortem filii sui Joseph deplorans aiebat: *Descendam ad filium meum lugens in infernum*. Unde S. Thomas in 3. dist. 22. qu. 2. art. 1. in responsione ad 2. quæstionem, sive ad 1. quæstiunc. ait: quod *quaduplex est infernus damnatorum, unus in quo sunt tenebræ & quantum ad carentiam divinæ visionis, & quantum ad carentiam gratiæ, & est ibi pœna sensibilis, & hic infernus est locus damnatorum. Alius est infernus supra istum, in quo sunt tenebræ, & propter carentiam divinæ visionis, & propter carentiam gratiæ: sed non est ibi pœna sensibilis, & dicitur limbus puerorum. Alius supra hunc est, in quo sunt tenebræ quantum ad carentiam divinæ visionis, sed non quantum ad carentiam gratiæ: sed est ibi pœna sensibilis, & dicitur*

A purgatorium. *Alius magis supra est, in quo est tenebra quantum ad carentiam divinæ visionis, sed non quantum ad carentiam gratiæ, neque est ibi pœna sensibilis; & hic est infernus Sanctorum Patrum.*

Probatur tertio conclusio ex SS. Patribus, qui apertè favent nostræ sententiæ. In primis enim Gregorius Nazianzenus (cujus, Augustino ipso teste, tanta fuit autoritas, ut quod ipse dicit, tota Ecclesia censenda sit ipsius ore pronuntiatæ) orat. 40. in sanctum lavacrum, ait *parvulos decedentes sine baptismo, nec gloriam nec supplicia habituros*. Quod testimonium adeò clarum est, ut Nicetas, antiquus ejus commentator, in hac orationem dicat *Nazianzeni verbis manifestum esse, quòd hujusmodi infantes nullis pœnis torquebuntur*.

Deinde Author commentarii in Epist. Pauli, qui inscribitur nomine Ambrosii, exponens illud ad Roman. 5. *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors*, sic habet: *Mors autem dissolutio corporis est, cum anima separatur à corpore. Est & alia mors, que secunda dicitur, in gehenna, quam non peccato Adæ patimur, sed ejus occasione propriis peccatis acquiritur*. Ubi particula, *quam*, refertur ad vocem, *gehenna*, proximè antecedentem, sensusque est, gehennam sive cruciatum ignis æterni non incurri vi solius originalis peccati, sed proprio cujusque peccato. Nomen enim gehenna in Scriptura cruciatum illum significat, desumiturque ex Hebræo *Gehennon*, id est vallis Ennom, in qua valle filii Israel faciebant filios suos transire per ignem, id est comburi in manibus Idoli, tubis interim & tympanis pestrepentibus, ne parentes eorum ejulatus audirent. Unde Jerem. 7. Dominus ait: *Edificaverunt excelsa Topheth, que est in valle filii Ennom, ut incenderent filios suos & filias suas igni &c.*

Nec vim hujus testimonii effugit Conrius, respondens Auctorem illius commentarii favisse Pelagio, & peccatum originale cum illo negasse. Nam hic Author scripsit priusquam Pelagii hæresis nasceretur: siquidem explicans hæc verba 1. ad Timoth. 3. *In domo Dei, qua est Ecclesia, sic ait: Est quidem mundus totus domus Dei, sed Dei domus specialis est Ecclesia, cujus hodie rector est Damasus*: Sed Damasus fuit tertius summus Pontifex ante Innocentium I. sub cujus pontificatu hæresis Pelagii cœpit: Ergo non potest ille Author Pelagianus esse, & adherere errori Pelagii; nec etiam peccatum originale negavit, cum teste Augustino lib. de peccat. meritis & remiss. nullus ante Pelagium evacuaverit vim peccati originalis, seu illud negaverit.

E His adjungi potest Gregorius Nissenus, qui in oratione de infantibus, qui immaturâ morte abripiuntur, habet hæc verba: *Immatura mors infantium demonstrat neque in doloribus & mœstitia futuros esse eos qui sic vivere desierunt*: Sed si illi pœnam gehennæ & combustionis æternæ subirent, essent in doloribus & mœstitia: Ergo &c. Addi potest Chrysostomus in Panoopia Euthimii, quæ contexta est ferè ex solis sententiis Chrysostomi: nam lib. 2. cap. 22. dicitur assertur, infantes mortuos sine baptismo non esse cruciandos pœnâ ignis. Denique D. Bernardus serm. 3. de resurrect. ait: *Tolle propriam voluntatem, & non erit infernus, nihil ardebit in inferno præter propriam voluntatem*:

Atqui infantes eam nunquam habuerunt, cum peccatum originale non sit eis voluntarium voluntate propria, sed tantum aliena: Ergo non ardebunt in inferno.

175. Ex his sanctorum Patrum testimoniis, & unanimi ferè Theologorum Scholasticorum consensu, hoc argumentum efficax in favorem nostræ sententiæ potest deduci. Damnatio infantium ad ignem æternum, tam repugnans videtur clementiæ Dei, & rationi, ut non sit asserenda, nisi evidenter ex divina traditione habeatur: Sed nullam fuisse talem traditionem manifestè ostendunt testimonia Innocentii III. Eugenii IV. Nazianzeni, Nisseni, Chrysofomi, & Bernardi jam adducta, nec non unanimis ferè consensus Theologorum Scholasticorum, qui à quingentis circiter annis scripserunt: Ergo &c.

§. III.

Rationes Theologicae expenduntur.

176. NON desunt etiam rationes Theologicae, quibus nostræ conclusionis veritas suadet. Prima & præcipua, quam D. Thomas locis citatis insinuat, potest sic proponi. Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna sensûs non est proportionata culpæ originali: Ergo culpa originalis non punitur pœnâ sensûs. Major patet, Minor probatur primò: quia pœna sensûs contingit per passionem hujus particularis personæ; peccatum autem originale non est per voluntatem personæ, sed per voluntatem naturæ: Atqui puniri per passionem personalem, non est proportionatum cum hoc quod est peccasse voluntate naturæ, & non personæ: Ergo pœna sensûs non est proportionata culpæ originali.

Secundò, Pœna sensûs correspondet peccato secundum conversionem ad bonum commutabile; licet enim talis pœna etiam aversioni in peccato personali reperitur debeat, hoc tamen provenit ex eo quod talis aversio non est pura aversio, sed aliquid conversionis participat, quia est voluntaria per actum propriæ voluntatis, & ratione hujus participationis debetur illi pœna sensûs: Sed in peccato originali non est conversio ad bonum commutabile etiam per participationem, cum tale peccatum non sit voluntarium per actum propriæ voluntatis, sed solum per voluntatem capitæ: Ergo pœna sensûs non est proportionata culpæ originali.

Probatur tertio: Pœna sensûs correspondet culpæ pro delectatione quam causat, juxta illud Apocal. 18. *Quantum glorificavit se, & in deliciis fuit; tantum date illi tormentum & luctum*: Sed in culpa originali nulla delectatio invenitur: Ergo pœna sensûs non respondet originali peccato, nec habet proportionem cum illo.

177. Secunda ratio affertur à D. Thoma qu. 5. de malo art. 2. ubi sic discurre. Ad ea que sunt naturæ suæ propria unaquæque persona per se ipsam immediatè ordinatur, non verò ad ea que sunt supra naturam; unde nihil est absurdum, si aliquis patiatur detrimentum in his que sunt supra naturam, propter peccatum quod quod non commisit; sed non esset justum quod illud pateretur in his que sunt naturæ suæ propria, propter peccatum alterius: Atqui gratia & visio Dei sunt supra naturam humanam; bona autem dispositio & habitudo naturæ est

aliquid ipsi proprium, & connaturaliter debitum: Ergo licet justum & rationale sit, posteros Adæ privari gratiâ & visione beatificâ in pœnam originalis peccati, quamvis non sit propria cujusque voluntate commissum; injustum tamen & irrationabile videtur; eos combustione ignis æterni, quæ integritati naturæ, & bonæ ejus habitudini opponitur, propter illud peccatum puniri.

178. Tertia ratio: Illa culpa quæ non reddit vituperio & increpatione dignum, à fortiori non reddit dignum pœnâ aliquâ sensibili & positivâ, cum hæc acerbior & durior sit: Sed per originale peccatum nemo fit dignus reprehensione & vituperio: Ergo nec pœnâ sensibili & positivâ, seu cruciatu ignis æterni. Major patet, Minor probatur ex Augustino lib. de duabus animabus cap. 11. ubi apertè docet, eum qui non fecit quod facere non poterat, non esse reprehensione ullâ dignum, & subdit hoc ita esse cuilibet notum & pervium, ut illud decantent & in moniibus pastores, & in theatris poete, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & magistri in scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum: At infantes ita contraxerunt peccatum originale, ut non poterint non contrahere: Ergo ex Augustino nullâ increpatione & reprehensione sunt digni. Unde inauditum est in Ecclesia, quemquam argui quod nascendo contraxerit peccatum originale.

179. Quarta ratio: Ecclesia in imponenda pœna peccatis debita, imitatur ordinem & modum præscriptum à divina justitia in punitione delictorum: Sed Ecclesia nullam pœnam positivam imponit pro peccato originali: Ergo nec divina justitia ullam sensibilem pœnam pro tali peccato taxavit.

§. IV.

Præcipua objectiones solvuntur.

180. OBICIVNT in primis Adversarii: Parvulis in extremo judicio dicetur illud Matth. 25. *Itē maledicti in ignem æternum*: Sed nomine ignis pœna sensûs intelligitur: Ergo illam parvuli sustinebunt.

Confirmatur primò: Apocal. 20 dicitur: *Vidi Thronum magnum & candidum, & sedentem super eum; & vidi mortuos magnos & pusillos, stantes in conspectu throni, & libri aperti sunt, & apertus est liber vitæ, & qui non est inventus in illo, missus est in stagnum ignis*. Sed parvulus non baptizatus non reperitur in libro vitæ: Ergo mittitur in stagnum ignis.

181. Confirmatur secundò: Matth. 15. Qui non congregantur in horreum ut triticum, id est non admittuntur in cælum, sunt zizania comburenda igne: Sed parvuli non baptizati non admittuntur in cælum: Ergo igne inferni comburentur.

182. Confirmatur tertio: Parvuli ratione peccati originalis dicuntur in Scriptura *filiis iræ*: Sed ira Dei, cum sit tantum metaphorica & per effectum, nihil est aliud quàm inflictio pœnæ; non quidem damni, cum sit mera privatio, ideoque propriè non infligitur; sed pœnæ sensûs, quæ cum sit positivus aliquis cruciatus, propriè & per se infligitur: Ergo parvuli ratione peccati originalis pœnâ sensûs puniuntur.

183. Ad objectionem respondeo cum D. Thoma in 4. dist. 47. qu. 1. art. 3. ad 3. quod *Pueri ante*

perfectam aetatem decedentes, in iudicio comparabunt, non ut iudicentur, sed ut videant gloriam Iudicis. Sicut enim non peccaverunt in se, sed in suo capite, ita non oportet quod iudicentur in se, sed in suo capite. Unde verba illa Christi, *Ite maledicti in ignem aeternum*, non diriguntur ad omnes reprobos qui à sinistris Iudicis erunt, sed solum ad adultos; non potest enim ad parvulos spectare causa quæ ibi redditur: *Esurivi, & non dedistis mihi manducare: sitivi, & non dedistis mihi potum &c.* Quod si aliquis contendat parvulos comparituros esse in iudicio, non solum ut gloriam Iudicis videant, sed etiam ut iudicentur, sicut insinuat videtur D. Thomas 2. ad Corinth. 5. lect. 5. verba illa Apostoli exponens, *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi*, & per consequens non solum ad adultos, sed etiam ad parvulos, verba illa Christi, *Ite maledicti in ignem aeternum*, esse dirigenda: responderi poterit ad objectionem, negando Minorem, nempe quod nomine *ignis aeterni* pœna sensus determinatè intelligatur: nam, ut infra ostendemus, juxta phrasim Scripturæ, nomine *ignis*, quælibet pœna designatur; unde hoc nomine Christum pœnam damni pro parvulis, & pœnam damni & sensus pro adultis significavit.

184. Ad primam confirmationem dicendum, locum illum Apocalipsis, objectum ab Adversariis, manifesto dolo ab illis mutilari: nam post verba in objectione adducta, hæc immediatè sequuntur, *Et iudicati sunt mortui ex his quæ scripta erant in libris, secundum opera ipsorum &c.* Quæ verba manifestè demonstrent, Joannem loqui tantum de adultis, secundum opera sua bona vel mala iudicandis, quando subdit, *Et qui non est inventus in illo (libro vitæ) missus est in stagnum ignis.* Nec obest quod ait, *magnos & pusillos*: nam ut rectè notat Cornelius in hunc locum, per *pusillos* intelligit non ætate aut staturâ, sed dignitate & gradu exiguos, id est viles & abjectos, ut sunt servi, rustici, ancillæ, &c.

185. Ad secundam confirmationem dicatur, zizania quæ comburentur igne, illa esse quæ creverunt usque ad messem, id est reprobos qui malè operati sunt usque ad mortem, inter quos non sunt infantes, qui nulla mala opera exercuerunt.

186. Ad tertiam respondeo Deum non tantum iram suam ostendere infligendo pœnam sensibilem, sed etiam excludendo in æternum à suo regno. David enim 2. Regum 14. iram suam adversus Absalonem maximè ostendit, cum prohibuit ne ipsius conspectu frueretur: unde ipse Absalon dicebat amico suo Joab, *Quare veni de Gesur? melius erat ibi esse: obsecro ergo ut videam faciem Regis: quod si memor est iniquitatis meæ, interficiat me.* Item Reges hujus sæculi, nobiles à suo palatio excludendo, suam adversus eos iracundiam satis superque manifestant: adedque etiam parvuli, cum solo originali decedentes, non afficiantur pœnâ sensus, possunt tamen dici filii iræ, propter privationem visionis, seu pœnam damni.

187. Obijciunt secundò Adversarii quædam testimonia SS. Patrum, quæ apertè militare videntur contra nostram sententiam: nam D. Augustinus serm. 14. de verbis Apostoli, affirmat parvulos sine baptismo decedentes ituros in ignem aeternum, juxta sententiam Domini, Matth. 25. *Ite maledicti in ignem aeternum.* Similiter Author libri Hypognost. dicit quod parvuli dece-

188. dentes sine baptismo, experientur gehennam ignis. Item Fulgentius lib. de fide ad Petrum cap. 17. relatus in canone *firmissime* de consecrat. dist. 4. sic ait: *Firmissime crede, & nullatenus dubites, non solum homines ratione utentes, verum etiam parvulos, si sine Sacramento baptismi de hoc sæculo transeunt, ignis aeterni supplicio puniendos.* Denique D. Gregorius 8. moral. dicit de his quos à culpa originali Sacramenta non liberant: *Licet ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt.* Et lib. 9. inquit quod *Judex ille districtus, ut suâ animadversione trucidat quos culpa propria actionis damnat, sic & illos in aeternum percussit, quos reatus arbitrii non adducit.*

189. Respondeo primò, juxta phrasim Scripturæ & SS. Patrum, nomine *ignis* quamlibet pœnam significari, ut docet Augustinus qu. 9. in Jesue, & patet ex illo Psalmi 65. *Transivimus per ignem & aquam, & eduxisti nos in refrigerium:* Unde quando idem S. Doctor, & alii Patres, docent pueros sine baptismo decedentes torqueri, metaphoricè loquuntur, & nomine *ignis*, pœnam damni significant. Ita affirmant S. Thomas qu. 5. de malo art. 2. ad 1. & in 2. dist. 33. qu. 2. art. 1. ad 1. & Glossa in cap. nulla de consecr. dist. 4. ubi non aliam pœnam assignans infantibus sine baptismo decedentibus, quam tenebras, id est privationem visionis Dei, subdit: *Et hæc carentia est pœna ignis, de qua intelligendus est canon, firmissime, desumptus ex Fulgentio.*

190. Hanc verò interpretationem esse legitimam, & menti SS. Patrum consonam, suaderi potest: Primò quia in his locis agebant contra Pelagianos, asserentes parvulos sine baptismo morientes esse quidem excludendos à regno cælorum, non tamen à vita æterna, sed beatitudine esse donandos: unde intentum Augustini loco citato erat suadere, parvulos sine baptismo decedentes non pervenire ad æternam beatitudinem, sed ab ea excludi; quod sufficienter convincitur, nomine *ignis*, combustionis, & cruciatu intelligendo æternum supplicium, seu pœnam æternam damni, cum qua æterna fœlicitas nequit componi. Secundò quod SS. Patres adducti docent de pœna parvulorum sine baptismo decedentium, id asserunt pertinere ad fidem, ut constat ex loco citato Fulgentii, ubi ait, *Firmissime crede, & nullatenus dubites &c.* Nullus autem sine manifesto errore asserere potest hoc esse fidei, quod prædicti parvuli æternum cruciabuntur pœnâ sensus, sive tormento ignis, sed solum quod sint damnati, & æternum puniendi pœnâ damni. Tertio si D. Augustinus in rigore accipiatur, secum conciliari non poterit: nam aliis in locis, satis apertè docet parvulos nullam pœnam sensus sustinere.

191. Respondeo secundò, Augustinum valde fuisse anxium & dubium in hac materia, & modò in unam, modò in alteram partem declinasse: quod patet, tum quia Epistola 28. ad Hieronymum suam hac in re hæsitacionem & dubitationem manifestè declarat, his verbis: *Cum ad pœnas ventum est parvulorum, magnis, mihi crede, coarctor angustiis, nec quid respondeam prorsus invenio:* Tum etiam quia disputans contra Pelagianos, virtualiter & per consequentiam asserit se non audere dicere, quod parvuli non baptizati æterno igne puniantur; ait enim lib. 5. contra Julian. cap. 8. *Non dico parvulos sine Christi baptismo morientes, tantâ pœnâ esse plecten-*

plendendos, ut eis non nasci potius expediret. Et paulò infra: *Quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solum habent originale peccatum, in damnatione omnium levissima futuros? Quæ, qualis, & quanta erit, quamvis definire non possim, non tamen audeo dicere, quod eis, ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret.* Quibus verbis non solum suam hac in re dubitationem & anxietatem declarat, sed etiam magis propendet & inclinatur in nostram sententiam: docet enim hanc Christi Domini de proditore Juda sententiam, *melius erat illi si natus non fuisset*, non posse parvulis accommodari: quod falsum esset, si illi pœnâ ignis torquerentur; nam licet non esse secundum se non sit appetibile, utpote pura boni privatio, bene tamen in quantum est alleviativum cruciatûs & pœnæ, ut docet D. Thomas in supplem. qu. 98. art. 3. Item subdit Augustinus, tales parvulos esse in damnatione omnium levissima futuros; quod non esset verum, si aliquam pœnam sensûs sustinerent: e contra verò si à pœna sensûs immunes sint, mitior procul dubio & tolerabilior erit eorum damnatio.

191. Addo quod idem S. Doctor lib. 3. de lib. arbit. cap. 23. ait quod *Sicut vita esse potius media inter rectè factum atque peccatum, ita & potest dari sententia Judicis media inter præmium atque supplicium*: Sed si parvuli paterentur pœnam damni & sensûs, illorum sententia non esset media inter præmium & supplicium, ut de se patet: Ergo ex mente Augustini, parvuli solâ pœnâ damni puniuntur.

192. Nec valet si dicas, sententiam parvulorum ideò ab Augustino mediam inter præmium & supplicium constitui, quia mitiori pœnâ quam adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos unus mitius alio punitur, & homines mitiori pœnâ quam Dæmones regulariter loquendo sunt puniendi; & tamen nemo dicit adultum mitiori pœnâ puniendum, vel auditurum mediam sententiam inter præmium & supplicium: Ergo si parvuli pœnam sensûs & damni paterentur, malè Augustinus assereret mediam esse inter præmium & supplicium parvulorum sententiam.

193. Objicies tertid: Parvuli in hac vita puniuntur pœnâ sensûs: Ergo & in alia. Antecedens constat ipsâ experientia, quâ videmus parvulos in hanc lucem prodeuntes, morbis, doloribus, morti, aliisque præsentis vitæ miseris esse obnoxios. Consequentia verò probatur: Si parvuli pœnâ sensûs in hac vita punirentur, & post mortem essent ab illa immunes, sequeretur eos esse melioris conditionis post mortem, quam ante mortem: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud.

194. Respondeo distinguendo Antecedens: Parvuli in hac vita puniuntur pœnâ sensûs, per accidens, concedo Antecedens: per se, nego Antecedens, & Consequentiam.

Explicatur solutio: Mors & alii corporales defectus non sunt pœna per se taxata pro culpa originali, sed tantum carentia originalis justitiæ, quæ immortalitatem & impassibilitatem præstabat, ac proinde illâ sublatâ, sequuntur mors & ærumnæ temporales seu corporales, in virtute agentium naturalium: in alia autem vita nihil aget virtute naturæ, sed secundum ordinem divinæ justitiæ, sive in animam, sive in corpus: quare ut pœna sensibilis responderet in alia vita originali peccato, deberet hoc fieri

Tom. III.

A ex ordinatione divina, prædictam pœnam taxante, & destinante per se ad illius punitivum. Unde ad probationem consequentiæ, neganda est sequela Majoris: licet enim parvuli in hac vita corporales ærumnas sustineant, & post mortem sint ab illis immunes, non tamen sequitur eos esse melioris conditionis post mortem, quam ante mortem; quia melius est omnes sustinere miseras cum aptitudine ad videndum Deum, & illo fruendum, quam omni calamitate positivâ carere, sine hujusmodi aptitudine.

Objicies quartò: Si tantum pœna damni debetur originali peccato, sequitur quod adultus, qui decedit ex hac vita cum peccato originali & actuali mortali, non meretur plus pœnæ, quam ille qui moritur cum solo actuali mortali: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Per peccatum actuale mortale adultus incurrit totalem privationem visionis beatæ: Ergo si peccato originali pœna tantum damni, seu privatio visionis beatæ, debeatur, non plus incurrit pœnæ, qui cum peccato originali & actuali mortali decedit, quam qui moritur cum solo originali.

195. Respondeo morientem cum peccato originali & actuali simul, mereri plus pœnæ damni intensivè quodammodo, quia meretur pœnam damni duplici titulo totali, & pœna damni intenditur moraliter, quando ex multiplici titulo tanquam causa totali debetur: quemadmodum, ut ait D. Thomas in 4. dist. 18. qu. 2. ar. 3. in fine, magis excommunicatus est qui committit plura & diversa peccata, quorum singulis annexa est major excommunicatio, quamvis quælibet major excommunicatio sit totalis privatio bonorum communium Ecclesiæ.

Objicies ultimò: Veniale peccatum, quod levius est originali, in altera vita punitur pœnâ sensûs: Ergo multò magis originale eadem pœnâ punitur.

196. Sed nego consequentiam, & paritatem: nam peccatum veniale, quamvis sit levius originali, est tamen voluntarium voluntate propria, & habet aliquam conversionem & delectationem inordinatam, secus autem peccatum originale: unde cum pœna sensûs correspondeat propriæ voluntati, & conversioni ac delectationi inordinatæ, non mirum si illud in altera vita pœna sensûs puniatur, istud verò solâ pœnâ damni.

S. IV.

Refellitur opinio Bellarmini.

Dico secundò, pueros cum originali ex hac vita migrantes, nullo affici dolore, vel tristitia interiori, ob carentiam beatificæ visionis. Ita D. Thomas locis supra citatis.

198. Probatur primò ex SS. Patribus: nam Gregorius Nissenus supra relatus ait, quod *immatura mors infantium demonstrat neque in doloribus & mœstitia futuros esse eos, qui sic vivere deserunt.* Et Augustinus loco supra citato asserit pœnam, quâ punitur originale peccatum, omnium mitissimam esse; quod esset falsum, si ratione beatitudinis amissæ parvuli dolorem & tristitiam interiori sentirent: ut enim docet Chrysostomus homil. 24. in Matth. & homil. 47. ad populum Antioch. dolor quem damnati sentiunt ob amissam beatitudinem, major est dolore sensibili ab igne inferni causato.

L II

199. Confirmatur: Augustinus ibidem profiteretur se non auctere asserere, *parvulos sine baptismo morientes tantâ penâ esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret*: Nam si illi ex amissa beatitudine dolorem & mœstitiam interiori sentiant, melius ipsis esset omnino non esse, cum talis dolor non possit non esse gravis, imò teste Chrysostomo citato, major sit dolore sensibili per penam sensûs incusso: Ergo juxta doctrinam SS. Patrum, pueri cum originali ex hac vita migrantes, non afficiuntur dolore aut tristitiâ interiori, ob amissam beatitudinem.
200. Ratio etiam id suadet: nam ut discurret D. Thomas in 2. dist. 83. qu. 2. art. 2. *Ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit recte rationis, sed tantum ex eo quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit. Sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non possit volare sicut avis, vel quia non est rex, vel imperator, cum sibi non sit debitum; affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit. Quia ergo omnis homo usum liberi arbitrii habens, proportionatus est ad vitam eternam consequendam, quia potest se ad gratiam preparare, per quam vitam eternam merebitur; idè si ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amittet illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam eternam haberent: quia neque eis debebatur ex principis natura, cum omnem facultatem natura excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur: & idè nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae, imò magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate, & perfectionibus naturalibus.*
201. Dices: Tales parvuli habuerunt ad ipsam beatitudinem, proportionem, & ordinationem in Adamo, in quo eorum voluntates interpretativè continebantur: Sed hoc sufficit ut de illius jaçtura doleant: Ergo hæc ratio D. Thomæ non convincit.
202. Confirmatur: Si quis patrimonio privetur ob parentis delictum, non minus dolet, quàm si propriâ culpâ exheredetur; & tamen tunc patrimonium non fuit in illius potestate, sicut nec culpa parentis: Ergo amissio boni non existentis in subjecti potestate, dolorem rationabilem excitat.
203. Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem: Sapientes enim, qui a passionibus non moventur, sed sola ratione ducuntur (cujusmodi erunt pueri illi) non dolent de amissione, vel de non adeptione bonorum, quæ sibi gratis promissa sunt, quando per ipsos non stat quominus ea recipiant; reputant enim illa ac si promissa sibi non fuissent. Unde S. Thomas ibidem in 2. argum. *sed contra*, sic ait: *Recta ratio non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur; propter quod Seneca probat, quod perturbatio in sapientem non cadit: Sed in pueris est ratio recta, nullo actuali peccato obliquata: Ergo non turbabuntur de hoc quod talem penam (carentiam scilicet visionis Dei) sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.*
204. Ad confirmationem, concessa Antecedente, nego Consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia ad proprium patrimonium quilibet est ordinatus, habetque naturale jus ad illud, & idè sive alienâ, sive propriâ culpâ, aliquis exheredetur, rationabiliter dolet:

ad gloriam autem habendam nullum jus præcessit in parvulis, vel si præcessit, dependebat omnino ab extrinseco; & idè amissam beatitudinem non possunt tristari rationabiliter.

Nec displicet quod aliqui Theologi addunt, nimirum admisceri ibi divinæ providentiæ suavitatem, quæ parvulos illos in suo statu sub tranquillitate conservat. Quam providentiæ suavitatem quotidie experimur: videmus enim pauperulos frusto panis contentos, & in rigida etiam hyeme, licet seminudos & frigore algentes, alacres tamen & pacatos esse, dum vident nobiles ejusdem naturæ, divitiis & deliciis redundantes.

S. V.

Sententia Catharini confutatur.

Dico tertio: Parvuli cum peccato originali decedentes, post diem judicii, non erunt beati beatitudine naturali.

Probatur primò conclusio: Beatitudo naturalis non est compossibilis cum aversione à Deo ut conditore naturæ; sicut nec supernaturalis cum aversione à Deo ut auctore supernaturali: Atqui parvuli ratione culpæ originalis sunt averfi à Deo; nedum ut auctore gratiæ, sed etiam ut naturæ conditore; tum quia una aversio sine alia nequit subsistere, ut frequentius Theologi docent; tum etiam quia peccatum capitale Adami, quo parvuli sunt inquinati, utramque aversionem continebat, & consequenter utraque fuit per originem tracta: Ergo non sunt beati beatitudine naturali.

Dices: D. Thomas in 2. dist. 33. qu. 2. art. 2. ad 5. ait: *Quamvis pueri non baptizati sint separati à Deo, quantum ad illam conjunctionem quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, imò ipsi conjunguntur per participationem naturalium bonorum, & ita de ipso gaudere poterunt naturali cognitione & dilectione*: Sed cum dilectione naturali non potest stare aversio à Deo ut conditore naturæ: Ergo parvuli ratione culpæ originalis non sunt averfi à Deo ut auctore naturæ.

Respondeo D. Thomam non loqui de dilectione naturali amabili, efficaci, & perfecta, quæ sola cum aversione à Deo ut auctore naturæ impossibilis est, sed de dilectione naturali, quæ fertur in Deum, prout est essendi naturale principium, quæ cum aversione à Deo ut fine ultimo naturali stare potest, ut patet in Dæmonibus, qui Deum; prout est essendi naturale principium, plusquam seipsos diligunt, sicut demonstrat D. Thomas 1. p. qu. 60. art. 5. & tamen ab ipso ut fine ultimo tam naturali quàm supernaturali averfi sunt.

Probatur secundò conclusio: Parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manebunt perpetuò inclusi in loco tenebroso, nempe in limbo, eique alligati: Sed cum tali detentione & alligatione stare non potest naturalis felicitas; illa enim omnium bonorum naturalium aggregationem, & omnium malorum & incommoditatum exclusionem importat: Ergo illi parvuli non erunt naturali felicitate beati. Minor patet, Major autem probatur primò ex Augustino serm. 14. de verbis Apostoli, ubi expressè docet non esse locum medium inter regnum & infernum: Sed parvuli post judicium non

erunt in loco regni, scilicet in cælo empyreo: Ergo erunt in inferno, seu in limbo, qui, ut supra annotavimus, nomine inferni in Scriptura & SS. Patribus nuncupatur.

208. Confirmatur ex concilio Florentino supra citato, asserente animas eorum qui in solo peccato originali, vel morali ætuali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas: Sed nulla est ratio cur ex eo loco post ultimum magni iudicii diem liberandæ sint, cum post hanc vitam non sit locus misericordiæ, sed iustitiæ; & Eccli. 11. scriptum sit, *Vbicumque ceciderit lignum, sive ad Austrum, sive ad Aquilonem, ibi erit;* quem locum Hieronymus in commentario, & alii communiter exponunt de hominibus, qui in eo statu perpetuò erunt, in quo illos mors invenerit: Ergo parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, post diem iudicii in limbo manebunt inclusi, & huic tenebroso loco in perpetuum erunt alligati. Unde Anselmus lib. de conceptu Virgin. cap. 22. versus finem, ait, *Post diem iudicii nullus erit Angelus aut homo, nisi aut in regno Dei, aut in inferno.*

Secundò Major principalis suaderi potest ex communi doctrina Theologorum, asserentium quod post universale iudicium omnia elementa suum situm naturalem possidebunt, ita ut ignis supra aërem, aër supra aquam, & hæc supra terram sit, terraque aquis omnino cooperta maneat. Cum enim (inquunt) aqua initio mundi totam ambitet terram, ut natura ejus postulare videbatur, ac deinde jussu Dei in locum unum congregata fuerit, ut superesset locus in terra generationi animantium & plantarum, generatione istâ cessante cum motu corporum cœlestium, ratio ipsa & natura rerum postulat, ut aqua ad locum pristinum revertatur, totamque superficiem terræ cooperiat. Ergo infantes post universale iudicium non habitabunt super faciem terræ, ut docent Adversarii (nisi in aquis ad instar piscium natæ dicantur, quod ridiculum est) sed in loco subterraneo & tenebroso inclusi manebunt.

Tertiò probatur eadem Major: Ex communi Theologorum sententia iudicium particulare cussiliet, & iudicium universale, eandem sententiam continent: Sed animæ parvulorum cum peccato originali decedentium, in particulari iudicio destinantur ad limbum: Ergo post universale iudicium in eodem loco manebunt.

209. Denique suaderi potest conclusio ex duplici inconvenienti & absurdo, quod sequitur ex Catharini sententia: Nam si verum esset quod ipse scribit, parvulos, cum originali peccato decedentes, post diem iudicii non solum carituros omni dolore, rum interno, tum externo, sed etiam fore beatos ac felices, & in quodam veluti terrestri paradiso perpetuò vitam acturos, plenos sapientiæ & virtutibus, suâ sorte optimè contentos, Deum toto corde diligentes & laudantes, Angelorum denique consortio & revelationibus sapè fruantes; si hæc, inquam, vera essent, sequeretur in primis illos parvulos in universali iudicio transiuros de non beatis in beatos beatitudine naturali; cum enim ante illud in tenebroso limbi carcere essent inclusi, beatitudine naturali, quæ cum detentione & alligatione ad hunc locum stare nequit, frui non poterant. Sequeretur deinde illos melioris conditionis esse, quia peccaverunt in Adamo, quam si in puris naturalibus decedissent; non enim

Tom. III.

A tanta bona debentur hominibus in puris naturalibus in infantia decedentibus: unde parvuli isti præmium & commodum ex peccato originali referrent: At hæc non solum videntur absurda, sed etiam Pelagianorum errori affinia: Ergo &c.

s. VI.

Solvuntur objectiones.

210. **O**BJICIES primò: Parvuli ob culpam originalem nullâ tristitiâ afficiuntur, ut s. præcedenti ostendimus: Sed si in pœnam illius naturali felicitate privarentur, non possent non tristari de ejus privatione; cum eam ut sibi possibilem cognoscerent: Ergo ob culpam originalem non privantur naturali beatitudine.

211. **R**espondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam licet demus quòd parvuli cognoscant naturalem beatitudinem, ut sibi possibilem, non tamen cognoscunt se fuisse ad illam ordinatos; cum ordinatio ad æternam felicitatem naturalem non sit homini ab intrinseco debita, sed ex gratuita Dei voluntate proveniat: nullus autem, si sit rectæ rationis, affligitur ex hoc quod caret aliquâ perfectione sibi indebitâ, & ad quam ab intrinseco, & ex sua natura non est ordinatus, ut docet D. Thomas loco supra citato.

212. **O**BJICIES secundò: Deus in resurrectione, non obstante culpâ originali, concedet infantibus plura dona gratuita, ut immortalitatem, impassibilitatem, & quantitatem seu magnitudinem quam habituri essent, si ad adultam ætatem pervenissent: Ergo non denegabit illis naturalem beatitudinem.

Sed nego consequentiam, & paritatem: nam dona illa non sunt cum peccato originali incompatibilia, naturalis autem beatitudo cum illo stare non potest; quia, ut in prima probatione dicebamus, beatitudo naturalis importat conversionem in Deum, ut authorem naturæ, peccatum verò originale à Deo nedum ut authore gratiæ, sed etiam ut conditore naturæ avertit, ut ibidem ostendimus.

213. **O**BJICIES tertiò contra secundam probationem nostræ conclusionis: Si parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manerent post diem iudicii perpetuò inclusi in limbo, eique alligati, pœnam sensûs paterentur: Sed hoc dici nequit, ut s. 2. fusè ostendimus: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: nam ut docuimus in tractatu de Angelis disp. 14. art. 2. pœna sensûs, quam dæmones & animæ separatae patiuntur, est per alligationem ad ignem: Ergo si parvuli limbo alligati sint, pœnâ sensûs torquebuntur.

214. **R**espondeo primò negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: pœna sensûs, quam dæmones & animæ separatae patiuntur, est per alligationem ad ignem, ut activè detinentur spirituales substantias, & occupantem contrariè, concedo Antecedens: solum ut formaliter locantem, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam parvulorum animæ, etsi in limbo detineantur ut formaliter locantem, non tamen contrariè occupantur ab illo ne Deum videant, nec activè detinentur à tali loco, sed à Deo negante concussum ad ex-eundum, & ideò non sustinent pœnam sensûs, quâ ab igne cruciantur Dæmones & animæ

LII ij

adultorum, consistente non in hoc quod ignis A
loceat formaliter, sed in eo quod contrariè oc-
cupet, & activè detineat. Solutio est D. Tho-
mæ qu. 26. de verit. art. 1. ad 11. ubi sic ait:
*Dicendum quod in pueris propter defectum gratiæ
est sola carentia divinæ visionis, sine aliquo con-
trario impediente activè: sed damnati in inferno
non solum privantur divinâ visione propter de-
fectum gratiæ, sed impediuntur quasi per contra-
rium, per hoc quod circa penas corporales occu-
pantur.* Ponderanda sunt illa verba, sine aliquo
contrario impediente activè, quibus aperte indi-
catur, parvulorum animas non pati pœnam
sensûs, quam damnati sustinent in inferno,
quamvis detineantur in limbo; quia locus iste non
detinet activè animas parvulorum, ignis autem
activè detinet & contrariè occupat animas adul-
torum & dæmones. Ignis ergo cruciat, non quia
locat (quod illi naturaliter convenit) sed quia
activè detinet animas in se locatas, ut divinæ
justitiæ instrumentum: limbus autem non tor-
quet animas parvulorum, quia solum habet il-
las locare, non activè detinere, nec occupare
contrariè.

Secundò cum eodem S. Doctore ibidem in
resp. ad 5. dici potest, quod etsi animæ parvu-
lorum in peccato originali decedentium deti-
neantur in limbo, eique alligentur, ex hoc ta-
men nullam pœnam sensûs patiuntur; quia
non apprehendunt illum locum, & talem de-
tentionem & alligationem, ut sibi disconvenien-
tem, & nocivam, subindeque ex illa non tri-
stantur, nec ei reluctant: contra verò Dæmo-
nes, & animæ adultorum, pœnam sensûs pa-
tiuntur ab igne tartareo cui alligantur, quia cum
talem alligationem apprehendant ut nocivam,
& ipsorum libertati contrariam & disconven-
ientem, ex ea valde tristantur & affliguntur,
ut eleganter explicat Caietanus tomo 3. opusc.
in oratione de hac materia, habita coram Julio
II. Summo Pontifice.

S. VII.

Corollaria notatu digna.

215. **E**X dictis in hoc articulo habetur in primis, D
infantes cum peccato originali ex hac vita
migrantes, nullâ pœnâ positivâ puniendos esse,
sed tantum pœnis privativis, carentiâ scilicet
gloriæ, & beatitudinis naturalis, absque eo
quod ex duplici illa privatione dolorem ali-
quem internum seu tristitiam patiantur.

216. Habes etiam ex dictis, tales parvulos futuros
quoad corpora integros, nec aliquâ perfectione
corpori connaturaliter debitâ carituros, subin-
deque eos in generali resurrectione accepturos
à Deo quantitatem seu magnitudinem; quam
habaturi essent, si ad adultam ætatem pervenis-
sent, ut de omnibus etiam damnatis adultis do-
cet D. Thomas in 4. dist. 44. qu. 3. art. 1. quæ-
stiunc. 1. & probat ex eo quod corporum resur-
rectio est opus divinæ virtutis; Dei autem per-
fecta sunt opera.

217. Colliges tertio, illos parvulos post resurre-
ctionem fore immortales & incorruptibiles, non
quidem ab intrinseco, sed ab extrinseco, ratio-
ne divinæ providentiæ & justitiæ, quæ illorum
resurrectionem ac reunionem animæ cum cor-
pore ordinabit ad hoc ut totum suppositum,
quod originalem culpam contraxit, pœnam
æternam damni sustineat; ex hoc enim solo sine

immortalitate donabuntur. Illis etiam compe-
tet impassibilitas, non ratione dotis, quâ cor-
pora Beatorum fruuntur, nec ex defectu poten-
tiæ ad patiendum, ut docet D. Thomas qu. 5.
de malo art. 2. ad 5. sed ex defectu exterioris
agentis: nam post resurrectionem nullum cor-
pus aget in alterum ad corruptionem inducen-
dam, sed solum erit actio ad puniendum ex or-
dinatione divinæ justitiæ, & quia parvulorum
corporibus non debetur pœna sensibilis, nul-
lum corpus aget in illa.

Inferes quartò, quod illi parvuli erunt im-
peccabiles, non ab intrinseco ratione alicujus
supernaturalis doni, sed ab extrinseco, nempe
ex Dei providentiâ, subtrahente concursum ad
omne materiale peccati, ratione status in ter-
mino; in quo ut ait D. Thomas qu. 5. de malo
art. 3. in corp. non mutatur voluntas à disposi-
tione quam habuit in via, atque adeò cum in-
fantes mortui ante rationis usum, nullam inor-
dinatam dispositionem actualem habuerint, ad
suavem Dei providentiâ spectat, ut non si-
nat illos post mortem in affectus inordinatos
prorumpere.

Inferes quintò, quod animæ illorum parvulo-
rum aliqua objecta naturalia cognoscent per
species à Deo infusas in statu separationis: nam
omnium cognitionem animabus illis denega-
re, improbable censuit D. Thomas in 2. dist.
33. qu. 2. art. 2. in corp. Dei etiam ut condito-
ris naturæ aliquam cognitionem habebunt;
non tamen adeò perfectam, quod ad beatifican-
dum illas beatitudine naturali sufficiat.

Inferes ultimò, quod illi parvuli Deum natu-
ræ auctorem diligunt dilectione naturali, non
quidem amabili, efficaci, & perfecta (hæc
enim stare nequit cum aversione à Deo condito-
re naturæ, inclusa in peccato originali) sed
dilectione quæ fertur in Deum prout est essendi
naturale principium, ut antea exposuimus.



DISPUTATIO VIII.

De effectibus peccati.

Ad questionem 85. & duas sequentes.

POST QUAM Divus Thomas egit per
plures quæstiones de causis peccati, tam
interioribus, quàm exterioribus, quæst.
85. & duabus sequentibus disputat de ejus effe-
ctibus, qui sunt diminutio boni naturalis, de-
fectus naturales, macula, & reatus pœnæ: de
quibus in hac disputatione nobis incumbit
agendum.

ARTICULVS PRIMVS.

*An inclinatio naturalis ad bonum minus-
tur, vel totaliter corrumpatur per
peccatum?*

SUPPONO primò, naturæ rationali, ex eo
quod rationalis est, inditam esse non modò
capacitatem, sed etiam inclinationem & propen-
sionem ad bonum honestum, quod est bo-
num rationi consonum. Ratio est, quia unam-
quamque naturam consequitur per se inclinatio

ad bonum ipsi consonum & proportionatum : A Sed naturæ rationali, quæ ratione regitur, per se consonat bonum ipsius rationis, quod bonum honestum dicitur : Ergo naturæ rationali indita est inclinatio & propensio ad bonum honestum.

2. Suppono secundò, inclinationem illam esse duplicem : unam remotam & radicalem, quæ est ipsa substantia animæ rationalis, ut habet rationem naturæ, & principii radicalis & mediati operationum rectarum : aliam proximam, quæ invenitur in potentiis quæ ab illa dimanant, ut principia proxima & immediata talium operationum. Hujusmodi autem potentiæ sunt præcipuè intellectus & voluntas : quamvis etiam in ipso appetitu sensitivo, ut participante aliquid rationis, ob conjunctionem quam habet cum parte rationali (juxta dicta disp. 5. art. 2.) imperfectè talis inclinatio reperitur ; unde ut sit completa & perfecta, adduntur habitus virtutum moralium, qui in tali appetitu subjectantur.

3. Suppono tertio, dupliciter fieri posse ut inclinatio alicujus potentiæ diminuat : primò intrinsicè & ex parte subjecti, subtrahendo ab eo aliquid entitatis, vel intensiois, sicut diminuantur habitus quando remittuntur : secundò extrinsicè & ex parte termini, integra manente subjecti entitate, quatenus supervenientibus aliquibus impedimentis, potentia removetur ab attingentia vel consecutione termini in quem erat inclinata : quod enim potentia ratione impedimentorum magis fuerit ab aliquo actu impedita & remota, eò sit minor inclinatio &abilitas ejus ad talem actum. His præmissis

4. Dico primò, inclinationem naturalem hominis ad bonum honestum minui per peccatum, non quidem intrinsicè & quoad entitatem, sed extrinsicè, ponendo scilicet obstaculum & impedimentum, ne ita promptè & expedite ad tale bonum perveniat. Ita D. Thomas hic art. 1. ubi sic ait : *Cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum natura, quod est inclinatio ad virtutem.* Et art. 2. loquens de inclinatione hominis ad bonum honestum, dicit quod *dupliciter intelligi potest ejus diminutio : uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte termini.* Et addit : *Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eò quod peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est ; sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum per tingendi ad terminum.*

5. Probatur etiam conclusio ratione. Et in primis quod inclinatio naturalis ad virtutem, seu ad bonum honestum, non minuatur intrinsicè per peccatum, manifestum est ; cum neque substantia animæ, neque ejus proprietates, intellectus & voluntas, possint diminui intrinsicè & quoad entitatem, utpote immortales & incorruptibiles. Quod verò minuatur extrinsicè & per appositionem impedimenti, non minus evidens est, quia per peccatum acquiritur prava dispositio inclinans ad bonum inhonestum : Sed ista dispositio est impedimentum seu obstaculum, quo homo impeditur ne de facili feratur ad bonum honestum, & rationi consonum : Ergo inclinatio naturalis ad bonum honestum, peccando minuitur extrinsicè, & per appositionem impedimenti.

Hæc ratio solum procedit de peccato actuali, quod in aliquo positivo consistit. De originali verò, quod supra diximus in sola justitiæ originalis privatione consistere, potest sic ostendi. Peccatum originale, auferendo justitiam originalem, avertit hominem ab ultimo fine : Sed homo sic avertus non est ita promptus ad rectè operandum : Ergo per peccatum originale minuitur promptitudo,abilitas, & inclinatio naturæ rationalis ad bonum honestum. Major patet, Minor probatur. Eodem modo se habet ultimus finis in operabilibus, quo prima principia in speculativis, ut passim docent Aristoteles & D. Thomas : Sed intellectus carens assensu præmissarum, non est ita habilis & promptus ad assentiendum conclusionibus, sicut dum assensu præmissarum instructus est, utpote cum per illum ultimò compleatur ad assentiendum conclusioni : Ergo nec voluntas averta ab ultimo fine, ita prompta & expedita est ad bonum honestum prosequendum, sicut dum ultimo fini adhæret.

Confirmatur : Peccatum originale auferendo justitiam originalem, cujus fræno potentiæ hominis ab inordinatis motibus compecebantur, & à malo prohibebantur, indirectè, & sicut removens prohibens, causa est ut tales potentiæ effrenatè in sua objecta tendant, & in motus illicitos prorumpant, maneatque proinde debilitatæ, & minus habiles ad bonum honestum, ut docet D. Thomas supra quæst. 82. art. 1. ad 3. ubi recenset quatuor vulnera naturæ ex peccato originali causata, nimirum ignorantiam in intellectu, malitiam in voluntate, infirmitatem in irascibili, & concupiscentiam in concupiscibili ; de quibus egimus in tractatu de homine & variis statibus naturæ humanæ, disp. 4. ar. 2. ibique art. 3. ostendimus, hominem in statu naturæ lapsum minores habere vires ad prosecutionem boni honesti, quam habuisset in statu naturæ puræ, si in eo fuisset conditus : Ergo peccatum originale, indirectè saltem, & tanquam removens prohibens, minuit inclinationem naturalem hominis ad bonum honestum, & rationi consonum.

Dico secundò : Per peccatum, sive originale, sive actuale, non tollitur omnino inclinatio naturalis ad bonum honestum. Ita D. Thomas hic art. 2. & omnes Catholici, contra Hæreticos hujus temporis, asserentes hominem per peccatum originale libertatem ad bonè agendum, subindeque omnem ad bonum honestum & rationi consonum inclinationem amisisse, & solum remansisse potentem ad peccandum & malè agendum. Qui error in tractatu de actibus humanis fusè impugnatus est, potestque adhuc magis confutari ratione D. Thomæ loco citato. Inclinatio ad bonum honestum, & rationi consonum, homini convenit ex hoc ipso quod rationalis est, & ad ipsam rationem sequitur tanquam proprietas illius : At per peccatum non potest ab homine tolli quod sit rationalis, alioquin peccati capax non esset : Ergo nec naturalis ejus inclinatio ad bonum honestum totaliter destrui. Unde videmus quod nullus est homo quantumcumque barbarus & infidelis, etiam si adhuc existat in peccato originali, qui ex propria natura non inclinetur naturaliter ad aliquod bonum honestum, puta ad colendum parentes, ad educandos filios, ad diligendum amicos ; & qui non approbet virtutem, ac non

sentiat remorsum conscientiae, quando quid in- A honestum operatur.

Hinc sequitur quod in ipsis etiam damnatis maneat naturalis haec ad bonum honestum inclinatio, quamvis ex defectu divini auxilij nunquam in actu reduci possit, ut docet S. Thomas hic art. 2. ad 3. Talis enim inclinatio, ut dicebamus, quaedam est creaturae rationalis & intellectualis proprietates, quae ipsam necessitudo consequitur, divinaeque imaginis radius, qui gehennae igne comburi potest, sed non exuri, ut eleganter declarat D. Bernardus his verbis: *Ad*

de an- 1. imaginem & similitudinem factus est homo: imago in libertate, similitudo in virtutibus. Similitudo quidem perit: veruntamen in imagine pertransit homo. Imago siquidem in gehenna ipsa vi poterit, non exuri; ardere, sed non deleri. Hec unica inconsutilis non scinditur, & quocumque pervenerit anima, ibi erit.

9. Potest etiam suaderi conclusio hac ratione, quam in eodem articulo insinuat S. Doctor. Licet quando aliqua inclinatio minuitur intrinsece & ex parte subjecti, possit totaliter corrumpi, quia cum ejus entitas sit limitata, oportet quod per continuam subtractionem partium aliquotarum tandem tota destruat; secus tamen quando minuitur solum extrinsece, & propter impedimenta quae continuò superveniunt, quia nullum ex his impedimentis auferat aliquid entitatis: Sed inclinatio naturalis hominis ad bonum non minuitur per peccatum primo, sed secundo modo, ut praecedenti conclusione ostensum est: Ergo per illud non potest totaliter destrui.

Argumenta, quae contra has conclusiones fieri solent, nullius sunt roboris, & ex principiis statutis facile dilui possunt: ideòque praetermittuntur.

ARTICVLVS II.

Utrum mors, morbi, & caetera alia miseria corporales, sint effectus peccati originalis?

10. **R**ATIO dubitandi est primò: Quia mors est homini naturalis; provenit enim ex conditione materiae appetentis alias formas, & hoc appetitu formae habitae insidiantis; unde homini conveniret in statu purae naturae, in quo nullum praecessisset peccatum: Sed quod naturaliter homini convenit, non est effectus vel poena peccati: Ergo nec mors.

Secundò: Sublatà causà tollitur effectus: At sublato penitus per baptismum originali peccato, adhuc remanent in homine moriendi necessitas, morbi, & alia miseria corporales: Ergo illa non sunt effectus aut poenae originalis peccati, sed conditiones naturales humanae naturae, quae in ea esse non desissent, etiam si Adamus non peccasset.

Tertiò: Causa aequalis aequalem producit effectum: Sed culpa originalis est aequalis in omnibus Adae posteris, & tamen morbi & caetera miseriae corporales in ipsis non sunt aequales, ut experientia constat: Ergo illa non sunt effectus originalis peccati. His tamen non obstantibus.

11. **D**ico, mortem, & alias erumnas quas patimur in hac vita, esse effectus seu poenae originalis peccati. Ita docent omnes Catholici cum D.

Thoma hic art. 5. contra Pelagianos, qui ut referunt Augustinus lib. de haeresi, cap. 8. & Alphonsus à Castro lib. 2. adversus haereses, verbo *Adam*, haeresi 4. assererebant Adamum mortuum fuisse non in poenam peccati, sed ex necessitate naturae. His adjungit Sixtus Senensis lib. 5. bibliothecae sanctae, annot. 36. & 52. Augustinum Chisami Episcopum, sententem peccatum Adae non intulisse homini corporis mortem, sed animi duntaxat; & Josephum lib. 1. antiquit. docentem primorum parentum delictum non intulisse illis necessitatem moriendi, sed vitae brevitatem, & accelerationem senectutis ac mortis. Hoc praemisso.

12. Probatur primò conclusio ex Scriptura: dicitur enim Sapient. 2. *Deus creavit hominem inextinguibilem* (id est immortalem) *sed invidiae diaboli mors intravit in mundum.* Et Eccli. 25. *A muliere factum est initium peccati, & per illam omnes morimur.* Idem saepe docet Apostolus in Epist. ad Roman. nam cap. 5. ait: *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors.* Et cap. 6. *Stipendia peccati mors.* Et cap. 8. *Corpus mortuum est propter peccatum.*

13. Probatur secundo ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. de peccato originali cap. 34. & sequentibus docet mortem, & alios defectus corporales, *in nos venire de damnatione peccati.* Et lib. 13. de civit. cap. 15. *Constat* (inquit) *inter Christianos veraciter Catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis mortem corporis, non lege naturae, sed merito institutam esse peccati.* Item Lidorus in lib. etymolog. docet quod mors à mordendo dicitur: quia cum primus parens fructum vetitum momordit, per mortem mortem incurrit. Similia habet D. Julianus Archiep. Tolet. lib. 1. de orig. mortis cap. 4. *Mors* (inquit) *à morsu primi hominis est appellata: nam cum primus humani generis parens lignum vetitum per inobedientiam contigit, per morsum mortem incurrit.*

14. Probatur tertio ex Tridentino sess. 5. decreto de peccato origin. ubi expressè definitur primum parentem peccando, in se & in omnem suam posteritatem, mortem vel necessitatem moriendi innoxisse. Idem prius fuerat definitum in Millevitano can. 1. & in Arausicano 2. can. 2.

15. Denique suadetur conclusio ratione: Licet mors, morbi, & alia miseriae corporales naturaliter contingant homini, utpote ex quatuor elementis, subindeque quatuor primis qualitatibus contrariis inter se pugnantibus composito; quia tamen iustitia originalis, perfecte subjiciens & subordinans corpus animae, hos defectus impediabat, non minus quam palus, qui navem in medio flumine constitutam retinet, ne in mare ad quod naturaliter tendit devolvatur: ideo sicuti qui palum auferret, causa esset per accidens, & tanquam removens prohibens, descensus navis in mare; ita & peccatum originale, quod sustulit originalem iustitiam, est causa per accidens mortis, & aliorum defectuum corporalium, qui sunt media ad illam.

16. Ex quo patet solutio ad primum argumentum in ratione dubitandi propositum: Esto enim concedamus mortem, & alios defectus corporales esse homini naturales ex parte corporis, ex quatuor elementis composito, quia tamen per peccatum Adami jacturam fecimus illius doni gratuiti, quod mortem arcebat, tale peccatum dicitur causa mortis, & consequenter aliorum

defectum qui sunt media ad ipsam, si non per se, saltem per accidens, ut diximus. Unde in forma, concessa Majori, distinguo Minorem: quod naturaliter homini convenit, non est effectus aut pœna peccati, si non supponatur impeditum per gratiam, concedo Minorem: si impeditum supponatur, nego Minorem, & Consequentiam.

17. Ad secundum respondeo veram esse Majorem de causa per se, falsam autem de causa per accidens: peccatum verò originale, ut diximus, non est causa per se mortis, & aliorum defectuum corporalium, sed per accidens tantum, & tanquam removens prohibens: unde illo dimisso in baptismo, potest perseverare in homine necessitas moriendi, non restituta per illum originali iustitiâ, quantum ad effectum ejus secundarium, qui erat perfectè subjicere corpus animæ, illudque per talem subjectionem reddere impassibile & immortale.

18. Ad tertium similiter distinguo Majorem: causa aequalis aequalem producit effectum, si sit causa per se, concedo Majorem: si sit causa tantum per accidens, nego Majorem. Solutio est D. Thomæ hic art. 5. ad 1. ubi sic ait: *Dicendum quod aequalitas cause per se, causat aequalem effectum... sed aequalitas causa removens prohibens non ostendit aequalitatem effectuum: si quis enim aequali impulsu divellat columnas, non sequitur quod lapides superpositi aequaliter moveantur, sed ille velocius movebitur, qui gravior erit secundum proprietatem suæ naturæ cui relinquitur, remoto prohibente. Sic igitur remota originali iustitiâ, natura corporis humani relicta est sibi: & secundum hoc, iuxta diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subjacent, quorundam verò paucioribus, quamvis existente originali peccato aequali.*

ARTICVLVS III.

Quid si macula peccati, seu peccatum habituale personale?

S. I.

Premittuntur quæ apud omnes sunt certa, & referuntur sententiâ.

19. SUPPONO primò, ex peccato præterito relinqui quandam maculam in anima peccatoris, per quam habitualiter dicitur maculata, immunda, Deo invisa; &c. Ita colligitur ex Scriptura, in qua peccatum frequentissimè appellatur macula, immunditia, sordes, &c. Item iustificatio, quæ homo transfertur à statu peccati, ablutio & mundatio dicitur, ut patet ex illo Ezechiel. 36. *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.* Præterea, ut discurrit D. Thomas hic art. 1. macula in rebus spiritualibus dicitur ad similitudinem macule in rebus corporalibus. Sicut ergo corpus aliquod maculari dicitur, quando ex contactu & commixtione alterius, nativum amittit splendorem seu nitorem, ut vestis, cum inficitur luto vel oleo: ita anima maculam spirituales contrahit, dum inordinato voluntatis affectu, qui est veluti quidam animæ tactus, creature adherens, perdit nitorem & splendorem, quem habet ex refulgentiâ divini

luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam ab bonè & decenter agendum perficitur. Unde Augustinus (ab eodem S. Doctore opusc. 61. cap. 13. relatus) ait quod *anima media inter Deum & creaturas, conversione ad Deum illuminatur, melioratur, & perficitur: conversione ad creaturas obtenebratur, deterioratur, & corrumpitur.*

Hanc rationem confirmat & magis illustrat S. Doctor hic qu. 86. art. 1. resp. ad 2. ex differentia quæ inter intellectum & voluntatem reperitur: Nam *actio intellectus (inquit) perficitur secundum quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus, & ideo intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amorrei amara animam conglutinat: & ex hoc anima maculatur, quando inordinate inheret; secundum illud Osee 9. facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

Suppono secundò, hanc maculam remanere in homine, donec peccatum à qua causatur fuerit remissum, & infusa anima gratia justificans; ut patet ex illo Iosue 22. *Peccastis in Beelphegor, & usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet.*

Suppono tertio, maculam peccati mortalis, de qua solum agimus in præsentem, esse idem omnino quod peccatum habituale, & solo nomine distingui, quamvis inter hæc duo nomina unum altero magis vel minus rem explicet: in hoc enim quod est exprimere Dei offensam, adhuc per penitentiam non retrahatur, videtur antecellere hoc nomen, *peccatum habituale*: in hoc verò quod est significare turpitudinem & privationem nitore debiti subjecto, videtur quod hoc nomen, *macula*, excedit. Ratio hujus suppositionis evidens est: nam esse maculatum & immundum coram Deo (quod est effectus formalis macule) nihil aliud est, quàm esse peccatis coinquinatum, & esse Deo injuriosum & offensum; quod est effectus formalis peccati habitualis: ubi autem effectus formalis est idem, eadem debet esse forma vel quasi forma tribuens talem effectum. Unde Theologi his temporibus maculam peccati, & peccatum habituale, pro eodem indifferenter usurpant: apud antiquos verò complexum illud, *peccatum habituale*, non erat in usu (ideoque apud S. Thomam nusquam reperitur, nec Bergomenis in sua tabula aurea ejus mentionem facit) sed nomen peccati ad solum actuale vel originale restringebant, & quod nos peccatum habituale dicimus, illi non nisi peccati maculam appellabant.

Suppono ultimò, peccatum habituale aliud esse originale, quod per generationem transfunditur, & resultat in nobis ex peccato actuali Adami, quo Dei præceptum in paradiso terrestri violavit, de quo fusè egimus disputatione præcedenti: aliud personale, quod resultat ex peccato actuali à nobis commissio, & in nobis remanet, donec per contritionem & infusionem gratiæ auferatur: & de isto in præsentem disputamus, & inquirimus quid illud sit, sive in quo formaliter consistat?

Variè circa hoc opinantur Authores. Scotus in 4. dist. 14. qu. 1. asserit maculam peccati consistere in ordinatione passiva ad penam ut disconvenienti animæ, seu in relatione rationis resultantem in anima, propter culpam commissam; quam dicit appellari maculam, reatum, & of-

fenfam, diversa ratione: Nam quatenus respicit animam, & est illi disconveniens, dicitur macula; quatenus refertur ad pœnam, appellatur reatus seu obligatio pœnæ; quatenus verò provenit ex actione divinæ voluntatis ordinantis peccatorem ad pœnam, vocatur offensâ. Scotum sequuntur Gabriel, Major, Almainus, & alij Nominales, quamvis in modo explicandi talem doctrinam, non nihil dividantur.

Alij docent cum Vazque hic disp. 139. cap. 5. hominem transacto actu peccati non denominari habitualiter peccatorem ab aliquo sibi intrinseco, sed ab extrinseco, nempe à peccato actuali præterito, quod etsi physicè transferit, moraliter tamen perseverare censetur, donec per penitentiam retractetur, & per infusionem gratiæ tollatur: unde illi Authores maculam peccati, seu peccatum habituale, in sola denominatione extrinseca, proveniente à peccato præterito non retractato, consistere asseverant.

Alij verò illud ponunt in aliquo habitu, quo anima & voluntas manent conversæ habitualiter ad bonum commutabile sicut ad finem ultimum, & à Deo averse. Ita Lorca, Martinez, Nuño, & alij, qui docent peccatum originale consistere in conversione habituali ad creaturam: eodem enim modo, servatâ proportione, de peccato habituali personali philosophandum existimant.

Denique S. Thomas hic art. 1. & 2. & alibi passim, asserit maculam peccati non esse aliquid positivum, sed formaliter consistere in privatione nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum actuale. Unde sit

S. II.

Confutantur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur.

24. **D**ico primò, maculam peccati non esse ordinationem passivam ad pœnam peccato debitam.

Probaturs conclusio multipliciter. In primis enim priùs intelligitur in homine macula ex peccato relicta, quam deputatio ad pœnam; ideò enim quis deputatur ad pœnam, quia est culpabilis seu peccator, & peccati maculâ infectus: Ergo deputatio seu ordinatio passiva ad pœnam non est ipsa macula peccati, sed ipsam priùs saltem naturâ supponit. Unde D. Thomas in 2. dist. 42. in exposit. textus ait *quod macula est medium inter actum peccati & reatum, quasi effectus actus, & fundamentum reatus.*

Probaturs secundò: Etsi Deus statuisset nullam inferre pœnam peccato, adhuc esset anima post actum peccati maculata, immunda, & in statu peccati: Ergo macula propriè non est ordinatio ad pœnam.

Tertiò: Dammati in inferno novas maculas contrahunt ex peccatis quæ ibi continuè committunt; & tamen cum non sint ampliùs in statu demerendi, utpote in termino existentes, non ordinantur à Deo ad novam pœnam: Ergo idem quod priùs.

Quartò: Remissâ culpâ, & ablata maculâ, adhuc remanere potest ordinatio ad pœnam, quia in iustificatione non semper pœna omnino remittitur, sed mutatur æterna in temporalem, juxta illud Augustini: *Ne culpa putaretur parva, si cum ea finiretur pœna, prolixiorum esse voluit pœnam, quam culpam: temporaliter enim*

detinet pœna, quem jam reum ad damnationem non detinet culpa. Ergo macula peccati non consistit in ordinatione ad pœnam.

Denique macula apud omnes est de genere mali culpæ, cum sit ipsum habituale peccatum, atque adeò nequit ab aliquo Dei actu, sive per modum effectus, sive per modum denominationis provenire: ordinatio verò passiva peccatoris ad pœnam, procul dubio est de genere boni; nam bonum & iustum est peccatorem ad pœnam destinari, imò est effectus vel denominatio ipsius actus divini destinantis: igitur ratio maculæ consistere nequit in tali ordinatione.

Hæ rationes adeò convincentes sunt ad demonstrandum peccatum habituale non consistere in deputacione passiva ad pœnam, ut Scotistæ suum Magistrum interpretari conentur, & assentiant ipsum per ordinem seu deputacionem ad pœnam intellexisse pœnæ condignitatem, & in ea collocasse essentiam peccati habitualis. Verùm hæc interpretatio non juvat, nec sententiam Scoti probabiliorum reddit: Nam condignitas pœnæ est proprietas consequens culpam, sicut condignitas præmij consequitur bonitatem moralem actus meritorij: Ergo essentia peccati habitualis consistere nequit in reatu seu deputacione ad pœnam, accepta pro condignitate pœnæ.

Confirmatur: Non ideò aliquis est peccator, quia est dignus pœnâ, sed potius è contra dignus est pœnâ, quia est peccator: Ergo peccatum habituale non consistit in condignitate pœnæ.

Dico secundò, maculam peccati, seu peccatum habituale, non esse solam denominationem extrinsecam, desumptam à peccato actuali præterito.

Probaturs primò: Peccatum habituale originale est aliquid nobis intrinsecum, & distinctum à peccato actuali Adami, atque ab eo derivatum, ut contra Pighium, & Catharinum disputatione præcedenti ostendimus: Ergo similiter peccatum habituale personale erit aliquid nobis intrinsecum, distinctum à peccato actuali præterito, & non sola denominatio extrinseca ab illo petita. Consequentia patet: Tum quia peccatum habituale personale non minùs debet esse intrinsecum, nec minùs afficere physicè peccatorem adultum, quam peccatum habituale originale afficit parvulum: Tum etiam, quia si peccatum actuale Adami vim habet transfundendi in posteros aliquid habituale intrinsecum, quod verè & propriè peccatum sit, verèque & intrinsecè illos denominet peccatores, à fortiori relinquere debuit in Adamo aliquid habituale intrinsecum, per quod verè & propriè peccator diceretur: cumque eadem sit ratio de peccato actuali aliorum hominum, dicendum est ex eo aliquid intrinsecum derivari, quo peccatores denominantur, & quod macula peccati, seu peccatum habituale dicitur.

Probaturs secundò conclusio: Denominatio exprimens permanentiam & statum, seu modum essendi fixum & quietum, non potest sumi ab eo quod est transiens, & se habet per modum tendentiæ & motus; nam inter denominationem & formam denominantem debet esse proportio quantum ad modum essendi: Sed denominatio injusti & peccatoris dicit aliquid permanens, & fixum ac quietum; peccatum verò actuale est quid transiens, & dicit fluxum & tendentiam in aliud: Ergo denominatio peccatoris non sumitur

tur ab actu peccati præterito, sed ex aliquo ter-
mino intrinseco ab ipso in anima peccatoris re-
licto, & in ipsa habitualiter permanente, donec
per gratiam justificantem tollatur.

28. Confirmatur à simili: Ita se habet quoad præ-
sens denominatio peccatoris & iniusti ad for-
mam ex qua oritur, sicut opposita denominatio
iusti & sancti ad formam unde sumitur: Sed hæc
secunda denominatio, ex eo quod exprimit sta-
tum subjecti, & modum essendi in illo fixum &
permanentem, nequit desumi ab aliqua opera-
tione vel actu secundo, quantumvis optimo &
perfecto, sed solum à gratia justificante, quæ est
forma habitualis & permanens: Ergo neque illa
prima poterit ob eandem rationem desumi ab
actu pravo & peccaminoso, sed solum ab aliqua
ratione, quæ sit habitualis & permanens, qualis
est gratia privatio.

29. Confirmatur ampliùs: Ab habitu vel forma
permanente non potest sumi immediatè denomi-
natio exprimens tendentiam & motum, uti est
denominatio peccantis, vel denominatio meren-
tis: Ergo neque ab eo quod est tendentia & mo-
tus, sicut sunt peccatum actuale, & actus chari-
tatis, sumi poterunt denominationes exprimen-
tes permanentiam & statum, uti exprimunt de-
nominatio peccatoris, & denominatio iusti.

Dico tertio, maculam peccati, seu peccatum
habitualemente, non esse habitum inclinantem volun-
tatem ad bonum commutabile ut ad ultimum
finem.

30. Probatum primò, ex D. Thoma in 4. dist. 18.
qu. 1. art. 2. in sed contra, ubi sic discurre: *Ex
peccato non remanet positivè aliquid in anima,
nisi dispositio vel habitus, que consequuntur pec-
catum ex parte actus, ex quo aliquid ponit: Sed
macula non est dispositio ex actu causata, nec ha-
bitus; quod patet ex hoc quod dispositio & habitus
possunt sine gratia destrui per contrariam consue-
tudinem... macula autem sine gratia non aufer-
tur: Ergo macula non ponit aliquid positivè in
anima.* Addo quod per justificationem tollitur
omnino macula, & tamen non tolluntur omnino
pravæ dispositiones & habitus vitiosi: Ergo ma-
cula non est prava aliqua dispositio vel habitus.

31. Probatum secundò: Finis ultimus peccatoris
est bonum proprium & privatum ipsius, ut pate-
bit disputatione sequenti: At circa bonum pro-
prium & privatum nullus constituitur habitus,
cùm voluntas, utpote inclinatio totius suppositi,
sit circa tale bonum per se ipsam sufficienter
determinata, ut in tractatu de virtutibus osten-
sum est: Ergo macula peccati non potest consi-
stere in habitu inclinante voluntatem ad bonum
commutabile ut ad ultimum finem.

32. Probatum tertio: Habitus convertens volunta-
tem ad ultimum finem, debet illam sibi secun-
dum omnes inclinationes & affectus subjicere,
eamque adæquatè & totaliter tali fini subordi-
nare, cùm ratio ultimi finis sine tali subjectione
& subordinatione salvari nequeat: Sed nullus
habitus à voluntate productus potest id præsta-
re, cùm sit minoris & inferioris virtutis quàm
ipsa voluntas, sicut omnis effectus æquivocus
est inferior suæ causæ: Ergo macula peccati non
potest consistere in habitu à voluntate producto,
ipsam inclinante seu convertente ad creaturam
tanquam ad ultimum finem.

33. Confirmatur: Idcirco habitus charitatis po-
test convertere nostram voluntatem ad Deum
sicut ad finem ultimum, quia cùm non sit ejus

Tom. III.

effectus, neque virtute aut actibus ejus acquisi-
tus, sed participatio voluntatis divinæ, & à Deo
infusus, est omnino superior ipsa voluntate,
quam convertit, & hac ratione potest eam sibi,
& Deo ut ultimo fini adæquatè subjicere: Ergo
cùm habitui malo hæc superioritas respectu vo-
luntatis peccantis nullo ex capite possit accide-
re, non est quo pacto eam plenè sibi subjiciat, &
ad creaturam tanquam ad finem ultimum incli-
net & convertat.

Denique suadetur conclusio: Habitus non
generantur, nec destruantur, nisi per plures actus
repetitos, ut communiter docent Philosophi:
Sed macula peccati per unicum actum peccami-
nosum caulatur in anima, & per unicum chari-
tatis & contritionis actum deletur: Ergo non est
habitus.

Dico ultimò, maculam peccati mortalis, seu
peccatum habituale, quatenus est morale, esse
privationem nitoris gratiæ sanctificantis, cum
respectu ad actum peccati præcedentem, à quo
causatur. Ita expressè docet S. Thomas variis in
locis: Nam hic qu. 86. art. 1. ad 3. sic ait: *Ma-
cula non est aliquid positivè in anima, nec signi-
ficat privationem solam, sed significat privatio-
nem quandam nitoris anima in ordine ad suam
causam, que est peccatum: & idèò diversa pec-
cata diversas maculas inducunt. Et est simile de
umbra, que est privatio luminis ex objecto alicu-
jus corporis, & secundum diversitatem corpo-
rum objectorum diversificantur umbra.* Et in 4.
dist. 18. qu. 1. art. 2. *Ipsa macula (inquit) quan-
tùm in se est, nihil ponit de essentia sua nisi priva-
tionem gratiæ, sed ponitur causam obstaculum pec-
cati, quod obstat ad gratiæ receptionem, & propter
hoc etiam macula, tenebra dicitur.* Item qu. 3. de
potent. art. 6. ad 23. sic habet: *Dicendum quod
macula in anima non ponit naturam aliquam, sed
solum gratiæ privationem, tamen cum respectu ad
actum peccati præcedentem, qui hujus privationis
causa fuit, vel esse potuit.* Ex quibus locis non so-
lum habemus quòd macula nihil positivum di-
cat, sed etiam quòd sit privatio gratiæ cum con-
notatione ad suam causam, scilicet peccatum
actuale præcedens: si enim esset privatio sine
prædicto ordine, cùm omnia peccata conveniant
ex parte aversionis & privationis gratiæ, sequeretur
quòd omnium peccatorum esset una macula,
quod est absurdum: tot enim sunt maculæ,
quot peccata actualia quæ committuntur, ut
infra dicemus.

Potest etiam suaderi conclusio ratione: Primò
quia id quod primò & per se excluditur per justi-
ficationem, est macula peccati, seu peccatum ha-
bituale; cùm justificatio impij sit remissio pecca-
torum, ut ostendit D. Thomas infra qu. 113. art.
1. Sed quod primò & per se per justificationem
excluditur, est privatio gratiæ, cùm ejus infusio
sit terminus ad quem justificationis, ut Theologi
docent in tractatu de gratia, unde S. Doctor ibi-
dem art. 2. ait quod *non posset intelligi remissio
culpe, si non adesset infusio gratiæ*: Ergo macula
peccati, seu peccatum habituale, in privatione
nitoris gratiæ sanctificantis consistit.

Probatum secundò: Per illum homo constitui
debet peccator & iniustus habitualiter, ejus
oppositum constituit illum habitualiter sanctum
& justum; cùm denominationes oppositæ à for-
mis seu rationibus oppositis petendæ sint: Sed
gratia sanctificans immediatè constituit homi-
nem sanctum & justum habitualiter: Ergo ejus

M m m

privatio immediatè illum denominat & constituit peccatorem & injustum habitualiter; & per consequens in tali privatione ipsum peccatum habituale formaliter & immediatè consistit.

38. Tertiò: Eodem proportionali modo philosophari debemus de peccato habituali personali, sicut de originali: Sed peccatum habituale originale in privatione iustitiæ originalis, ut voluntaria voluntate capitis, formaliter consistit, ut disputatione præcedenti vidimus: Ergo etiam peccatum habituale personale consistet in privatione gratiæ sanctificantis, ut voluntaria voluntate propria ejus qui illam habet.

39. Confirmatur: Sicut privatio originalis iustitiæ habet quicquid requiritur ut sit formaliter peccatum habituale originale, ut ibidem ostendimus; ita & privationi gratiæ sanctificantis nihil deest ex his quæ requiruntur ut sit peccatum habituale personale; est enim habitualis & voluntaria aversio à Deo ut sine ultimo & supernaturali, sicut ipsa gratia sanctificans est unio & conversio habitualis ad Deum ut finem ultimum & supernaturalem: Ergo &c.

40. Denique probatur conclusio: Cum peccatum habituale non consistat in deputatione ad penam, nec in denominatione extrinseca, desumpta à peccato actuali præterito, nec in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile ut in ultimum finem, ut præcedentibus conclusionibus ostensum est, vix aliud restat per quod constituitur, quàm privatio gratiæ sanctificantis.

41. Adverte autem, me dixisse in conclusione, peccatum habituale, quatenus mortale est: quia si loquamur de peccato habituali secundum se, & abstrahendo à mortali, consistit in privatione conformitatis ad legem, seu rectitudinis rationis, talis enim privatio ex quocunque peccato in anima relinquitur; ex solo autem peccato mortali, privatio gratiæ sanctificantis causatur. Unde D. Thomas hic art. 1. utriusque privationis meminit, dum ait: *Anima hominis duplicem habet nitorem (quo privatur per peccatum) unum quidem ex refugentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium verò ex refugentia divini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ab bonè & doctè agendum.*

S. III.

Præcipua objectiones solvuntur.

42. **O**BJICES primò: D. Thomas infra quæst. 113. art. 1. docet justificationem impij non esse simplicem mutationem, sed motum à contrario in contrarium, atque aded à positivo in positivum: Ergo censet peccatum habituale, quod est terminus à quo justificationis, esse aliquid positivum, & non solam privationem gratiæ sanctificantis. Unde qu. 28. de verit. art. 6. dicit quod *culpa aliquid ponit, & non solam absentiam gratiæ.*

43. Respondeo primò, D. Thomam non intendere, terminum à quo justificationis esse propriè & rigorosè contrarium, ut contingit in aliis motibus strictè sumptis, puta calefactionis, aut dealbationis; sed largè & impropriè, ut dici solent contraria quælibet opposita, inter quæ cadit medium, sive utrumque sit positivum, sive unum positivum & alterum privativum.

44. Secundò responderi potest, concessio Antecedente, distinguendo Consequens: Ergo censet peccatum habituale esse quid positivum, secundum id quod importat in recto, nego: secundum illud quod dicit in obliquo & de connotato, concedo: nam sub hac ratione importat peccatum actuale præteritum, ex quo habituale ortum duxit; & rationem offensæ Deo illata per actum peccati, & non solam absentiam seu privationem gratiæ. Ex quo patet solutio ad aliud testimonium ex quæst. 28. de verit. desumptum.

Objicies secundò: Si quis offendat aliquem Regem, post actum offensæ nihil aliud remanet quàm reatus, seu deputatio ad penam: Ergo similiter dum quis offendit Deum, post actum offensæ nihil remanet in peccatore quàm reatus penæ æternæ; & ita macula peccati nihil aliud erit quàm reatus seu deputatio ad penam æternam.

Respondeo concessio Antecedente, negando Consequens, & paritatem. Ratio discriminis est, quia amicitia Regis nihil intrinsecum ponit in eo quem diligit, benè tamen amicitia Dei consistens in gratiæ & charitate: quare licet dum quis offendit Regem, & amicitiam ejus amittit, nihil intrinsecum perdat, benè tamen qui offendit Deum, amittit enim habitum gratiæ & charitatis; subindeque per talem offensam in eo causatur gratiæ privatio, quæ macula animæ dicitur, & sic in peccatore post actum peccati, præter reatum penæ æternæ, macula peccati remanet. Unde inter propositiones Michaëlis Baij, à Pio V. & Gregorio XIII. damnatas, hæc erat 36. *In peccato duo sunt, actus, & reatus: transiit autem actus, nihil remanet nisi reatus sive obligatio ad penam.*

Objicies tertio: Homo transacto actu peccati, non solum manet habitualiter aversus à Deo, sed etiam conversus habitualiter ad creaturam, seu ad bonum commutabile tanquam in ultimum finem: Sed hæc conversio fieri nequit nisi per habitum positivum moraliter malum: Ergo in peccatore, transacto actu peccati, remanet prava aliqua dispositio, seu habitus inclinans & convertens voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, in quo peccatum habituale consistit. Major est certa, nam homo semper habet aliquem finem ultimum, cui adhæret vel in actu vel in habitu: Ergo sicut existens in statu gratiæ, est habitualiter conversus in Deum ut in finem ultimum; ita existens in statu peccati mortalis, erit conversus ad creaturam, seu ad bonum commutabile, tanquam ad ultimum finem. Minor verò suadetur: nam talis conversio ex ipso nomine importat & exprimit quid positivum, sicut aversio privationem; ex eo autem quod est ad bonum commutabile tanquam ad finem ultimum, atque aded perverfa & peccaminosa, debet fieri per aliquid de genere mali; cumque sit conversio habitualis, oportet ut positivum per quod fit, habeat rationem mali habitus.

Confirmatur: In voluntate peccatoris nihil aliud excogitari potest pro constituenda tali conversione, nisi vel ipsa voluntatis natura, vel privatio habitus charitatis, per quem erat antea in Deum ut ultimum finem conversa, vel aliquis habitus vitiosus & pravus: Sed non constituitur per primum, natura enim voluntatis eadem est sub gratia, & sub peccato, & sub conversione tum ad Deum, tum ad commutabile bonum, & ita nequit per seipsam ullam ex his conversionibus constituere. Neque per secundum, quia conversio, ut dicebamus, ex ipso

nomine importat quid positivum, ac proinde per solam privationem nequit constitui: Ergo dicendum est tertium, videlicet constitui per habitum pravum & vitiosum.

49. Ad objectionem respondeo, concessa Majori, negando Minorem. Ad cuius probationem, concedo quidem conversionem peccatoris ad bonum commutabile esse quid positivum, & malam moraliter: sed nego inde sequi eam debere fieri per habitum pravum & vitiosum; quia (ut supra annotavimus) finis ultimus peccatoris est bonum proprium & privatum ipsius; ad rationem autem communem boni proprii voluntas per seipsam est sufficienter determinata, sicut qualibet alia potentia ad rationem communem sui objecti; & ita neque indiget habitu determinante seu inclinante erga tale bonum, neque est capax illius; ipsa quippe inclinatio essentialis præstat eminentius quicquid præstare possit habitus. Talis ergo conversio est ab inclinatione essentiali voluntatis (per quam ipsa est habitualiter conversa ad bonum proprium & privatum) non nudè & solitariè sumptâ, sed ut connotante privationem gratiæ & charitatis, per quam tale bonum redditur irreferibile ad Deum, subindeque habet rationem ultimi finis. Ex quo patet ad confirmationem: nam revera tam ipsa natura seu essentialis inclinatio voluntatis, quam privatio charitatis & gratiæ, concurrunt in conversione habituali peccatoris in suum ultimum finem, unaquæque suo modo; quia totum positivum quod in tali conversione reperitur, est ab ipsa inclinatione voluntatis in bonum proprium & privatum; perversio verò illius conversionis tota est ex privatione charitatis & gratiæ, impediende relationem ad bonum divinum, & cogente sistere in ipso bono proprio tanquam in ultimo fine.

50. Obijcies quartò: Peccatum actuale consistit in positiva tendentia ad objectum dissonum regulis morum, seu in actuali conversione ad bonum commutabile ut ad ultimum finem: Ergo peccatum habituale ex actuali relicto & causatum, in simili tendentia, seu conversione habituali debet consistere. Antecedens patet ex dictis in 3. disp. art. 1. Consequentia verò manifesta videtur ex paritate rationis.

51. Respondeo concessio Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: idè enim peccatum actuale in tali tendentia seu conversione actuali formaliter consistit, quia primum quod in illo intelligitur est positiva tendentia in objectum prohibitum; privatio verò gratiæ aut rectitudinis actui debita, consequenter tantum & secundariò ad illud se habet: primum autem quod intelligitur in peccatore, remanens transacto actu peccati, non est habitualis tendentia in objectum prohibitum, seu conversio habitualis ad bonum commutabile ut ad ultimum finem, sed privatio gratiæ & charitatis, ex qua (ut supra ostendimus) oritur tota perversitas quæ in habituali conversione ad bonum proprium & privatum reperitur.

52. Obijcies quintò: Si quis in puris naturalibus peccaret, contraheret maculam: At tunc non esset privatio gratiæ, sed sola negatio, cum in tali statu natura humana ad ordinem gratiæ non esset elevata: Ergo macula peccati, seu peccatum habituale, non consistit in privatione gratiæ.

53. Huic argumento in primis responderi potest, nullum esse inconveniens dicere, peccatum ha-

Tom. III.

bituale in statu naturæ puræ fore alterius essentialis & rationis quam modò est, ac proinde habiturum aliud constitutum, nempe privationem subjectionis seu conversionis habitualis in Deum ut ultimum finem naturalem.

Secundò dici potest, quòd sicut macula relicta ex secundo peccato mortali quod committitur, est privatio gratiæ, quia licet per accidens tale peccatum eam non destruat, eò quòd eam non inveniat in subjecto, per se tamen & ex natura sua est destructivum illius; ita similiter macula quam contraheret homo constitutus in puris naturalibus, si peccaret mortaliter, posset dici privatio gratiæ, quia illam excluderet, si in subjecto inveniret, & à Deo ut sine supernaturali averteret, si hominem ad talem finem ordinatum reperiret.

Objicies ultimò: Si macula peccati esset privatio gratiæ, sequerentur plura inconvenientia. Primum esset, quòd macula peccati, seu peccatum habituale, nullius esset determinatæ speciei in genere moris, cum privatio gratiæ secundum se ad nullam determinatam speciem moris pertineat. Secundum esset, quòd omnia peccata habitualia forent ejusdem rationis & speciei; privatio enim non aliter habet unitatem aut distinctionem, nisi juxta unitatem aut distinctionem formæ quæ privat: gratia autem sanctificans, non est, nec esse potest, nisi unitus speciei, ut dicitur in tractatu de gratia. Tertium esset, quòd qui commisit gravius peccatum, non haberet majorem seu deteriore maculam, quam qui commisit minus grave; quia qui commisit minus grave, æquè privatur gratiâ, ac qui graviore se obstrinxit. Denique, cum privatio gratiæ non sit nisi una in unoquoque peccatore, si peccatum habituale in ea consistat, unum tantum erit in quolibet peccatore, etsi plura & diversa peccata actualia commiserit.

Ut solvatur hoc argumentum, & clarè ostendatur illa inconvenientia non sequi ex nostra sententia, duo breviter præmittenda sunt. Primum est, quòd privatio gratiæ duplicem dicit respectum, nempe ad gratiam quæ privat, & ad actum peccaminosum à quo causatur. Secundum est, quòd talis privatio non constituit peccatum habituale, quatenus præcisè dicit ordinem ad formam quæ privat, sed quatenus addit respectum ad illum actum qui fuit ejus causa, ut expressè docet S. Thomas locis infra referendis. Ex his clarè patebit prædicta inconvenientia non sequi ex nostra sententia. Unde

Ad primum negatur sequela: Licet enim privatio gratiæ, secundum se considerata, ad nullam determinatam speciem moris pertineat, si tamen consideretur in ordine ad suam causam, sic reductivè pertinet ad speciem, ad quam spectat peccatum actuale à quo causatur, furti videlicet, mœchiæ, aut gulæ, &c.

Ad secundum nego pariter sequelam: quia etsi privatio gratiæ materialiter, & quasi in esse rei, unius tantum sit speciei, formaliter tamen & in esse rationis constitutivæ peccati habitualis, multiplicatur, & distinguitur specie, juxta diversitatem specificam peccatorum actualium ex quibus resultat, ut docet S. Thomas hic art. 1. ad 5. his verbis: *Dicendum quod macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam vitiorum anima in ordine ad suam causam, quæ est peccatum (scilicet actuale) & idè dicitur*

M m m ij

54.

55.

Disp. 2.
art. 4.
§. 3.
corol. 3.

56.

57.

58.

versa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, qua est privatio luminis ex obiecto alicujus corporis, & secundum diversitatem corporum obiectorum diversificantur umbra. Ex quo liquet tertium inconueniens non sequi ex nostra sententia: tantò enim macula peccati, ac privatio gratiæ, censetur deterior, quantò peccatum à quo caufatur, grauius est, & magis contrarium charitati.

59. Ad ultimum etiam patet solutio, cum enim peccatum habituale sit privatio gratiæ, ut dicit respectum ad actum à quo caufatur, tot sunt peccata habitualia in homine, quot sunt peccata actualia mortalia, quamvis omnia eandem gratiam auferant, ut docet D. Thomas in 2. dist. 32. B qu. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Cum omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quòd gratiam tollunt, non tamen omnium est una macula, sed diuersa, secundum quòd defectus gratiæ ad diuersas causas refertur: unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proueniens, est macula illius peccati, & sic de aliis.* Et in 4. dist. 18. qu. 1. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. *Quamuis (inquit) quantum ad ipsam privationem gratiæ non differant macule peccatorum, differunt tamen quantum ad causam ex qua macula consequitur, & secundum hoc etiam quodlibet peccatum unam maculam addit, in quantum novum obstaculum gratiæ ponit.*

60. Ad complementum hujus quæstionis, quæres in quo consistat macula peccati venialis?

Respondeo illam consistere in privatione feruoris charitatis, seu in diminutione charitatis, quoad habilitatem & expeditionem ad eliciendos suos actus, & imperandum aliis virtutibus. Ita colligitur ex D. Thoma in 4. dist. 16. qu. 2. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. ubi distinguens inter maculam culpæ mortalis & venialis, sic ait: *Dicendum quòd macula potest esse dupliciter: uno modo per privationem pulchritudinis, & sic in veniali non manet aliqua macula, quia non tollit gratiam, qua est anima decor: alio modo per hoc quòd pulchritudo qua est gratia, impeditur ne exterius appareat, sicut per pulverem pulchritudo faciei fedatur: & talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratiæ, ne in actibus exterius ostendatur.* Ex quo habetur, maculam peccati venialis non esse maculam simpliciter, sed tantum secundum quid: quia non fedat animam simpliciter, neque tollit formam per quam inest ei pulchritudo, scilicet gratiam & charitatem, sed tantum obnubilat & quasi tegit, ut minus reliceat & splendescat in actibus; habetque se ad animam existentem in gratia, sicut ad faciem venustam pulvis, quo nonnihil sordescit, nec tamen ejus pulchritudo destruitur. Quo sensu dixit S. Leo Papa: *Dum per varias actiones vite hujus sollicitudo distenditur, necesse est de mundo pulvere etiam religiosa corda sordescere.*

Serm. 4.
Qua-
drages.

ARTICVLVS IV.

*Verum peccatum non solum maculam,
sed etiam reatum pœnæ inducat, &
in quo ille consistat?*

61. Dico primò, peccatum non solum maculam caufare in anima, sed etiam reatum pœnæ inducere. Conclusio est certa de fide: ex

variis enim Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo Matth. 5. *Qui dixerit fratri, suo fratre, reus erit gehennæ ignis.* Ratio etiam illam suadet: Nam reatus pœnæ sic se habet in peccatis, ut dignitas præmij in bonis operibus: Sed naturali lumine constat, honestam operationem dignam esse præmio: Ergo & peccatum supplicio. Præterea ut discurret D. Thomas hic qu. 87. art. 6. Recta ratio postulat, ut quando ab aliquò ordo seu æqualitas justitiæ violata est, ab ipso reintegretur & restauretur: Sed qui peccat, transgreditur ordinem & æqualitatem divinæ justitiæ, plus voluntati suæ indulgendo quam debeat: Ergo oportet ut hunc ordinem & æqualitatem restauret, & divinæ justitiæ satisfaciatur per æqualitatem pœnæ, juxta illud Apocal. 18. *Quantum se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum,* sicque peccatum debitum pœnæ, seu reatum inducit.

Dico secundò, peccatorem per peccatum triplicem reatum pœnæ incurrere, juxta triplicem legem, in quam offendit. Primus nascitur, ex eo quòd contra ordinem rectæ rationis nobis à natura insitum & præscriptum agat: secundus, ex eo quòd agat contra legem humanam: tertius, quòd contra divinam. Primus, seu prima pœna, est remorsus conscientiæ, aut, ut loquuntur Theologi, synderesis, que nobis à natura impressa est, & nunquam in ea extinguitur; unde Seneca: *Conscientiæ est frantum ante peccatum, & flagellum post peccatum.* Cui etiam consonat illud Augustini: *In teipso est flagellum tuum, sic vindicatur in rebellem aduersus Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui noluit pacem habere cum Deo.* Secunda pœna est temporalis, que ab humano iudice in hac vita infligitur. Tertia denique est æterna, cuius Deus est auctor, cum ignem inferni, quo in æternum cruciantur peccatores, creaverit. Ita discurret S. Doctor art. 1. ejusdem qu. 87.

Dico tertio, reatum non esse ordinationem ad pœnam, sed obligationem seu condignitatem ad pœnam sustinendam.

Probat: Sicut honesta operatio prius est digna præmio, quam ad præmium ordinetur (ideò enim ad præmium ordinatur, quia est præmio proportionata, & eò digna) ita operatio mala, priusquam ordinetur ad supplicium, est digna pœnâ; imò ad illud non ordinatur, nisi quia est digna pœnâ, sicque reatum inducit: Ergo reatus non in ordinatione, seu deputatione ad pœnam, sed in obligatione, seu condignitate ad illam sustinendam formaliter consistit.

Confirmatur: Etsi Deus hominem, qui mortaliter delinquit, non destinaret ad pœnam (ut de lege absoluta potest) nihilominus haberet condignitatem & demeritum respectu illius; quia condignitas ad pœnam oritur ex ipsa culpa veluti ejus proprietas: Ergo in condignitate pœnæ, non verò in ordinatione seu deputatione ad illam, reatus pœnæ consistit.

Confirmatur amplius: Ordinatio ad pœnam est justa & bona, subindeque à Deo; reatus verò pœnæ est quid malum, & à Deo non est; non enim Deus facit hominem reum, aut pœnâ dignum: Ergo reatus non est ordinatio ad pœnam, sed condignitas seu demeritum illius.

In hoc conveniunt ferè omnes Theologi contra Scotum, qui, ut vidimus articulo præcedenti, tam maculam quam reatum constituit in ordinatione ad pœnam, quam dicit posse considerari ut disconuenientem animæ, & sic esse ejus ma-

culam; vel ut destinationem ad pœnam, & sic esse eius reatum. Sed non constat apud illos quid sit huiusmodi reatus seu condignitas pœnæ: aliqui enim existimant esse respectum realem: alii dicunt esse relationem rationis, quam intelligimus resutare & fundari in macula in ordine ad pœnam: alii denique asserunt esse aliquid absolutum, à peccato habituali distinctum. Nihilominus

67. Dico quartò: Reatus pœnæ neque est relatio realis, vel rationis, aut aliquid realiter à peccato habituali distinctum; neque etiam ipsum peccatum habituale secundum suum conceptum primarium; sed est quidam conceptus ejus secundarius, virtualiter distinctus & consecutus; sicut in substantia creata ratio nature est conceptus virtualiter distinctus, & consecutus ad rationem essentia, quæ est conceptus rei primarius. Ita docent Salmanticenses hic disp. 17. dubio 1. conclus. 3. & probant discurrendo per singulas partes.

In primis ergo quòd talis reatus seu condignitas pœnæ non sit relatio realis, patet: Tum quia reatus fundatur in peccato habituali; peccatum autem habituale, cum sit aliquid privativum, ut articulo præcedenti ostendimus, nequit fundare relationem positivam & realem: Tum etiam quia relatio realis petit terminum realiter existentem; terminus verò prædictæ relationis qui deberet esse pœna, sæpè non existit: Ergo reatus pœnæ non potest esse relatio realis ad ipsam.

68. Quod autem non possit esse solus respectus rationis, facile suaderi potest contra aliquos ex nostris Thomistis, hac ratione. Denominatio realis debet provenire à forma reali, repugnat enim quod ens solius rationis talem denominationem tribuat: Sed denominatio reatus, est denominatio realis; realiter enim peccator est reus pœnæ, & dignus ut puniatur, in quo reatus consistit: Ergo forma vel ratio à quo sumitur, debet esse realis.

69. Confirmatur: Relationes rationis non existunt ante operationem intellectus: Sed antecedenter ad quamlibet operationem nostri intellectus peccator est dignus pœnâ, & habet condignitatem ad illam: Ergo talis condignitas non est relatio rationis.

70. Respondent Curiel, & alii, esse duplex genus relationum rationis: quædam enim sunt per intellectum adinventæ & attributæ rebus, ut relatio generis, speciei, & similes; & istæ non dominant realiter, nec conveniunt rebus ante operationem intellectus: alia verò sunt, quæ non ex adinventionem intellectus, sed ex quadam necessitate consequuntur in rebus quas intelligimus; quo pacto se habent relatio Creatoris, & relatio Domini in Deo erga creaturas, relatio æqualitatis inter Divinas Personas, & alia huiusmodi; & istæ conveniunt rebus, & dominant illas antecedenter ad quamlibet operationem nostri intellectus: unde quia relatio rationis, in qua reatus pœnæ consistit, est huius secundi generis, potest tribuere denominationem realem, & convenire peccatori ante omnem operationem nostri intellectus.

71. Sed hanc solutionem & doctrinam rectè impugnant Salmanticenses loco citato: nam vel sermo est de relatione rationis secundum suum esse formale, vel de fundamento talis relationis? Si hoc secundum, vera est prædicta doctrina, quia fundamentum relationis rationis non est

A ipsa relatio, neque ens rationis, sed aliqua relatio realis in peccato habituali reperta. Si autem sermo sit de prædicta relatione pro formali, quo pacto est formaliter ens rationis, falsò dicitur talem relationem, quantumvis necessariò ad modum intelligendi consequatur, non dependere ab operatione intellectus, aut convenire rebus à parte rei, aut tribuere denominationem realem: est enim manifesta implicantiæ, quòd ens solius rationis, cujuscumque generis sit, à parte rei existat, aut à parte rei conveniat subiecto, vel illud denominet, aliàs tale ens rationis in nullo distingueretur ab ente reali.

B Ex quibus manet etiam probatum aliud quod diximus, videlicet reatum pœnæ non esse aliquid realiter distinctum à peccato habituali: nam præter relationem realem aut rationis, nihil apparet quod possit ab illo realiter distingui.

72. Quod autem virtualiter ab illo distinguatur tanquam conceptus ejus secundarius (quæ est última pars conclusionis) patet: Tum quia ratio primaria peccati habitualis sumitur per ordinem ad gratiam quæ privat, & ad peccatum actuale à quo causatur, ut articulo præcedenti declaravimus; e contra verò reatus sumitur immediatè per ordinem ad pœnam sine qua non potest intelligi: Tum etiam quia condignitas pœnæ supponit peccatum habituale seu maculam; prius enim concipimus aliquem habere maculam peccati, quam intelligamus esse pœnâ æternâ dignum. Unde de peccato habituali, sicut de gratia habituali, proportione servatâ, philosophandum est: quemadmodum enim primarium gratia habitualis munus est sanctificare hominem, & reddere illum participem divinae nature; secundarium verò est facere illum dignum vitâ æternâ: ita peccatum habituale duo habet munia inadequata, quorum primum est maculare hominem, & reddere illum imundum & odibilem Deo; secundum autem est facere illum condignum pœnâ æternâ, & in isto reatus pœnæ formaliter consistit.

D Ex quo intelliges aliqua Scripturæ testimonia in quibus peccatum, reatus appellatur, ut Exodi 32. Percussit Dominus populum pro reatu vituli: Et Deuteron. 21. Auferrur ab eis reatus sanguinis. Hæc enim verificantur de peccato habituali, quantum ad munus ejus secundarium, quod est facere hominem condignum pœnâ æternâ: aut per methonymiam causa nomine effectus appellatur. Vel ut ait D. Thomas in 2. dist. 42. qu. 1. art. 2. Quia obligatio pœnæ quodammodo est media inter culpam & pœnam, ideò nomen mediæ transmittitur ad extremum, ut interdum ipsa culpa, vel etiam pœnâ, reatus dicatur.

74. Pro majori hujus difficultatis elucidatione, duo breviter hic observanda sunt. Primum est, quòd sicut licet privationes, negationes, & denominationes extrinsecæ conveniant rebus à parte rei, & ante omnem intellectus operationem aut fictionem, adeòque non sint entia rationis, sed ad genus entis realis reducuntur; quia tamen nullam ponunt entitatem in subiectis quibus attribuuntur, & intellectus noster nihil concipere valet nisi ad modum entis, ideò cogitur, quoties circa illas versatur, efformare aliquod ens rationis, sub quo eas apprehendat: ita pariter et si reatus seu condignitas ad pœnam peccato conveniat à parte rei, & ante omnem mentis operationem, quia tamen nequit aliter à nobis concipi, quam sub respectu & habitu

dine ad pœnam, hinc est quod quotiescumque illam apprehendimus, relationem rationis effingimus: & hac fortè de causa aliqui ex nostris Thomistis docent talem reatum consistere in respectu rationis ad pœnam.

75. Secunda est, quod quando in hac ultima assertionem diximus, reatum pœnæ non distingui realiter à culpa, hoc de reatu pœnæ æternæ, qui à culpa mortali separari nequit, intelligendum est: si enim loquamur de reatu pœnæ temporalis; cum iste à culpa mortali separari possit, & illà per infusionem gratiæ ablatà, remanere, quousque vel per pœnitentiam in hac vita, vel per purgatorii ignem in futura, fiat integra satisfactio: manifestum est ipsum à culpa habituali realiter distingui: Sed peccatum secundum se consideratum, seu quatenus habet annexam malitiam & deformitatem, est voluntarium, saltem per accidens & interpretativè; licet enim peccatores peccando nolent hanc deformitatem incurrere, consideratis tamen omnibus circumstantiis, eam hinc & nunc interpretativè volunt & amant, si non per se & immediate, saltem mediatè, & in aliquo bono utili aut delectabili, à lege aut à ratione prohibito, quod expressè volunt: Ergo peccatum secundum se, & quantum ad suam malitiam & deordinationem, non potest habere rationem pœnæ.

Si autem quæras à quo, sublatà per infusionem gratiæ culpâ habituali, homo denominetur reus pœnæ temporalis? Respondeo illum reum & obligatum ad talem pœnam denominari à jure quod habet divina justitia ut obliget ad talem pœnam, quandiu ea non est totaliter soluta aut condonata. Idem cum proportionem dicendum de reatu peccati venialis, supposito quod ex illo nulla relinquatur macula habitualis in anima, quæ talem reatum fundare possit, ut aliqui existimant: si autem aliqua macula ex eo in anima relinquatur (ut alii probabilius sentiunt, sicut patet ex dictis in fine articuli præcedentis) ipsa, ut connotans munus & effectum secundarium, habebit rationem reatus; ut de macula peccati mortalis respectu reatus pœnæ æternæ dictum est. Ex quo facile solves quædam argumenta, quæ contra hanc ultimam assertionem fieri possent.

ARTICVLVS V.

An peccatum secundum se, seu secundum malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit?

76. CERTUM & indubitatum est apud Theologos, peccatum posse habere rationem pœnæ secundum aliquid, quod antecedenter, vel concomitanter, vel consequenter se habet ad illud. Ex antecedentibus enim rationem pœnæ habent permissio ipsius peccati, & subtractio gratiæ & auxiliorum quibus vitandum erat: ex concomitantibus afflictio, molestia, lassitudo, & similia dispendia & incommoda, quæ sæpè illi admiscuntur: denique ex consequentibus, damna & detrimentum in vita, honore, valetudine, divitiis, &c. quæ ex illo frequenter sequuntur. Unde solum difficultas & controversia est, an peccatum secundum se, seu secundum suam deordinationem & malitiam intrinsecam, rationem pœnæ habere possit?

77. Affirmant D. Bonaventura in 2. dist. 36. art. 1. qu. 1. Scotus ibidem dist. 37. qu. unicâ, & ex Recentioribus Suarez hinc disp. 7. sect. 2. Valentia, & alii. Negant verò Discipuli D. Thomæ, Durandus, Curiel, & plures alii, cum quibus

Dico breviter, peccatum, quantum ad suam malitiam & deordinationem, non posse habere rationem pœnæ.

78. Probatur primò ex D. Thoma hinc quæst. 87. art. 2. ubi sic discurre: *Peccatum per se conside-*

ratur secundum quod egreditur à voluntate; sic enim habet rationem culpa: de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem: unde manifestum est, quod peccatum per se loquendo nullo modo potest esse pœna peccati. Simili discursu utitur in 2. dist. 36. qu. 1. art. 3. Contingit (inquit) idem esse culpam & pœnam, non tamen secundum eandem rationem, quia omnis pœna, in quantum pœna est, voluntati contraria invenitur: omnis autem culpa voluntarii rationem habet. Quibus verbis S. Doctor rationem fundamentalem nostræ assertionis expressit: Nam de ratione pœnæ est quod sit quid malum & disconveniens patienti, subindeque repugnans ejus voluntati, quæ est inclinatio ad bonum proprii suppositi: Sed peccatum secundum se consideratum, seu quatenus habet annexam malitiam & deformitatem, est voluntarium, saltem per accidens & interpretativè; licet enim peccatores peccando nolent hanc deformitatem incurrere, consideratis tamen omnibus circumstantiis, eam hinc & nunc interpretativè volunt & amant, si non per se & immediate, saltem mediatè, & in aliquo bono utili aut delectabili, à lege aut à ratione prohibito, quod expressè volunt: Ergo peccatum secundum se, & quantum ad suam malitiam & deordinationem, non potest habere rationem pœnæ.

Dices: Mortificationes & afflictiones sponte susceptæ, non repugnant inclinationi voluntatis, & tamen habent rationem pœnæ: Ergo non est de conceptu & ratione pœnæ quod repugnet voluntati.

Sed contra: Licet tales mortificationes & afflictiones non repugnent voluntati actuali, sed sponte ab ea acceptentur, repugnant tamen inclinationi, quæ omnis voluntas in proprium bonum propendet; quod sufficit ad rationem pœnæ, ut docet D. Thomas qu. 1. de malo art. 4. Peccatum verò, licet repugnet inclinationi morali quam voluntas habet ad bonum honestum, non tamen inclinationi physicæ & essentiali, quæ propendet in bonum proprii suppositi; quia in peccato reperiri potest bonitas aliqua utilis aut delectabilis, quæ parti sensitivæ, totique supposito sit conveniens.

Probatur secundò conclusio: De ratione pœnæ est ut sit reparativa culpæ, seu boni honesti destructi per illam: Sed peccatum secundum suam malitiam nullo modo reparat tale bonum, sed potius illud destruit: Ergo quantum ad illam nequit habere rationem pœnæ. Major patet: Pœna enim ex sua propria ratione, & ex justitiæ lege, ordinatur ad reparandam culpam, & ejus deordinationem reintegrandam; quia lex justitiæ postulat, ut quoties ordo justitiæ & rationis ab aliquo fuerit perversus, periculo seu impensis illius, adeoque per pœnam ab eo solutam, restitatur. Minor verò suadetur: Malitia moralis ex se tendit ad destructionem boni honesti, & ad invertendum ordinem rationis, constitutum talis boni, imò quælibet talis malitia addit novam inversionem & destructionem hujus ordinis: Ergo non potest esse illius reparativa.

Tertiò probatur conclusio: Quælibet pœna justa est, & à Deo tanquam ab authore profiscitur, ex Dionysio 3. de divin. nomin. Sed deformitas & deordinatio peccati est mala, & à Deo non procedit, sed à voluntate creata deficiente, & difformiter ad regulas morum ope-

rante: Ergo non potest habere rationem pœnæ.

82. Dices primò, deformitatem peccati esse quidem malam in se, sed tamen ut per ordinationem iustitiæ refertur ad puniendum ipsum peccatorem, eumque ad ordinem reducendum, esse bonam, & sic habere rationem pœnæ inflictæ à Deo.

Contra: Quod per se, & ex natura sua malum est, non potest ex bono fine honestari, ut patet in mendacio, furto, adulterio, & aliis actibus intrinsecè & ex sua natura malis: Sed deformitas peccati, cum sit vel importet priuationem rectitudinis debitæ, naturâ suâ mala est, ut per se patet: Ergo ex ordinatione divinæ iustitiæ, eam referentis ad punitionem peccatoris, nequit esse bona.

83. Dices secundò, non requiri ad rationem pœnæ, quod sit à Deo positivè tanquam ab influente in illam, sed sufficere quod sit ab illo permissivè, tanquam à non impediente.

Sed contra: Si hoc sufficeret, nullum esset discrimen inter culpam & pœnam, & Deus tam culpæ quam pœnæ author dici posset, cum respectu culpæ se habeat permissivè: Debemus ergo ultra permissionem, seu non impediendum, tribuere Deo alium modum concurrendi ad pœnam.

84. Dices tertio cum Scoto: Licet Deus non possit positivè causare peccatum ut est actio, seu quatenus egreditur effectivè à voluntate, bene tamen in quantum est passio, & recipitur in ipsa voluntate; unde quamvis priori modo non possit esse pœna, bene tamen posteriori, nam ut sic potest esse bonum: sicut passio Christi, ut recepta in ipso, erat bona, & à Deo intenta, ut pœna & satisfactio pro peccatis nostris; licet in quantum erat actio Judæorum, esset pessima, & contra divinam voluntatem.

85. Contra primò: In actibus immanentibus, qui non identificant sibi motum propriè dictum, proindeque non sunt de prædicamento actionis, sed potius de prædicamento qualitatibus, non datur passio prædicamentalis, quæ sit aliquid ab actione distinctum, sed ipsamet qualitas, quæ prout egreditur à potentia dicitur actio, ut recipitur in illa, & informat eam, habet modum passionis: Atqui peccatum formaliter sumptum est actio immanens, cum sit actus voluntatis: Ergo in eo locum non habet prædicta distinctio.

86. Deinde, Non minùs repugnat Deo causare effectivè malitiam ut informantem subiectum, & habentem modum passionis, quam ut est actio egrediens à principio, cum causare effectivè malitiam ut informantem subiectum, nihil aliud sit quam causare efficienter effectum formalem ipsius malitiæ, qui consistit in tali informatione, seu facere quod malitia tribuat subiecto talem effectum, reddatque illud malum, turpe, & peccaminosum: Ergo non minùs repugnat peccato, ut est passio, habere rationem pœnæ, quam in quantum est actio egrediens à principio.

Nec valet exemplum de passione Christi, & peccato Judæorum, quia talis passio recepta in Christo, quamvis fuerit effectus illius peccati, non tamen fuit ipsum peccatum, aut ejus malitia, etiam prout ista consideratur per modum passionis, sed aliquid omnino diversum, & in subiecto distincto existens; passio quippe erat in Christi corpore, peccatum verò & malitia in Judæorum voluntate; unde non mirum quòd

A talis passio fuerit volita à Deo, sicut plura alia quæ sunt peccati effectus. Secus autem passio, de qua in præsentia loquimur, quæ nullo modo est aliud ab actione & malitia peccati, & ab ejus effectu formali.

Ex dictis in prima probatione conclusionis inferes, entitatem quæ subest malitiæ peccati, & se habet ut quid materiale respectu illius, non posse habere rationem pœnæ: nam ratio voluntarii prius & magis entitati convenit quam ipsi malitiæ; cum illa per se & directè volita sit, ista verò per accidens tantum & indirectè: Ergo si de ratione pœnæ sit esse involuntariam, seu voluntati repugnantem, manifestum est, entitatem physicam actus peccaminosi non posse habere rationem pœnæ.

87. Objiciunt in primis Adversarii aliqua Scripturæ & SS. Patrum testimonia, quæ videntur militare contra nostram sententiam. Apostolus enim ad Roman. 1. de aliquibus peccatoribus, qui graviter deliquerant, dicit quod Deus propter illa peccata, *tradidit illos in desideria cordis eorum, in immunditiam &c.* Et inferius idem repetit, subdens: *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominie.* Item Psal. 68. dicitur: *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum.* Id est, permittit ut peccatores propter suam iniquitatem in alteram incidant: Ergo ex Scriptura unum peccatum potest esse pœna alterius. Unde Magister Sententiarum in 2. dist. 36. testimoniis Scripturæ & SS. Patrum ostendit crimina criminibus sæpè à Deo vindicari, & posteriora peccata esse pœnas priorum. Imò aliqui SS. Patres docent peccatum esse pœnam sui ipsius: Augustinus enim 2. Confess. cap. 12. ait: *Fuisti Domine, & sic est, ut pœna sua sit sibi omnis inordinatus animus.* Et in Psal. 75. *In teipso (inquit) est flagellum tuum, sic vindicatur in rebellem adversus Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui pacem noluit habere cum Deo.* Cui consonat illud Senecæ in Epistolis: *Maxima pœna peccantium est peccasse, & scelus in scelere supplicium est.* Et istud: *Nulla avaritia sine pœna est, quamvis sit satis ipsa pœnarum.*

88. Respondeo hæc & similia testimonia intelligenda esse de peccatis, non quoad malitiam, neque etiam quoad entitatem actus voluntatis, sed solum quantum ad alia quæ antecedunt, concomitantur, vel consequuntur: sufficit enim ad verificandas similes locutiones, quod aliquid peccati, sive antecedens, sive concomitans, sive consequens, habeat rationem pœnæ, & ordinetur à Deo ad malitiæ punitionem.

89. Objiciunt secundò: In peccato semper reperitur aliqua deformitas seu macula, quam voluntas nollet ullo modo recipere; quæ libet enim creatura, quantum in se est, vult non deformari & inquinari: Sed quod voluntas invita & renitens patitur, habet rationem pœnæ: Ergo peccatum ratione hujus deformitatis pœna est sui ipsius.

90. Respondeo deformitatem illam esse voluntariam per accidens & interpretativè: quod sufficit ut non habeat rationem pœnæ, sed culpæ; cum ad pœnam necessariò requiratur ut ea sit prorsus involuntaria, & renitenti voluntati inferatur, ut ex supra dictis patet.

91. Objicies tertio: Peccatum habituale, sive originale, sive personale, habet simul rationem culpæ & pœnæ: Ergo & peccatum actuale. Antecedens quoad utramque partem supra à nobis

ostensum est. Consequentia verò liquet à paritate rationis: Nam sicut peccatum habituale consistit in privatione gratiæ sanctificantis, ita & peccatum actuale in privatione rectitudinis debiti actui: Sed nulla est ratio cur privatio rectitudinis non habeat simul rationem culpæ & pœnæ, secundum diversas formalitates, sicut habet privatio gratiæ: Ergo &c.

93. Respondeo concessio Antecedente, negando consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est, inter privationem rectitudinis, & privationem gratiæ notabile esse discrimen: privatio enim rectitudinis solum afficit actum, tollens ab eo debitam commensurationem cum lege, & ita solum est mala respectu ipsius actûs; quod genus mali pertinet ad culpam, & non ad pœnam: privatio verò gratiæ afficit suppositum etiam in ordine ad seipsum, & tollit ab eo formam perfectam in ordine ad se, estque proinde malum etiam ipsius suppositi, quod genus mali pertinet ad pœnam.

94. Hæc solutio & doctrina explicari & illustrari potest ex dictis disp. præcedenti art. 5. §. 7. ubi cum Salmanticensibus, in gratia sanctificante duo munia distinximus, unum subjiciendi hominem Deo, ut sit totus ipseus, & ab eo possideatur; aliud trahendi Deum ad hominem, mediâ participatione divinæ naturæ, ut homo per talem participationem in seipso perficiatur: ex quibus illud prius pertinet ad bonum Dei; & hoc posterius ad bonum hominis, ut ibidem explicuimus. Unde quia privatio gratiæ hæc duo munia aufert, consequenter duo mala includit, nempe & malum Dei, prout tollit subjectionem ipsi debitam, & hoc modo habet rationem culpæ; & malum hominis, quatenus ab eo aufert formam, illum in ordine ad seipsum perfectam; & hoc pacto habet rationem pœnæ. Hæc autem distinctio non habet locum in privatione rectitudinis, quæ est malitia actualis: quia talis rectitudo solum est perfectio actûs in ordine ad legem, non verò est forma perfecti suppositum in ordine ad se; ac proinde non potest esse malum pœnæ secundum aliquid sui, sed tota debet spectare ad malum culpæ.

ARTICVLVS VI.

Utrum peccatum mortale per se & ex malitia sua intrinseca reatum pœnæ æternæ inducat?

95. SUPPONIMVS ut certum de fide, pœnas damnatorum fore æternas, nullumque finem habituras, saltem de lege communi; atque adeo omne peccatum mortale, quod in hac vita per baptismum aut pœnitentiam non dimittitur, pœnâ æternâ in futura esse plectendum. Hæc suppositio est contra Origenem, qui lib. 1. Periarchon cap. 6. asseruit pœnas damnatorum non esse in æternum duraturas, sed per Dei misericordiam tandem aliquando finiendas. Et quamvis nonnulli eum ab hoc errore vindicent, ita tamen eum sensisse testantur Hieronymus in 1. & 2. cap. Epistolæ ad Ephes. & Augustinus 1. de hæresib. cap. 43. ubi ait: *Misericordiosum fuisse Origenem quàm deceret, & tantò errasse deformius, quanto sensit hac in re (id est, in pœna damnatorum) clementius. Et lib. 21. de civit. Dei cap. 17. Hac in re misericordior profectò fuit*

A *Origenes, qui & ipsum Diabolum atque Angelos ejus post graviora pro meritis atque diuturniora supplicia, ex illis cruciatibus eruentes, atque sanctis Angelis sociandos credidit. Sed illum & propter hoc, & propter alia nonnulla, & maxime propter alternantes sine cessatione beatitudines ac miseras, non immerito reprobavit Ecclesia. Epiphanius etiam in Epistola ad Joannem Constantinopol. Episcopum hæc de Origene scribit: Quando complemus orationem, secundum ritum mysteriorum, pro omnibus, & pro te quoque dicimus: Custodi illum qui prædicat veritatem, ne Origenis erroribus in pravum sensum adducatur. Illud enim (doleam an rideam nescio) doctor egregius Origenes audeat docere, & asserere nihil, diabolum id rursus futurum esse quod fuerat, & ad eandem rediturum dignitatem, & consensurum regna celorum; sicque gehenna pœnarum æternam negat durationem. Quod ex anilibus & fictitijs Platonis commentis (quem Tertullianus Omnium hæreticorum condimentarium appellat) deprompsisse videtur.*

Hic error varijs Scripturæ testimonijs refelli potest. Præcipuum est illud quod habetur Isaia 66. ubi Propheta loquens de damnatis, ait: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non exinguetur.* Quo testimonio utitur Christus Marci 9. ad perpetuitatem pœnæ damnatorum declarandam, ait enim: *Bonum est tibi debile introire ad vitam, quàm duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem; ubi vermis eorum non morietur, & ignis non exinguetur.* Nec valet quod dicebat Origenes, ignem quidem inferni fore æternum, sed non combustionem aut cruciatum damnatorum per ipsum. Nam ut observat Augustinus lib. de fide & operib. cap. 15. Christus hanc responsum prævidens, ut eam excluderet, dixit Matth. 25. *Ibunt hi (nempe damnati) in supplicium æternum; vel ut legit idem S. Doctor, in combustionem æternam.* Quibus verbis aperte declarat non tantum ignem inferni fore æternum, sed etiam combustionem seu cruciatum damnatorum: unde Apostolus 2. ad Thessalon. 1. ait, quod cum in die iudicii revelabitur Dominus Jesus de cælo, dabit vindictam in flamma ignis iis qui non obediunt Evangelio, qui pœnas dabunt in interitu æternas à facie Domini, à gloria virtutis ejus. Et Apocal. 14. de reprobis dicitur: *Cruciantur igne & sulphure in sæcula sæculorum.*

In hujus rei typum ignis fornacis Babylonice quadraginta novem cubitos supra fornacem ascendebat, ut testatur Scriptura Daniel. 3. nunquam tamen ad quinquagesimum, qui est numerus Jubilei, perveniebat, ut per hoc significaretur, ignis tartarci combustionem fore perpetuam, & damnatos nunquam veniam seu indulgentiam peccatorum consecuturos. Unde egregie Cyprianus: *Immortales miseri vivunt inter incendia, & inconsumptibiles flamma nudum corpus allambent: ardebit purpuratus dives, neque erit qui estuanti lingue stillam aqua infundat; in proprio adipe fixæ libidines bullient, & inter saragines flammeas miserabilia corpora cremabuntur, & omni tormento atrocibus desperatione condemnatos affliget. Non miserebitur ultra Deus, neque tunc audiet pœnitentes, sera erit illa confessio, & cum clausa erit janua, frustra carentes oleo acclamabunt exclusi; nullum ibi*

ibi refrigerium, nullum remedium. Semel Christus descendit ad inferos, ulterius non descendet, non ultra videbunt Deum in tenebris sigillati, irregressibilis erit illa sententia, & immutabile iudicium, & stabit damnationis hujus immobile constitutum.

98. Similia habet D. Gregorius lib. 15. moral. cap. 11. ad illud Job. 20. *Luet qua fecit omnia, nec tamen consumetur. Perfolvit (inquit) impius in tormento ea qua hic illicita servavit desideria, & flammis ultricibus traditus, semper moritur, quia semper in morte servatur: non enim in morte consumitur, quia si consumeretur vita morientis, cum vita etiam pœna finiretur: sed ut sine fine crucietur, vivere sine fine in pœna compellitur, ut cuius vita hic mortua fuit in culpa, illic ejus mors vivat in pœna.* Unde Propheta Regius Psal. 48. loquens de damnatis, ait: *mors depascet eos.* Non enim mors eos eradicabit, vitam ex toto auferend, sed depascet, conservando radicem vitæ, ut iterum pululent, iterum & iterum, atque in æternum depascendi. Unde Bernardus: *Mors depascet eos, quia semper morientur ad vitam, & semper vivunt ad mortem.*

serm. 2.
de verb
Apostoli

99. Dices: D. Hieronymus dialog. contra Pelag. ait *Christianos si in peccato preventi fuerint, salvandos esse post pœnas.* Ergo pœnæ damnatorum, saltem in his qui fuerunt Christiani, non erunt æternæ.

Communis solutio est, D. Hieronymum non dixisse hoc ex propria mente, & quasi asserendo, sed ex aliorum sententia, & quasi arguendo. Magis tamen placet responso quam adhibet Marianus Victor in scholiis ad illum locum, num. 33. nempe S. Doctorem loqui de Christianis qui in gratia decedunt: dicuntur autem in peccato preventi, quia moriuntur post peccata commissa, & non dimissa quoad pœnam, quam quidem luent in purgatorio, & postea ad celos evolabunt.

100. Hæc suppositio, ut dixi, de lege communi & ordinaria intelligenda est: quia non repugnat aliquos per potentiam extraordinariam, & singulari quodam privilegio, ab inferis revocari, ut de Trajano Imperatore, precibus D. Gregorii, existimant S. Thomas in 4. dist. 45. qu. 2. art. 2. quæstiunc. 1. Abulensis in 4. lib. Regum cap. 4. qu. 57. Vincentius Bellovacensis in speculo historiali lib. 22. cap. 21. Sixtus Senensis lib. 6. Biblioth. annot. 47. Navarrus in Enchirid. cap. 22. & alii quos refert Alphonsus Ciaconius in libello sive Apologia de hac re conscripta, ubi veritatem hujus historiarum variis argumentis & testimoniis demonstrare conatur. Eam tamen ut fabulosam, & à quibusdam personis, rigorem divinæ justitiæ extenuare volentibus, confictam, rejiciunt Belarminus lib. 2. de purgat. cap. 8. & Baronius tomo 8. ad annum 604. dicens *visu potius despiciendam esse, quam disputatione seriâ confutandam.* Addunt alii orationem pro mortuis, in qua hæc historia legitur, non esse Damasceni, cui attribuitur, sed incerti cujusdam Authoris, nullius in Ecclesia autoritatis; præsertim cum in ea multa fidei contraria extent. Sed quicquid sit de veritate hujus historiarum, negari non potest, ex tanta multitudine mortuorum, quos Christus Dominus, & Apostoli, aliique Sancti resuscitarunt, plurimos in peccato mortali obiisse, cum non pauci fuerint

Tom. III.

A idololatræ & infideles; atque adeo ex inferno, vel ex alio loco, ubi in tormentis detinebantur, fuisse revocatos, subindeque non repugnare aliquos ex speciali privilegio, & potentia extraordinaria, à pœnis inferni liberari.

Unde solum difficultas est, an peccatum mortale, de se & ex malitia sua intrinseca exigat pœnam æternam, vel solum id ei conveniat per accidens, propter legem à Deo latam, quæ illud sub pœna æterna prohibuit, vel ratione subiecti, quod quia in æternum erit privatum gratiâ, aut maculatum, in æternum punietur.

Ratio verò dubitandi est, quia pœna debet esse proportionata culpæ, juxta illud Deuteronom. 25. *Pro mensura peccati, erit & plagarum numerus:* Sed pœna æterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali; illa enim perpetuò durat, ista verò brevissimo tempore committitur, imò in momento, & in ictu oculi, cum committatur per consensum voluntatis, qui in instanti, secundum Philosophos, pericitur: Ergo pœna æterna videtur esse ultra demeritum ipsius peccati; ideoque Deum plus exigere in pœna, quam commissum fuerit in culpa. Unde Glossa ordinaria ex Augustino desumpta, exponens versiculum Psalm. 71. *Ex usuris & iniquitate redimet animas eorum, inquit, usuras esse peccata, qua nobis cum magno fenore pœnas pariunt, & subdit: Deus enim plus exigit in pœnis, quam commissum fuerit in culpis.* Nihilominus

Dicendum est, peccatum mortale per se, & ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Hanc conclusionem probat D. Thomas hic art. 3. egregio discursu, qui sic potest in forma proponi. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per se, & ex malitia sua intrinseca, inducit reatum pœnæ æternæ: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per se & ex malitia sua intrinseca reatum pœnæ æternæ inducit. Major patet: peccatum enim inducit reatum pœnæ ratione suæ inordinationis, ut art. 4. declaravimus; unde tandiu debet manere reatus pœnæ, quantum remanet inordinatio culpæ, subindeque si ista sit irreparabilis & perpetua, ille quoque æternus & interminabilis erit. Minor verò, in qua est difficultas, sic potest suaderi. Peccatum mortale avertit & deordinat hominem ab ultimo fine, ut patebit ex dicendis disputatione sequenti: Sed deordinatio ab ultimo fine ex sua propria ratione, & ex parte peccatoris, est irreparabilis; quia ultimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculativis; error autem circa primum principium in speculativis, irreparabilis est: Ergo &c. Ex qua ratione sequitur, peccatum veniale de se reatum pœnæ temporalis solum inducere, quia non dicit inordinationem irreparabilem; cum talis deordinatio non sit circa finem, sed tantum circa media, quæ proinde potest reparari ex recta intentione finis, sicut error circa conclusiones corrigi potest ex recta cognitione principii. Unde peccatum mortale se habet ut mors animæ destruens primum principium vitæ spiritualis, quod est gratia, & conjunctio ad Deum ultimum finem: peccatum autem veniale est veluti morbus & ægritudo illius, quæ principium vitæ spiritualis non destruit, sed tantum languorem & debilitatem spirituales inducit.

Nnn

Alias rationes adducit S. Doctor 3. contra gent. A
cap. 144. quas fusè expendunt Salmanticenses
hic disp. 17. dubio 3. §. 3. sed eas brevitatis cau-
sâ præmittimus. Unde

103. Ad rationem dubitandi dicendum est, inter
culpam & pœnam non requiri æqualitatem
quoad omnia, præsertim quoad durationem:
nam in iudiciis humanis videmus pro brevissimo
delicto perpetuam vitæ privationem, aut per-
petuum exilium sæpe infligi: sed sufficere quod
sit proportio inter reatum pœnæ, & inordina-
tionem culpæ; ita ut si ista æterna sit, & irre-
parabilis, ille quoque perpetuus & intermina-
bilis esse debeat, ut antea exposuimus.

104. Adde quod licet actus peccati mortalis sit
transitorius, & aliquando momentaneus, tamen
voluntas peccandi est aliquo modo æterna, in-
quantum ille qui peccat, & qui voluptatem v.
g. Deo præfert, ita affectus est, ut si semper vi-
veret, in peccato semper vellet perseverare, &
tali voluptate perpetuo frui; juxta illud Grego-
rii Magni: *Peccator vellet sine fine vivere, ut*

4. Dia-
log. cap.
4.

sine fine posset peccare. Unde etiam ex parte du-
rationis aliqua reperitur proportio inter culpam
mortalem, & pœnam æternam, inquantum af-
fectus peccatoris erga bonum commutabile, in
quo rationem ultimi finis constituit, virtualiter
& æquivalenter æternus est. Quam rationem
tangit D. Thomas 3. contra gent. cap. 144. ubi
sic discurret: *Apud divinum iudicium volun-
tas pro facto computatur; quia sicut homines vi-
dent ea que exterius aguntur, ita Deus inspicit
hominum corda. Qui autem propter aliquod bo-
num temporale avertitur ab ultimo fine, qui in
æternum possideretur, præposuit fruitionem tempo-
ralem illius boni temporalis, æterna fruitioni ul-
timi finis; unde patet quod multo magis voluisset in
æternum illo bono temporalis frui: Ergo secundum
divinum iudicium ita puniri debet, ac si æterna-
liter peccavisset. Nulli autem dubium est, quin
pro æterno peccato æterna pœna debeatur: debetur
igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, pœna
æterna.*

Ad hanc rationem reducitur ea quam ex D.
Gregorio idem S. Doctor adducit hic art. 3. ad 1.
dicens: *Iustum est secundum Gregorium quod
qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æter-
no Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo
æterno peccasse, non secundum continuationem
actûs in tota hominis vita durantis, sed quia ex
hoc ipso quod finem in peccato constituit, volun-
tatem habet in æternum peccandi.*

105. Ad locum Augustini desumptum ex Glossa ordi-
naria super hunc versiculum psalm. 71. *Ex
usuris & iniquitate redimet animas eorum.* dicen-
dum est, Augustinum solum intendere, quod
pœna quantum ad acerbitatem doloris excedit
culpam quoad delectationis jucunditatem; sen-
tiet enim damnatus acerbissimum & æternum
dolorem, pro delectatione modica & brevissi-
ma quam peccando percepit: non autem vult
mensuram pœnæ, quam Deus infligit, quam-
vis gravissima & longissima sit, excedere demer-
itum culpæ, aut esse, secundum iustam appre-
hensionem, majorem quam illa mereatur.



ARTICVLVS VII.

*An peccatum veniale in damnato, per acci-
dens, & ratione conjunctionis cum mor-
tali, pœnâ æternâ puniatur?*

106. **C**ONSTAT ex dictis articulo præcedenti
peccatum veniale per se non inducere rea-
tum pœnæ æternæ; cum non avertat hominem
ab ultimo fine, nec ipsum privet gratiâ & cha-
ritate, quæ sunt primum principium vitæ spiri-
tualis. Sed difficultas est, & controversia inter
Theologos, an saltem per accidens, & ob con-
junctionem quam in damnatis habet cum mor-
tali, pœnâ æternâ puniatur? Quæ quæstio in
duplici casu potest agitari, vel de peccato veni-
nali remisso quoad culpam in hac vita, & re-
manente solum in altera quoad pœnam, vel de
illo manente in inferno quoad culpam, & quo-
ad pœnam. Pro resolutione, ab hoc secundo
casu incipiendo.

Dico primò: Peccatum veniale non remis-
sum quoad culpam in hac vita, & conjunctum
mortali, per accidens punietur in inferno pœ-
nâ in æternum duraturâ; quamvis aliàs pœna
illi debita temporalis esset. Est contra Scotum
in 4. dist. 21. qu. 2. Almainum, Bellarminum
tomo 2. lib. 4. de pœnit. cap. 1. & alios Recen-
tiores.

Probatur primò ex D. Thoma quæst. 7. de
malo ar. 10. ubi in corpore sic concludit: *Veniale
peccatum non meretur pœnam æternam ex specie
sua, neque ex parte inherentiæ ad subiectum,
per se loquendo, quia non privas gratiâ: sed per
accidens sit irremissibile peccato mortali conjun-
ctum, inquantum est in subiecto privato gratiâ,
& sic per accidens puniatur pœnâ æternâ. Et qu.
5. art. 2. ad 8. ait: Peccatum veniale in eo qui de-
cedit cum mortali, quia nunquam remittitur, æter-
nâ pœnâ puniatur, propter gratiæ carentiam: & si-
mili modo esset, si quis decederet cum originali &
veniali peccato. Idem docet hic art. 5. ad 3.*

108. Probatur secundò conclusio ratione funda-
mentali, quam S. Doctor locis citatis insinuat.
Peccata venialia in hac vita non remissa, non
remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo
nec quoad pœnam. Consequentiâ manifesta
est, cum enim reatus pœnæ sit effectus culpæ,
tandiu perseverat, quandiu permanet culpa;
unde si ista in inferno nunquam deleatur, ille
pariter nunquam remitteretur. Antecedens verò,
in quo est difficultas, probatur multipliciter.
Primò, quia, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 83.
art. 4. peccatum veniale remitti non potest sine
mortali cum quo est conjunctum: Sed constat
damnatis non dimitti mortale quoad culpam:
Ergo nec veniale.

Secundò probatur Antecedens: Existenti in
termino non datur remissio peccati quoad cul-
pam: Sed damnati sunt in termino: Ergo pecca-
ta venialia non remittuntur ipsis quoad culpam.

109. Dices: Animæ existentes in purgatorio sunt
in termino, cum sint extra statum vitæ; & ta-
men ipsis remittuntur peccata venialia quoad
culpam, quæ in hac vita non fuerant plenè re-
missa.

Sed contra: Animæ existentes in purgatorio,
secundum quid sunt in via, cum non totaliter
pervenerint ad ultimum terminum, & habeant

fidem & spem, quæ sunt virtutes viatorum, non remanentes in patria: damnati verò sunt simpliciter & totaliter in termino, cum fidem non habeant, nec spem: Ergo licet peccata venialia quoad culpam animabus in purgatorio existentibus remittantur, non tamen animabus damnatorum.

110. Probatur tertio idem Antecedens: Remissio cuiuscumque peccati non fit sine aliqua applicatione meritorum Christi: Sed Christi merita non applicantur damnatis, quia non sunt Christi membra, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 8. art. 3. nec pro illis sub tali statu existentibus Christus obtulit merita & passionem suam; unde Ecclesia dicit quod in inferno nulla est redemptio: Ergo peccata venialia in hac vita non remissa, non remittuntur in inferno quantum ad culpam.

Confirmatur: Infidelibus nullum remittitur peccatum veniale, cum enim sint extra Ecclesiam, & in peccato mortali propter suam infidelitatem, semper verferatur, Deus illis nullam remissionem applicat: Ergo multò minùs aliquam applicat damnatis.

111. Dices, pœnam debitam peccatis venialibus non remitti in inferno per satisfactionem, aut per meritorum Christi applicationem, cuius damnati sunt incapaces; bene tamen per satisfactionem, seu per solutionem pœnæ illis debita, quæ cum finita sit, potest finito tempore solvi; eo proportionali modo quo in purgatorio pœna peccatis venialibus nondum remissa debita, per satisfactionem aliquam finitam persolvitur ac remittitur.

Sed contra: Licet remissa culpa veniali pœna per satisfactionem solvi possit, culpa tamen remanente, pœna per satisfactionem remitti nequit, præsertim si sit affectus formalis aut virtualis ad culpam: Sed culpa venialis, in hac vita non dimissa, in damnatis semper remanet, ut jam ostendimus; imò cum illi sint obstinati in malo, & displicentiam nullius peccati, quæ sit actus moraliter bonus, habere possint, semper habent affectum formalem aut virtuale ad talem culpam: Ergo per satisfactionem pœna illi debita remitti nequit, sicut remittitur animabus in purgatorio existentibus; nam ut ait S. Thomas in 4. dist. 21. qu. 1. art. 3. quæstiunc. 1. *Culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam dimittitur per ignem purgatorium; quia pœna illa aliquantulum voluntaria, virtute gratia habebit vim expiandi culpam omnem qua simul cum gratia stare potest.*

112. Dico secundò: Valde probabile est, peccatum, siue mortale, siue veniale, dimissum in hac vita quoad culpam, non puniri in inferno pœnâ æternâ, sed duntaxat temporalis. Ita docent aliqui ex nostris Thomistis cum Durando in 4. dist. 21. qu. 2. quos sequitur illustrissimus D. de Marinis, Archiepiscopus Avenionensis, hic qu. 87. art. 5. cap. 1.

Probatur ex D. Thoma in 4. dist. 22. quæst. 1. art. 1. ad 5. ubi licet in prima responsione insinuet oppositam sententiam, in secunda tamen quam magis approbat, aperte nostram proficitur. Verba ejus sunt: *Ad quintum dicendum quod (damnatus) pro illa parte pœna qua sibi dimissa est in confessione vel contritione, nunquam punietur, sed pro residua, in æternum tamen, ut quidam dicunt, qua ratione fori in quo puniuntur, æterna pœna debetur: sicut est in ve-*

Tom. III,

A nialibus, que in purgatorio puniuntur pœnâ temporalis, & in inferno æternâ. Sed hoc non videtur simile, quia veniale idè in inferno æternaliter puniuntur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid quod culpam delere possit; sed pœna ex hoc ipso quod solvitur, expiatur. Et idè alii dicunt, quod pœna, cuius est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in inferno redemptio, quia pœna solvitur, non redimitur: nec est inconueniens quod quantum ad aliquid accidentale pœna inferni minuaturs usque ad diem iudicii, sicut etiam augetur. Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit, & probavit. Idè enim peccatum veniale, non remissum in hac vita quoad culpam, per satisfactionem in inferno remitti non potest quantum ad pœnam, quod in inferno semper remaneat, & nunquam deleatur quantum ad culpam, & remanente culpa; reatus pœnæ desinere nequeat, ut in præcedenti conclusione exposuimus. Ergo si supponatur peccatum veniale aut mortale dimissum in hac vita quantum ad culpam, non est cur per satisfactionem condignam & æqualem pœna temporalis ipsi debita in inferno solvi non possit.

Dices, talem pœnam, licet condignam & æqualem culpæ, non esse sufficientem; quia cum sit invita & involuntaria in damnatis, nequit Deo esse grata & acceptabilis.

C Sed contra: Licet ad meritum vel satisfactionem requiratur quod pœna quæ toleratur sit voluntaria, seu spontaneè acceptata, non tamen ad satisfactionem; ad illam enim sufficit æqualitas inter pœnam & culpam, juxta illud Apocal. 18. *Quantum se glorificauit, & in deliciis fuit, tantum date illis tormentum & lucrum.* Unde etiam in humanis reus qui sustinet pœnam à Iudice taxatam & præscriptam, solvit debitum iustitiæ, licet eam non spontaneè, sed invite patiatur.

D Objicies primò contra primam conclusionem: Deus, ex communi Theologorum axioma, punit citra condignum, & remunerat ultra condignum: At si in inferno pœnâ æternâ puniret peccata venialia, non remissa quoad culpam in hac vita, ea non citra, sed ultra condignum puniret; cum pœna duntaxat temporalis peccato veniali debeatur, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo ea non punit in inferno pœnâ in æternum duraturâ.

E Respondet Delugo disp. 10. de pœnit. sect. 2. Deum non punire in inferno peccata venialia ultra, sed citra condignum; quia ita attemperat pœnam venialium in inferis, ut quæ futura erat temporalis, fiat quidem æterna, sed cum temporalis futura esset valdè intensa, æterna fiat ita levis intensione graduum, ut propter illam leuitatem & tenuitatem intensiois, est æterna, non excedat tamen temporalem, quæ futura erat valdè intensa. Sed hæc solutio cum sit omnino voluntaria, & gratis excogitata, eadem facilitate rejicitur quæ asseritur. Unde

Meliùs & solidiùs responderetur, Deum non punire in inferno peccatum veniale ultra condignum: quia licet ei per se debita non sit pœna æterna, ipsi tamen debetur per accidens, ex mutatione status, & conditione subjecti: dum enim est in subjecto privato gratiâ, & conjun-

Nnn ij

gitur cum mortali, sit irremissibile; culpa autem per accidens irremissibilis, per accidens pœnam æternam de condigno meretur. Solutio est D. Thomæ loco in prima conclusione adducto.

117. Objicies secundò contra secundam conclusionem. Unanimis Ecclesiæ consensus tradit in inferno non tantum nullam esse redemptionem, sed nec etiam ullam pœnarum mitigationem: At si peccata venialia & mortalia dimissa in hac vita quoad culpam, non punirentur in inferno pœnâ æternâ, sed duntaxat temporalis, daretur in damnatis quædam pœnarum remissio & mitigatio, ut patet: nam quando pœna illa temporalis esset soluta, non tantam pœnam quantum antea experirentur: Ergo talia peccata in inferno pœnâ æternâ puniuntur. Minor est evidens, Major verò suaderetur: tum quia damnati sunt in termino qui est prorsus invariabilis; tum etiam quia diviti epuloni gutta aquæ ad linguæ suæ refrigerium ab Abrahamo denegata est; ut per hoc designaretur, nullum refrigerium, nullamque pœnarum mitigationem esse in inferis. Quare Augustinus in Plal. 105. proponit hoc dubium, an pœnæ damnatorum aliquando mitigentur? Et responderi non ita mitigari, quasi ea quam quisque semel subiit fiat mitior, aut totaliter, aut per intervalla, quandoquidem dives ille, qui guttam aquæ petiit, eam non obtinuit. Hinc Theologi inferunt, nedum improbabilem, sed etiam erroneam planè ac intolerabilem esse quorundam Antiquorum opinionem, qui existimant dæmones, & animas damnatas, in pervigilio Paschæ, quod olim Christiani precibus & sacrificiis traducere solebant, à tormentis quiescere. Quam sententiam Aurelius Prudentius in hymno de novo lumine Paschalis sabbati, his versibus expressit.

*Sunt & Spiritibus sæpè nocentibus
Pœnarum celebres sub styge feris:
Illà nocte sacer quæ rediit Dens
Stagnis ad superos ex Acheronticis,
Marcens suppliciiis tartara mitibus,
Exultatque sui carceris otio
Umbrarum populus, liber ab igne,
Nec fervent solito flumina sulphure.*

118. Respondeo ex D. Thoma loco in secunda conclusione relato, quod licet pœna inferni non remittatur aut minuatur quantum ad aliquid essentialis; quia pœna essentialis damnatorum est invariabilis, sicut & gloria essentialis Beatorum, eò quòd utriusque sunt in termino; benè tamen quantum ad aliquid accidentale; nam sicut pœna accidentalis damnatorum augetur, ita & potest diminui. Unde ad Augustinum dicendum est, vel ipsum locutum fuisse de pœna essentiali damnatorum, vel non respexisse ad hunc casum particularem de peccatis venialibus aut mortalibus remissis in hac vita quantum ad culpam, quando dixit eam, quam quisque in inferis semel subiit pœnam, nunquam remitti, aut fieri mitiorem; sed spectasse solum communem legem & rationem peccatorum propter quæ damnati patiuntur, quæ sunt præcipue mortalia, & venialia, in vita non remissa quantum ad culpam.

119. Objicies tertio contra eandem conclusionem. D. Thomas in 4. dist. 21. qu. 1. art. 2. quæstiunc. 3. ait: *In illis qui damnantur non potest aliqua pœna dimitti, neque aliquis reatus tolli, cum careant charitate, per quam & culpa purgatur, &*

reatus tollitur: & ideo culpa venialis in eis semper manebit, vel reatus ejus, etiamsi ante peccatum mortale dimissum fuisset quantum ad culpam, manente reatu; & propter hoc æternaliter damnati de venialibus puniuntur. Quibus verbis S. Doctor aperte docet peccatum veniale, dimissum in hac vita quoad culpam, puniri in inferno pœnâ æternâ.

Respondeo D. Thomam ibi quidem hanc sententiam ut probabilem tenuisse, sed postea distinctione sequenti qu. 1. art. 1. ad 5. rem accuratius examinantem, nostræ sententiæ, ut veriori & probabiliori adhasisse, ut patet ex verbis quæ in secunda conclusione retulimus.

ARTICVLVS III.

Qualis & quanta pœna peccato mortali debeat?

Dico primò: Unicuique peccato mortali duplex pœna debetur, scilicet damni & sensus.

Explicatur conclusio, & quid nomine pœnæ damni & sensus intelligi debeat; breviter declaratur. Per pœnam damni intelligitur amissio bonorum, quæ hominibus ex divina promissione debentur, inter quæ potissimum est ultima beatitudo, in clara Dei visione consistens, quæ est nobilissima hæreditas, & patrimonium filiorum Dei, ad quod adoptantur per gratiam; unde amissio hujus divinæ visionis, quali per antonomasiam pœna damni dicta est. Pœna autem sensus vocatur, quæ inferendo aliquid disconveniens & nocivum, sive animæ, sive corpori, torquet & affligit. Quia enim nocumenta afflictiva potissimum sensibus percipiuntur, inde tota hæc pœna, sive ad corpus, sive ad animam spectet, pœna sensus appellari solet. Hoc præmissis.

Posset probari conclusio ex multis Scripturæ testimoniis. Sed sufficiat sententia extrema à Christo his verbis in die iudicii pronuncianda: *Discedite maledicti in ignem æternum* &c. nam particula hæc, *discedite*, exprimit pœnam damni seu separationis à Deo: hæc verò, *in ignem*, declarat pœnam sensus, causandam præcipue ex igne inferorum, agente in corpora, & in spiritus reprobos; denique ultima particula, *æternum*, perpetuam utriusque pœnæ durationem designat.

Eandem veritatem ratione congruè suadere nititur S. Doctor hic art. 4. Pœna (inquit) debet culpæ commensurari: At in peccato lethali duo sunt, nempe averfio à Deo summo & incommutabili bono, & conversio ad bonum creaturæ commutabile, ut ex illo Jeremiæ aperte innuitur: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem vivum, & foderunt sibi cisternas dissipatas*: Ergo ut sit proportio inter pœnam & culpam, duplex debet illi pœna à Deo infligi, nempe pœna damni, quæ averfioni respondet, & pœna sensus, quæ conversioni inordinatæ commensuratur. Unde Isaia 14. dicitur: *Suscipit impius de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis*. Et Apocal. 18. *Duplicate illi duplicia secundum opera ejus*.

Dices: Juxta doctrinam ejusdem D. Thomæ, peccato eà ratione debetur pœna sensus, quia est voluntarium per propriam voluntatem;

ideoque pueri decedentes cum solo originali A puniuntur solum pœnâ damni, ut disputatione præcedenti ostensum est: At in peccato mortali actuali non solum est conversio voluntaria per propriam voluntatem, sed etiam aversio: Ergo pœnâ sensûs non solum conversioni, sed etiam aversioni debetur. Item conversio in peccato mortali reperta, non utcumque conversio est, sed conversio aversiva à Deo; cum secum trahat aversionem formalem: Ergo non sola aversio, sed etiam conversio debet puniri perpetuâ separatione à Deo, in qua pœnâ damni consistit.

124. Propter hæc argumenta cum pluribus Thomis existimo, D. Thomam distribuisse prædictas pœnas prædictis malitiis, solum per quandam analogiam & accommodationem: nam quia conversio est inordinata adhesio voluntatis ad bona creata, tribuitur illi pœnâ sensûs, quæ infligitur mediis creaturis: aversioni verò tribuitur pœnâ damni, quia utraque consistit in recessu & separatione à Deo; cum tamen revera unicuique ex illis malitiis utraque hæc pœnâ simul correspondeat. Sicut in Divinis Potentiis tribuitur Patri, Sapientia Filio, & Amor Spiritui Sancto, quamvis hæc Attributa his tribus Personis communia sint.

125. Dico secundò, utramque ex his pœnis esse simpliciter finitam, quamvis pœnâ damni possit dici infinita secundum quid.

Pro intelligentia & probatione hujus conclusionis sciendum est, dupliciter posse aliquid dici infinitum: vel intrinsecè & formaliter, & hoc est infinitum simpliciter, quia in seipso habet intensionem & magnitudinem infinitam, sicut habent perfectiones divinæ, & valor operum Christi Domini: vel extrinsecè & terminativè, eò quòd licet in se finitum sit, respiciat tamen objectum vel terminum infinitum: sicut actus charitatis, & visio beatifica, quæ licet sint actus finitæ intensionis, habent tamen pro objecto infinitam Dei perfectionem & bonitatem. Hoc præmissio.

126. Probatur conclusio quoad utramque partem: Et primò de pœnâ damni, quæ importat duo, nempe privationem beatitudinis, quæ est clara Dei visio, & tristitiam de ejus amissione ex tali privatione consequentem, quæ tristitia, ut infra patebit, reductivè ad pœnâ damni pertinet: quamvis autem utraque sit infinita secundum quid; eò quòd prior privet nos Deo, qui est bonum infinitum, & posterior sit de bono infinito amisso; simpliciter tamen utraque est finita, quia illa non privat nos Deo ut est in seipso, sed ut est participabilis à creatura per visionem finitam; ista verò non est de amissione Dei ut est in se, sed de amissione participationis finitæ: præterquam quòd sicut nulla creatura potest elicere actum infinite intensionis, ita nec esse capax infinite tristitiæ.

127. Quòd verò pœnâ sensûs sit intensivè finita, facilius suaderi potest: Tum quia nulla qualitas, aut res alia quæ possit habere rationem pœnæ, capax est augmenti aut intensionis infinitæ, ut communiter docent Philosophi in 3. physico-rum: Tum etiam quia pœnâ sensûs in damnatis inæqualis est, juxta diversa ipsorum demerita: quòd autem est infinitum simpliciter, non suscipit majus aut minus.

128. Confirmatur conclusio quoad utramque partem: Debet esse proportio inter quantitatem pœnæ & quantitatem malitiæ: Sed hæc simplici-

ter est limitata & finita: Ergo & illa. Minor probatur: Duplex, ut supra annotavimus, in peccato mortali malitia reperitur, una privativa, quæ importat aversionem à Deo, & ab ejus lege; alia positiva, quæ dicit conversionem ad bonum commutabile: Sed utraque est finita & limitata: Ergo &c. Major patet ex supra dictis, Minor verò suadetur: Tum quia utraque est in subiecto finito, scilicet in actu humano, vel in voluntate; quicquid autem in subiecto finito recipitur, limitatur & finitur per ipsum subiectum: Tum etiam quia utraque habet terminum & specificativum finitum; nam conversio specificatur à bono commutabili sicut à proprio objecto, quòd apud omnes est aliquid finitum; aversio verò prout à conversione distinguitur, dicit privationem rectitudinis & perfectionis debitæ inesse actui, vel voluntati, ut per eam in Deum sicut in finem convertatur; unde ejus terminus & mensura est ipsa conversio quæ privat, seu perfectio per quam debet fieri talis conversio, quam perfectionem & conversionem constat esse simpliciter finitam.

Dices: In peccato mortali præter conversionem datur alia ratio mali, nimirum ratio divinæ offensæ; quæ est infinitæ gravitatis, eum sit contra personam infinite dignitatis & magnitudinis; & ideò solus Christus, cujus opera fuerunt valoris infiniti, potuit ad æqualitatem pro illa satisfacere, ut docet D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. Ergo si debeat esse proportio inter malitiam peccati, & pœnâ ipsi debitam, peccato mortali debetur pœnâ intrinsecè infinita.

Respondent aliqui concedendo totum: Existimant enim peccatum mortale, quantum est ex se, promereri pœnâ intensivè infinitam, licet de facto tali pœnâ non puniatur, quia non est possibilis, vel saltem homo non est capax illius; ideoque ex Dei ordinatione commutata est in pœnâ eternam, ut infinitas durationis æquivaleret intensionis infinitæ. Videturque hæc solutio desumi ex D. Thoma opuscul. 2. cap. 183. & in 4. dist. 46. qu. 1. art. 3. in corp. ubi ad probandum deberi peccato mortali pœnâ eternam, sic discurrit sub finem: *Potest & aliaratio assignari quare pœnâ peccati mortalis sit eterna, quia per illud circa Deum qui est infinitus peccatur; unde cum non possit esse pœnâ infinita per intensionem; quia creatura non est capax alicujus qualitatibus infinita, requiritur quòd sit saltem duratione infinita.* Hæc solutio probabilitate non caret, nec per eam derogatur doctrinæ D. Thomæ hic art. 4. statuentis peccato mortali deberi pœnâ solum infinitam secundum quid: loquitur enim de peccato ut est malum morale, non verò quantum est offensæ Dei; vel de pœnâ quam peccatum in actu secundo meretur, seu quæ de facto illi ex divina lege correspondet; non verò de illa ad quam ex vi suæ gravitatis habet proportionem, & quæ si esset possibilis, justè illi applicari posset.

Respondent secundò Salmanticenses hinc disp. 17. dubio 4. §. 2. concessio Antecedente, negando Consequentiam: Peccatum enim mortale (inquiunt) dupliciter considerari potest, vel quantum ad rationem malitiæ moralis, vel quantum ad rationem offensæ: sub prima ratione correspondet illi pœnâ, quæ ordinatur contra turpitudinem & deordinationem malitiæ: secundo autem modo non respondet illi pœnâ, sed satisfactio & rescriptio, ut docet D. Thomas Nnn iij

loco ultimo citato in solut. ad 6. ubi ait, quod **A** pœna proprie loquendo respondet culpæ secundum inordinationem (id est malitiam) que in ipsa invenitur, non verò secundum dignitatem ejus in quem peccatur, ac proinde neque secundum gravitatem offense, quæ attenditur secundum talem dignitatem. Unde quamvis peccatum in ratione offense sit infinitum simpliciter, ex hoc non habetur quod ipsi debeatur pœna infinitè intensa, sed solum quod satisfactio exhibenda pro eo, ut sit condigna & æqualis, debet esse infiniti valoris, subindeque quod solus Christus potuit ad æqualitatem pro illo satisfacere.

132. Advertendum tamen est, quod licet offense per se solum correspondeat satisfactio, tamen interdum per accidens contingit ei satisfieri per pœnam: vel quia sæpissimè accidit quod eadem res sit pœnalis & satisfactoria; vel quia offensus putat sufficienter sibi satisfactum iri, si quod ipse passus est videat sustinere offendentem; vel denique quia debitore non valente alio modo satisfacere, expostulat offensus pœnam loco satisfactionis.

133. Quæres primò: Ad quam pœnam pertineat dolor ille, quem damnati ob amissam beatitudinem patiuntur, an ad pœnam sensûs, vel ad pœnam damni?

Respondeo cum Salmanticensibus disp. 18. dubio 1. hujusmodi dolorem propriè & per se neque esse pœnam damni, neque pœnam sensûs, reductivè tamen ad pœnam damni pertinere.

Probatur breviter: Dolor supponit pœnam; dolet enim quis de malo, seu de pœna quam patitur, & ideo dolet quia illam patitur, non verò ideo patitur quia dolet: Ergo non ipse, sed malum ex quo resultat, habet rationem pœnæ, dolor autem est velut accidens consequens ad pœnam, sicut ad beatitudinem consequitur gaudium. Sicut tamen gaudium, quamvis non sit ipsa beatitudo, ad eam reducitur: ita & dolor, licet non sit pœna, reducitur ad illam pœnam ex qua confurgit: unde cum dolor, quem damnati ob amissam beatitudinem patiuntur, non resultat ex aliquo nocivo pertinente ad pœnam sensûs, sed ex carentia beatificæ visionis, ad pœnam damni, non verò ad pœnam sensûs debet reduci.

134. Quæres secundò: Quænam ex his duabus pœnis sit gravior?

Respondeo pœnam damni multò graviolem esse pœnâ sensûs: Tum quia illa est quasi essentialis, & ex adverso opponitur visioni beatificæ, quæ primum locum tenet in ipso beatitudinis statu; ista verò quasi accidentalis, & beatitudini accidentali opposita: Tum etiam quia pœna damni respondet aversioni à Deo, quæ graviolem habet malitiam, subindeque majorem meretur pœnam, quàm conversio ad creaturam, quam pœna sensûs consequitur. Unde Chrysostomus homil. 47. ad populum Antioch. sic ait: *Multi hominum gehennam tantum formidant, ego autem illius gloria amissionem gehennâ multò majorem esse dico: si verò sermone probari non potest, nihil mirandum; nec enim illorum novimus bonorum beatitudinem, ut miseriam ex eorum privatione manifestè sciamus.*

135. Quæres tertid: An in omnibus damnatis pœna damni æqualis sit?

Respondeo negativè, quicquid in contrarium dicant Vazquez hic disp. 100. cap. 5. Granado, Salas, Azorius, & alij ex Recentioribus. Ratio

est, quia inæqualitas supplicij pro peccatis inæqualibus non debet solum attendi secundum pœnam quasi accidentalem, & secundariam, sed etiam secundum præcipuam & essentialem: sicut inæqualitas peccati præcipuè attenditur secundum malitiam sibi essentialem, & inæqualitas præmij secundum essentialem beatitudinem, quæ est visio beatifica: Sed factâ collatione inter pœnam damni & pœnam sensûs, illa est præcipua & essentialis, hæc verò quasi accidentalis & secundaria, ut supra dicebamus: Ergo etiam in illa, & non tantum in ista debet constitui inæqualitas.

B Confirmatur primò: Ita se habet pœna damni in ratione supplicij ad condemnatos, sicut visio beatifica in ratione præmij ad beatos: At hæc non est æqualis, sed major vel minor, juxta diversitatem meritum, ut omnes fatentur: Ergo neque illa debet esse æqualis, sed major vel minor secundum inæqualitatem peccatorum.

Confirmatur secundò: Unus damnatus magis tristatur de visione Dei quàm alter: Ergo cum non sit deceptio quantum ad hoc, oportet quod illa carentia sit majus malum in unico quàm in altero.

Confirmatur tertid: Si supponamus duos adultos, in quorum uno fuerit remissum peccatum originale, & non in alio, decedere cum unico peccato mortali omnino æquali quantum ad speciem & circumstantias, postferor habens originale & mortale, gravius punitur quàm habens tantum mortale, quis hoc neget? Sed non gravius punitur pœnâ sensûs, quia hæc non debetur peccato originali, ut disputatione præcedenti ostensum est: Ergo pœna damni.

Dices: Privatio totalis & in facto esse non suscipit majus & minus, ut docet S. Thomas supra qu. 73. art. 1. & qu. 2. de malo art. 9. Sed pœna damni est privatio totalis & in facto esse; cum nihil relinquat de forma opposita, scilicet de visione beatifica, sed eam totam auferat: Ergo non potest suscipere majus & minus, nec per consequens esse inæqualis in damnatis.

Respondeo distinguendo Majorem: Privatio totalis & in facto esse non suscipit magis & minus, extensivè, concedo: intensivè, nego: & concessa Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris.

Explicatur solutio: Sicut forma positiva, v. g. scientia, non solum crescit & perficitur per hoc quod extendatur ad plures conclusiones, sed etiam per hoc quod circa eandem conclusionem firmius inhæreat subjecto, & radicetur magis in illo; diciturque hoc augmentum intensivum, illud verò extensivum: ita possumus intelligere aliquam privationem dupliciter crescere in propria ratione privationis & carentiæ; vel quasi extensivè, quia plus formæ aufert; vel quasi intensivè, quia auferendo eandem formam, magis quasi radicatur & firmatur in subjecto, securiusque illud possidet. Ut ergo pœna damni in ratione privationis visionis beatificæ dicatur intensivè major in uno damnato quàm in alio, non requiritur quod plus in uno auferat de visione beatifica quàm in altero; sed sufficit quod ex connotatione plurium, vel graviorum peccatorum, magis subjecto adhæreat, & magis in eo firmetur & veluti radicetur; seu quod per plura aut graviora peccata sint in uno plura vel majora impedimenta ad videndum Deum, quàm in alio, & major elongatio seu distantia à beatifica visione.

Sicut licet quælibet cæcitas sit privatio visus in facto esse, major tamen & peior censetur ea, quæ majus illi impedimentum apponit, & ideo (verba sunt D. Thomæ in 2. dist. 42. qu. 2. art. 5.) magis cæcus dicitur cui ex toto erutus est oculus, quam qui ex aliquo humore ad pupillam converte visum amittit, quamvis uterque cæcus sit.

140. Dices rursus: Idem S. Doctor 3. p. qu. 71. art. 3. ad 1. expressè dicit carentiam visionis divinæ non suscipere magis aut minus: Ergo censet penam damni esse æqualem in damnatis.

Respondeo D. Thomam ibi loqui de carentia visionis beatificæ, prout reperitur in pueris cum solo originali decedentibus: in his autem ex nullo capite ponimus inæqualitatem in pœna damni, quia respectu omnium habet causam æqualem, scilicet Adami peccatum.

DISPUTATIO IX.

De peccato mortali & veniali.

Ad questionem 88. & 89.

POSTquam D. Thomas essentiam, species, subjectum, causas & effectus peccati investigavit, tractatum hunc completurus, considerat differentias aliquas accidentales illius, nimirum rationes mortalis & venialis, seu, ut ita loquar, venialitatem, & mortalitatem: & primò comparat inter se peccatum mortale & veniale; postea de veniali secundum se considerat differit. Nos autem in hac disputatione præcipuas difficultates, quæ circa utrumque hoc genus peccati in scholis agitari solent, breviter discutiemus & resolvemus.

ARTICULUS PRIMVS.

An veniale peccatum naturâ suâ distingatur à mortali, & que sint vere ac precipue unius ab altero differentie?

S. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa, & referuntur sententia.

1. SUPpono primò, ut de fide certum, non omnia peccata, quæ ab hominibus committuntur, esse mortalia, id est mortem animæ, & pœnæ æternæ reatum inferentia, sed aliqua dari levia, quæ nulli æternam pœnam, seu mortem animæ inferunt, & quæ solent venialia dici; subindeque peccatum rectè dividi à Theologis in mortale & veniale.

Hæc suppositio in primis probari potest ex variis Scripturæ locis, præsertim ex illo Proverb. 27. Septies cadet justus, & resurget: impij autem corruent in malum. Quod licet D. Augustinus 11. de civit. cap. 31. non de iniquitatibus, sed de tribulationibus intelligat, tamen D. Hieronymus, vel Auctor illorum Commentariorum, ibi sic habet: Quomodo autem justus appellatur, qui cadere, id est peccare, memoratur, nisi quia de levibus, quotidianisque loquitur peccatis?

A Secundò suaderi potest ex traditione, & fide Ecclesiæ à primis sæculis; cujus fidei testimonia habentur primò in Concilio Millevitano, cui interfuit Augustinus, ubi definitur canone 7. Sanctos in hac vita non tantum humiliter, sed etiam veraciter dicere: dimitte nobis debita nostra, id est peccata nostra. Quibus verbis Sacra Synodus apertè profitetur, quædam esse peccata, quæ qui committunt non desinunt esse sancti, & quæ per consequens charitatem & gratiam sanctificantem non auferunt; subindeque non sunt mortalia, seu mortem animæ inferentia, sed duntaxat venialia. Idem expressius habetur in

B Concilio Africano, in cujus epistola, (quæ est 95. inter Epistolas D. Augustini) asseritur in fine, multos esse fideles, qui post suam conversionem ad Deum vivunt toto tempore vitæ sine querela, hoc est (inquit Concilium) sine crimine, neque tamen sunt sine quotidianis, & levibus offensivibus. Ubi Concilium expressè distinguit peccata mortalia à venialibus. Denique Tridentinum sess. 6. cap. 11. hanc veritatem adhuc expressius definit his verbis. Licet in hac mortali vita quantumvis sancti & justi in levibus saltem & quotidiana, quæ etiam venialia dicuntur, peccata quandoque cadant, non propterea desinunt esse justi: nam justorum illa vox est & humilis & verax, Dimitte nobis debita nostra &c.

C Tertio probatur ex SS. Patribus: Augustinus enim libro quinquaginta Homiliarum, de quibusdam peccatis levibus quæ à justis committuntur, sic ait: Quamvis singula non lethali vulnere ferire sentiantur, tamen omnia simul congregata velut scabies nostrum decus ita exterminant, ut ab illius sponsi speciosi formâ præ filiis hominum castissimis amplexibus separent, nisi medicamento quotidiana penitentia defecerint. Quod si falsum est, unde quotidie tundimus pectora? Quod nos quoque Antistites ad altare assistentes cum omnibus facimus. Unde etiam orantes dicimus quod in tota vita ista oportet ut dicamus,

D Dimitte nobis debita nostra &c. Non enim ea dimitti precamur quæ in baptismo dimissa sunt, & nisi dimissa credimus, de ipsa fide dubitamus; sed utique de quotidianis peccatis hoc dicimus, pro quibus etiam sacrificia elemosynarum, jejuniorum, & ipsarum orationum, ac supplicationum, quisque pro suis viribus offerre non cessat. Huc etiam spectat quod Bernardus ad illa verba Cantic. 1. Pulchra sunt genia tua sicut turris, scribit: Intendere in aliud quàm in Deum (inquit) non Maria etiam, sed Martha negotium est: Serm. Absit autem ut quæ ejusmodi est, quidquam illam dixerim habere difforme, ne tamen ad perfectum affirmaverim pervenisse decoris; quippe quæ adhuc sollicita est & turbatur erga plurima, & non potest terrenorum actuum vel tenui pulvere non respersi, quem tamen citò facileque deterget, vel in hora sancta dormitionis casta intentio, & bona conscientia interrogatio in Deum. Quibus consonant verba illa Leonis Papæ, quæ supra regulimus: Dum per varias actiones vite hujus sollicitudo distenditur, necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere.

E Suppono secundò ex D. Thomæ hinc art. 2. in corp. & qu. 7. de malo art. 1. peccatum multipliciter dici veniale. Primò ab eventu, quia veniam est consecutum; & in hoc sensu quodlibet peccatum, quamvis gravissimum, potest dici veniale respectu divinæ misericordie. Hoc modo veniale usurpavit Ambrosius citatus à D. Thomæ

dum dixit, *Omne peccatum fieri veniale per penitentiam*, quia scilicet per hanc consequitur remissionem. In eodem sensu locutus est Augustinus tract. 24. in Ioan. ubi ait: *Nullum esse peccatum, quantumcumque parvum, quod sit veniale, quandiu placet; nullum vero quod mortale, si verè displicet*. Sensus enim est quod nullum peccatum, quantumvis leve, sine aliquo dolore formali aut virtuali remittitur; & nullum, quantumvis grave, si per penitentiam & contritionem deleatur, mortem animæ, aut penam æternam infert. Secundò peccatum veniale dicitur ex parte causæ, quia habet in se aliquam causam minuentem vel excusantem: & in hoc sensu venialia dicuntur, quæ ex infirmitate vel ignorantia proveniunt, quamvis aliquando mortalia sint. Tertio veniale sumitur in stricta acceptione, prout scilicet non excludit à subiecto principium veniæ & remissionis; & quia huiusmodi principium est gratia, omnia illa peccata quæ gratiam non auferunt, venialia dicuntur. Et in hac tertia acceptione sumitur veniale à Theologis, cum dividitur contra mortale.

3. Suppono tertio, peccatum veniale strictè sumptum esse in triplici differentia: aliud enim dicitur veniale ex genere suo, ut verbum otiosum, quia quantumcumque crescat circa propriam materiam & objectum, habere non potest ex illo unde fiat mortale: aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: aliud denique ex imperfecta deliberatione; quia licet circa objectum ex se mortale, vel circa materiam gravem versetur, ab ea tamen non sumit malitiam moralem, eò quòd in ejus commissione pars inferior antevertat rationem superioris, & ejus iudicium perturbet, ac proinde efficiat quod absque plena deliberatione rei illicitè consentiat. His præmissis.

4. Circa propositam difficultatem in primis est error Hæreticorum hujus temporis, asserentium omnia peccata ex sua natura esse mortalia, & mortem animæ ac pænæ æternæ reatum inferentia; quòd verò de facto ea non inferant, provenire ex sola Dei misericordia, quæ non vult quod in prædestinatis, vel in justificatis ex fide, tales effectus producant; sicque volunt differentiam inter peccatum mortale & veniale non esse ex natura rei, sed ex Dei lege & misericordia, vel ex conditione personæ peccantis.

5. Huic errori affinis videtur sententia Joannis Gersonis Cancellarij Parisiensis, qui 3. p. tract. de vita spirit. alphab. 61. similiter docet quodlibet peccatum quantum est ex se mereri pænæ æternam, quia cum sit offensæ Dei, qui est infinitus, continet malitiam infinitam: licet Deus commiseratione quadam puniens citra condignum, talem pænæ ei non imputet, sed pænæ æternam in temporalem commutet. Unde etiam juxta hanc sententiam peccatum mortale non distinguitur à veniali intrinsecè & ex natura rei, sed extrinsecè tantum & ex divina misericordia, quæ vult quod aliquibus peccatis privemur gratiâ, & reatum pænæ æternæ contrahamus, non verò aliis. Idem docent Rosensis contra Lutherum art. 32. & Almañus tract. 3. moral. cap. 20.

6. Cæteri verò Catholici unanimiter profitentur contra Hæreticos, veniale peccatum naturâ suâ distingui à mortali, & non solum ex Dei lege & misericordia, vel ex conditione personæ peccantis. Sed in explicanda prima ac præcipua unius ab altero differentia valde dissentiunt: Scotus enim in 2. dist. 21. qu. 1. ait peccatum mortale

A primò differre à veniali, per hoc quod mortale sit contra præceptum, veniale verò solum contra consilium. Idemque asserere videtur Gabriel in 4. dist. 16. qu. 5. art. 1. notab. 1. Alij unum distinguunt ab alio, per hoc quòd primum opponitur gratiæ & charitati, illaque destruit, non verò secundum. Alij ex eo quòd peccatum mortale inducit reatum pænæ æternæ, veniale verò pænæ solum temporalem meretur. Alij denique alia assignant discrimina, aliosque dicendi modos, quos referunt Alvarez, Curiel, Montezino, aliique D. Thomæ interpretes. Pro declaratione & defensione veræ sententiæ sit

S. II.

B *Statuitur prima conclusio, & offenditur peccatum veniale naturâ suâ à mortali distingui.*

Dico primò, dari aliqua peccata, quæ de se & ex sua levitate intrinsecè venialia sunt, subindeque à mortalibus naturâ suâ distincta, & non ex Dei lege aut misericordia, vel conditione personæ peccantis.

7. Probatur primò ex Scriptura: Christus enim Luca 6. vocat quædam peccata festucas in oculo, alia trabes: At festuca non possunt per se excæcare oculum in quo sunt: Ergo levia quædam sunt peccata, quæ non tantum actu non extinguunt gratiam, quæ est animæ lumen, sed quæ nec extinguere possunt, subindeque de se & ex natura sua, ac levitate intrinsecè, venialia sunt. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata quæ justi committunt, retinentes tamen adhesionem vivam ad Christum ut fundamentum suum, comparat scæno & stipulæ superimpositis fundamentum, ut explicant Cyrianus in epistola ad Antonianum, Ambrosius Serm. 2. n. psal. 138. & Augustinus lib. 21. de civit. cap. 26. Sed scænum & stipula non possunt ex se destruere fundamentum: Ergo nec illa peccata ex se & ex natura sua sunt capacia destruendi gratiam & charitatem, per quam Christo ut fundamento unimur.

8. Probatur secundò ratione, quam insinuat S. Thomas hic art. 1. Peccatum est quædam animi infirmitas, juxta illud Prophetæ: *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum: sana animam meam, quia peccavi tibi*: unde sicut inter infirmitates corporis quædam sunt graves, quæ mortem inducunt, auferendo principium vitæ, quædam verò leves, quæ in eo periculo non conlittunt, quamvis ad id disponant; ita & inter peccata, aliqua de se & ex natura sua sunt gravia, quæ mortem spiritualem animæ inferunt, eam privando gratiâ & charitate; alia levia, quæ licet ad talem effectum disponant, de se tamen illum non valent producere.

9. Confirmatur: Offensio in re levissima habet secundum se & ex natura rei quòd amicitiam non solvat; non verò ex gratia amici offensæ: Ergo cum peccatum mortale Dei amicitiam solvat, culpa levis, v. g. risus superfluus, vel otiosum verbum, non erit ex natura sua mortalis, & ex lege, misericordia, & gratia Dei venialis; sed intrinsecè & ex natura rei venialis erit.

Addo quod Gersonis sententia reprobata videtur à Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michælis Baij propositionem damnarunt: *Nullum est peccatum naturâ suâ veniale, sed omne peccatum meretur pænæ æternæ*. Unde post hanc cen-

cenfuram talis opinio ad minus temeraria cen-
fenda est.

10. Denique quod peccata venialia non differant à mortalibus ex sola conditione personæ peccantis, quæ scilicet est fidelis, vel prædestinata, ut docent Hæretici nostri temporis, constat ex Scriptura, ex qua habemus, Adam, David, Petrum, & Magdalenam peccasse mortaliter, & tamen certum est illos fuisse prædestinatos & fideles; & non peccasse peccato infidelitatis. Ratio etiam suffragatur: nam dignitas personæ non minuit sed auget rationem culpæ, ut docet & probat D. Thomas supra qu. 71. art. 10. & infra qu. 89. art. 5. Unde tantum abest quòd peccatum minuatur, & ex mortali veniale fiat, cum à fideli seu Christiano committitur, quin potius ex circumstantia illa personæ augetur & redditur gravius; ut eleganter declarat Salvinianus lib. 4. de gubern. ubi sic in Christianos peccantes invehitur: *Omnis Christianorum culpa, divinitatis injuria est: atrocius sub sancti nominis professione peccamus ipsa errores nostros religio quam profiteremur accusat.*

S. III.

Solvuntur objectiones.

11. **O**BJICIES primò: Christus Matth. 5. ait: *Qui solverit unum ex mandatis istis minimis, minimus vocabitur in regno calorum.* id est, rejicitur à regno calorum, & minimè in eum vocabitur, ut plures interpretes exponunt. Vel, ut ibidem ait D. Thomas, *minimus vocabitur in regno calorum, id est, nullus, quia non erit ibi.* Ergo non solum peccata mortalia, quæ sunt contra maxima mandata, sed etiam venialia, quæ sunt contra minima, excludunt à regno calorum, & per consequens reatum pœnæ æternæ inducunt.

12. Respondeo primò cum Cajetano super hunc locum Matthæi, quod sicut peccatum veniale non est peccatum simpliciter, sed secundum quid (utpote non contra, sed præter legem) ita mandatum circa venialia non est mandatum simpliciter, sed secundum quid; ac per hoc appellatione mandatorum non veniunt nisi illa quibus prohibentur mortalia, & quæ si violentur, fit contra legem. *Minima verò appellantur (inquit S. Thomas ibidem) moralia vel legalia aliqua, quia minus sunt significatione, vel minima quantum ad remunerationem, in comparatione ad illa quæ Christus dixit. Unde Chrysostomus: Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut non occidas; idèo in remuneratione modica, & in peccato magna; sed mandata Christi, ut non irascaris, in actu difficilia, & idèo in remuneratione magna, & in peccato minima.* Vocabuntur etiam minima, non re, sed a stimulatione Phariseorum, qui diligere inimicos, abstinere à concupiscentia carnis, mandata minima appellabant.

13. Secundò responderi potest, eo loco non dici tantum, *Qui solverit unum ex mandatis istis minimis*, sed addi, *& docerit sic homines, minimus vocabitur*, seu non vocabitur in regnum calorum. At non est peccatum tantum veniale, docere homines solvenda esse Dei mandata, quantumvis minora aliis; hoc enim non potest provenire nisi ex contemptu legis, qui est lethaliter culpabilis, quamvis lex minima præcipiat. Loquitur ergo Christus de solventibus mandata minima, modo Pharisaico: Pharisei autem, ut dici-

Tom. III.

A tur eo loco, solvebant minima mandata, ea eludendo pravâ interpretatione, & dicendo prohiberi tantum lege divinâ homicidium, vel adulterium, re ipsa executioni positum, non autem affectum utriusque, corde conceptum. Unde ibidem subditur: *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum & Phariseorum, non intrabitis in regnum calorum.*

Objicies secundò: Augustinus lib. 22. contra Faustum sic definit peccatum: *Peccatum est delictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*: Sed esse contra legem æternam, dat peccato quod sit mortale: Ergo omne peccatum est mortale, & reatum mortis, & pœnæ æternæ, quantum est ex se, inducit. Unde Ezechiel. 18. dicitur: *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur*: & ad Roman. 6. *Sipendia peccati mors*. Non igitur veniale peccatum distinguitur à mortali ex natura sua, sed tantum ex divina lege, aut misericordia, decernente quod istud, non verò illud, reatum mortis æternæ inferat.

14. Respondeo hæc testimonia Scripturæ & Augustini intelligenda esse de peccato mortali: Tum quia peccatum, ut infra dicemus, analogicè dicitur de mortali & veniali; analogum autem stat pro famosiori significato, ut communiter dicitur: Tum etiam quia in communi modo loquendi, res quæ aliquo nomine quantitatem aliquam significare exprimuntur, tunc tantum simpliciter sortiuntur hoc nomen, quando sunt sub quantitate perfecta, nomine illo expressa; v. g. planta, quæ nondum justam suam magnitudinem est adepta, non vocatur arbor. Similiter etiam illud solum in Scriptura peccatum simpliciter & antonomasticè dicitur, quod perfectum & consummatum per consensum, generat mortem, ut dicitur Jacobi 1. Veniale autem, præsertim si sit tale defectu perfectæ deliberationis & consensus, non dicitur peccatum simpliciter, sed quasi conceptus peccati, & initium seu dispositio ad illud.

16. Objicies tertio: Augustinus variis in locis asserit neminem fore salvum, si absque misericordia judicetur à Deo: At hoc non esset verum, si venialia non excluderent à salute, & pœnæ æternæ reatum non inducerent; cum multi sint qui in morte non habent nisi venialia peccata: Ergo &c.

17. Respondeo Augustinum solum velle, neminem re ipsa consecutum vitam æternam sine misericordia, quatenus venialia etiam debent remitti ut quis salvus fiat, & ingrediatur regnum calorum, in quod nihil immundum & coinquinatum intrare potest. Quod autem in hoc sensu loquatur, patet ex lib. 9. confess. cap. ultimo, ubi rogat lectores, ut orent pro matre sua defuncta, ut (inquit) *consequatur Dei misericordiam*: At qui defunctis non remittuntur peccata mortalia, sed venialia tantum: Ergo istorum remissio est misericordia quædam, necessaria cuicumque ut recipiatur in vitam æternam.

18. Objicies quartò: Quæ Deus præcipit vel prohibet sub veniali, potuisset præcipere vel prohibere sub mortali, ut nostram exerceret obedientiam, vel supremum dominium quod in nos habet manifestaret; in quo casu omnes transgressiones illorum præceptorum essent peccata mortalia, ut patet: Ergo quòd aliquid peccatum non sit mortale, sed duntaxat veniale, non provenit ex natura rei, seu ex intrinseca levitate ei illius, sed ex divina misericordia,

000

quæ nōluit illud sub mortali prohibere.
 19. Respondeo concessio Antecedente, negando consequentiam: Tum quia si hic discursus valeret, probaret non esse ex natura rei, sed ex divina solū benignitate & misericordia, quod actus indifferens, v. g. manducatio pomi, mortem & pœnam æternam non inferat; quia Deus ex absoluto dominio potuisset hunc actum sub mortali prohibere, in quo casu qui scienter & liberè illum eliceret, peccaret mortaliter; sicut de facto Adamus lethaliter deliquit, cum pomum vetitum comedit: Tum etiam quia ad discernendum an aliquod peccatum de se & ex natura sua sit veniale aut mortale, non est attendendum an Deus possit de absoluta potentia illud prohibere sub veniali aut mortali, sed an ipsa peccata, attentâ eorum naturâ, & materiâ circa quam versantur, ita prohiberi postulent.

20. Obijcies quindò: Offensa infinita meretur de se & ab intrinseco pœnam æternam, & secundum durationem infinitam: Sed peccatum veniale est offensa infinita, cum per illud offendatur Deus, qui infinitus est. Unde Bernardus Epist. 42. ad Henricum Archiepiscopum Senonensem: *Singuli illiciti motus animi mei sunt quedam in te Deus convitia; puta iracundia motus, in mansuetudinem tuam; invidia, in charitatem; turpitudinis, in castitatem; & innumera his similia, qua de canoso lacu prurientis pectoris mei, etiam nunc incessanter ebulliunt, inundantes, & impingentes in serenitatem præfulgentis vultus tui: Ergo de se & ab intrinseco pœnam æternam meretur; subindeque non habet ex levitate sua intrinseca quod veniale sit, sed tantum ex divina lege & misericordia, qua puniens illud citra condignum, talem pœnam ei non imputat.*

21. Respondeo concessio Majori, negando Minorem; licet enim peccatum veniale sit offensa Dei infiniti, non tamen est offensa infinita, sicut peccatum mortale, quia non offendit illum simpliciter, tollendo ab eodem rationem ultimi finis secundum affectum, sicut culpa mortalis; sed tantum secundum quid, divertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod objectum creatum præter ordinem ultimi finis, ut magis infra patebit.

S. IV.

Secunda difficultas resolvitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale discrimina exponuntur.

Dico secundò, peccatum mortale non distingui à veniali, per hoc quod illud sit contra præceptum, istud verò solū contra consilium.

22. Probatur primò: De ratione omnis peccati est quod sit violatio alicujus obligationis, & transgressio alicujus legis; ubi enim non est lex, neque prævaricatio esse potest: At consilium, præcisè ut tale, non inducit obligationem, neque habet vim legis, sed proponitur nobis ut omnino liberè amplectendum: Ergo cum peccatum veniale sit verum peccatum, non sufficit ad ejus rationem oppositio ad consilium.

23. Probatur secundò: De ratione peccati venialis est quod sit malum moraliter: At quod est contra consilium, non est malum moraliter, sed potest esse bonum; cum consilium sit de meliori bono, subindeque quod ipsi opponitur sit minus bonum: Ergo quod est contra consilium, non est veniale peccatum.

A Confirmatur: Qui manet in sæculo, & uxorem ducit, facit contra consilia evangelica, & tamen non peccat, etiam venialiter, juxta illud Apostoli i. ad Corinth. 7. *Si autem acceperis uxorem, non peccasti. & si nupserit virgo, non peccavit: Ergo facere contra consilium, non est peccatum, etiam veniale.*

Dico tertio, inter peccatum mortale & veniale quinque præcipua reperiri discrimina.

24. Probatur conclusio, illa discrimina exponendo. Primum consistit in eo quod peccatum mortale opponitur gratiæ & charitati, destruitque illas; veniale verò solū opponitur charitati fervori, & neque ipsam charitatem, neque gratiam corrumpit. Hoc discrimen assignat S. Thomas qu. 7. de malo art. 1. his verbis: *Si charitas excludatur, est peccatum mortale: si autem sit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale.* Hinc denominatio illa mortalis & venialis desumitur: cum enim charitas, quæ anima Deo conjungitur, sit veluti forma quæ vivit vitâ supernaturali, peccatum quod illam destruit, rectè mortale dicitur, utpote causans mortem spiritualem in anima; illud verò quod eam relinquit in subiecto, veniale appellatur, quia non excludit principium veniæ, sed relinquit in subiecto aliquid per quod eam potest obtinere. Hanc differentiam tangit D. Augustinus serm. 5. de verbis Domini, ubi sic ait: *Sicut anima est vita corporis, sic anime vita est Deus: Sicut expirat corpus cum animam emittit, ita expirat anima cum Deum amittit. Deus amissus, mors anime: anima emissa, mors corporis.*

25. Secundum discrimen in eo situm est, quod peccatum mortale importat defectum ordinis ad ultimum finem, seu averisionem & deordinationem ab ultimo fine; venialia verò habent deordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem. Quod discrimen oritur ex præcedenti: nam cum charitas sit quæ convertit seu ordinat hominem in ultimum finem, consequens est ut peccatum quod charitatem excludit, avertat & deordinet ab ultimo fine; illud verò quod eam non expellit, talem averisionem & deordinationem non causet.

26. Ex hoc discrimine sequitur aliud, nempe quod mortale inordinationem irreparabilem inducat, non tamen veniale. Nam ut dicitur D. Thomas hic art. 1. ultimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculativis: unde sicut error circa prima principia est incorrigibilis, seu irreparabilis; ita peccatum quod inducit averisionem ab ultimo fine, reparari nequit per aliquod principium intrinsecum, sed solū per virtutem divinam: contra verò illud quod non importat inordinationem à fine, sed tantum à mediis, reparari potest per aliquod principium intrinsecum, scilicet per rectam intentionem finis; sicut error circa conclusiones corrigi potest ex recta cognitione principij.

27. Ex quo oritur quartum discrimen, consistens in eo quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ; veniale autem pœnam solū temporalem meretur. Ut enim idem S. Doctor qu. præcedenti art. 3. & 6. ratiocinatur: peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit ordinem divinæ justitiæ: unde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem quantum est de se irreparabilem, subindeque æternam, importat; illud verò meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab

intrinsicè reparabilem, proindeque de se transitoriam & temporalem.

29. Ultima differentia, quam assignat D. Thomas hic art. 1. ad 1. & 2. qu. 105. art. 1. consistit in quod peccatum mortale simpliciter est contra legem, & veniale præter legem, seu contra legem secundum quid. Ut autem verificetur aliquem actum esse contra legem simpliciter, duo requiruntur: primum est, quod lex cui opponitur, sit de numero illarum quæ simpliciter leges vocantur, eò quod omnino necessariae sint ad finem ultimum assequendum; quæ assecutio est præcipuus & veluti substantialis legis effectus: secundum, quod talis actus simpliciter tendat contra talem legem, seu simpliciter illam transgrediatur: nam *ly simpliciter*, positum in ista differentia, afficit tam modum essendi contra legem, quam legem ipsam; atque adeo ex cuiuscumque parte deficiat, à ratione culpæ mortalis deficiet. Cæterum ut verificetur esse contra legem secundum quid, satis est quod unum illorum deficiat, atque adeo quod vel lex non sit simpliciter necessaria ad finem ultimi assecutionem, vel quod actus non violet simpliciter talem legem, neque simpliciter ei opponatur. Ex primo capite deficiunt à ratione peccati mortalis omnia illa quæ dicimus venialia ex genere, ut mendacium jocosum, verbum otiosum, superfluum ludus, &c. quia leges quibus ista prohibentur, non sunt leges simpliciter, & ut ita dicam substantialia, eò quod illarum observatio ad finem ultimum consequendum non sit simpliciter necessaria. Ex secundo verò capite deficiunt à ratione mortalis cætera omnia, quæ vel ob parvitatem materiæ, vel ob defectum plenæ deliberationis, venialia vocamus, ut furtum rei parvæ, & motus contra fidem non plenè deliberatus: quamvis enim leges quibus hæc peccata opponuntur, sint leges simpliciter, & simpliciter necessariae ad finem ultimum consequendum, non tamen simpliciter violantur per talia peccata, neque hæc simpliciter illis contrariantur. Non enim lex iustitiæ, quæ prohibet rei alienæ acceptionem, simpliciter violari dicitur per unius pomi vel ovi acceptionem, ob levitatem materiæ: nec si materia sit gravis, per actum non simpliciter liberum: quia sicut leges solis agentibus liberis imponuntur, ita ab iis iolum violari censentur, qui liberè simpliciter operantur.

30. Hanc ultimam differentiam inter assignatas existimo esse præcipuam & quasi primariam: tum quia primò & immediatius convenit peccato, cui ex sua communi ratione per se primò convenit esse aliquo modo contra legem; atque adeo esse contra legem simpliciter, vel tantum secundum quid, primariò & per se illi advenit: sicut quia animal secundum suam communem & genericam rationem est vivens sensibile, nulla differentia priùs illi advenit, aut magis se habet per se, quam talis vel talis modus sentiendi. Tum etiam, quia aliqua ex differentiis assignatis extrinsecæ sunt & à posteriori, seu ex effectibus peccati mortalis & venialis desumptæ: nam hoc quod est expellere vel non expellere gratiam & charitatem; & reatum pœnæ æternæ, vel tantum temporalis inducere; se habent ut effectus peccati mortalis & venialis, subindeque differentiam constitutivam & distinctivam illorum adinvicem supponunt. Unde S. Thomas qu. 7. de malo art. 1. cum dixisset, quod peccatum morta-

Tom. III.

A le & veniale differunt secundum reatum; nam peccatum mortale meretur pœnam æternam, veniale verò temporalem, subdit: *Sed ista differentia consequitur rationem peccati mortalis & venialis, non autem constituit ipsam: non enim ex hoc est tale peccatum, quia talis pœna ei debetur, sed potius è converso, quia peccatum est tale, ideo talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantum ad effectum: nam peccatum mortale privat gratiã, veniale verò non. Sed neque ista est differentia quam quarimus, quia ista differentia consequitur ad rationem peccati: ex eo enim quod peccatum est tale, talem effectum habet, & non è converso.*

Advertendum tamen est, quod si *ly excludere* charitatem, non significet auferre habitum charitatis (quod est peccati mortalis effectus, sicut & private gratia sanctificante) sed significet facere aliquod contrarium charitati Dei vel proximi, ex qua universa lex pendet, ut dicitur Matth. 22. & quæ est finis præcepti, ut testatur Apostolus 1. ad Timoth. 1. differentia illa est essentialis, & à priori, & coincidit cum ultima, quam diximus esse præcipuam. Si autem quæras, quanam peccata contrariantur charitati Dei & proximi? Respondeo cum D. Thoma loco citato, *illa esse per quæ tollitur subjectio & reverentia hominis ad Deum, ut est blasphemia, idololatria, & huiusmodi, & etiam ea quæ tollunt convictum societatis humanae, sicut furtum, homicidium, & huiusmodi.* Unde idem S. Doctor in 2. dist. 42. qu. 1. art. 4. sic ait: *Quando aliquis peccat in his, sine quibus rectè servatis non remanet subjectio hominis ad Deum, & fœdus humanae societatis, tunc est peccatum mortale ex genere. . . . sicut patet quod non potest homo debite Deo esse subjectus, si Deo non credat, si ei non obediat, & huiusmodi. Similiter etiam societas humana vite servari non potest, nisi unicuique servaretur quod suum est; & ideo furtum, & alia species iniustitiæ, sunt peccata mortalia ex genere: & similiter est in omnibus aliis. Ea verò sine quibus societas humana servari potest, non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamvis etiam deformis actus sit: sicut superfluum ludus, & aliquid huiusmodi: & talia dicuntur venialia ex genere.*

S. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

32. EX dictis de differentia inter mortale & veniale facile colligi possunt cætera quæ docet D. Thomas qu. 88. Ex his enim inferes primò, malitiam peccati mortalis & malitiam venialis essentialiter & specie inter se differre; subindeque divisionem peccati in mortale & veniale esse essentialem, si illa considerentur in ratione peccati, seu mali moralis formaliter. Patet hoc corollarium ex dictis: Nam, ut supra ostendimus, inordinatio & malitia peccati mortalis pertingit usque ad finem, & ipsum destruit; inordinatio verò seu malitia peccati venialis, non pertingit usque ad finem, sed sinit in ipsis mediis, quæ peccans non refert actualiter ad finem, sed duntaxat habitualiter, ut infra dicemus: Atqui inordinatio & malitia pertingens ad finem, essentialiter & specie differt ab illa quæ sinit in mediis, & quæ usque ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis essentialiter & specie differt à malitia peccati venialis.

Q o o ij

33. Confirmatur: Eo ipso quod malitia mortalis deordinet voluntatem usque ad finem ultimum, destruendo ipsum finem, malitia autem venialis solum retardet à finis consecutione, ita se habent sicut finis & id quod est ad finem, & sicut dispositio & forma ad quam disponit: Sed quod est ad finem, distinguitur essentialiter à fine, & dispositio, à sua forma: Ergo & malitia peccati venialis, à malitia peccati mortalis. Unde D. Thomas hic art. 6. ait quod cum peccatum, quod ex genere suo esset mortale, sit veniale propter imperfectionem deliberationis aut consensus, *solvitur species*, atque adeò non manet illa species malitiæ, quæ esset in consensu plenè deliberato, sed alia diversa resultat. Et art. 5. sic habet: *Circumstantia non potest de veniali facere mortale, manens circumstantia, sed solum tunc quando transfertur in aliam speciem, & fit quodammodo differentia specifica moralis actus*. Si autem malitia peccati mortalis accidentaliter solum differret à malitia peccati venialis, non requireretur necessariò mutatio aut dissolutio speciei, ut unum in alterum transiret, sed sufficeret mutatio quoad aliqua accidentia quæ sunt extra speciem: Ergo &c.
34. Dices: Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specificè non differunt: Sed objecta peccati mortalis & peccati venialis interdum non differunt specie, ut patet in objecto furti; nam ejusdem speciei est res aliena, sive sit in parva, sive in magna quantitate: Ergo peccatum mortale & veniale sunt ejusdem speciei in ratione peccati.
35. Confirmatur: Magis & minus non diversificant speciem: Sed peccatum mortale & veniale differunt solum penes magis & minus, ut patet in furto gravi & levi: Ergo non differunt specie. Unde S. Thomas supra qu. 72. art. 5. docet differentias venialis & mortalis non constituere diversitatem specificam peccatorum.
36. Confirmatur amplius: Non magis differt actus elicitus cum plena cognitione ab actu elicitò cum semiplena, quàm amor elicitus cum cognitione clarissima & perfectissima, qualis est amor Dei in patria, ab amore elicitò cum cognitione obscura & imperfecta, qualis est amor viæ: Sed isti duo actus non differunt essentialiter, sed solum penes majorem vel minorem perfectionem intra eandem speciem: Ergo nec peccatum veniale ex defectu perfectæ cognitionis & deliberationis, specie differt à peccato mortali circa idem objectum, cum plena & perfectâ deliberatione commissio.
37. Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specie non differunt, formaliter & in esse objecti, concedo Majorem: materialiter tantum & in esse rei, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Objecta peccati mortalis & venialis interdum non differunt specie, materialiter & in esse entis, concedo Minorem: formaliter & in esse objecti, nego Minorem: nam in hac ratione attenditur eorum differentia penes habitudinem improprietatis ad ultimum finem, quæ est diversæ rationis & speciei in objecto mortaliter & venialiter tantum peccaminoso, cum primum dicat improprietatem averivam & destructivam ipsius finis, non verò alterum; quæ diversa improprietate constituit objecta formaliter diversa in ratione objectorum, & refundit in actus ad illa terminatos distinctio-
- A nem essentialem in ratione peccati seu mali moralis.
- Ad primam confirmationem dicendum cum D. Thoma qu. 7. de malo art. 1. ad 19. *quod magis & minus quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem*. Et ita est in proposito; nam in objecto furti gravis, magnum deordinat voluntatem usque ad finem ultimum; in objecto verò furti levis, parvum solum deordinat circumstantem finem: unde ratione hujus duplicis inordinationis, quam magna & parva quantitas in objecto causant, magnum & parvum constituunt peccata specie diversa. Quare cum idem S. Doctor supra qu. 18. art. 11. agens de circumstantiis quæ non mutant speciem, ait quod *tollere alienum in magna vel parva quantitate, non diversificat speciem peccati*, loquitur de magno & parvo, præcisè ut talia sunt, seu quæ nullam aliam involvunt differentiam, nisi penes magis & minus sub eodem modo oppositionis ad rationem (quo pacto se habent furtum majus & furtum minus, quando vel utrumque est intra quantitatem sufficientem ad culpam mortalem, vel utrumque non excedit quantitatem culpæ venialis) non verò loquitur de magno & parvo quæ alia involvunt discrimina, & diversas inordinationes circa ultimum finem inducunt. Quando verò art. 5. qu. 72. docet differentias venialis & mortalis non constituere diversitatem specificam peccatorum, loquitur de differentia venialis & mortalis quæ sumitur à reatu pœnæ; hæc enim, cum non sit primaria & essentialis, sed secundaria tantum & accidentalis, diversitatem specificam peccatorum constituere nequit. Non negat tamen, peccatum mortale & veniale essentialiter & specificè inter se differre in ratione peccati seu mali moralis, penes aliam differentiam quam assignavimus, nempe penes hoc quod unum avertat & deordinat ab ultimo fine, non verò aliud, subindeque unum sit simpliciter contra legem, aliud verò præter legem, seu contra legem secundum quid, ut antea exposuimus.
- D Ad secundam confirmationem nego Majorem: Quia cognitio plena, sive sit clara, sive obscura, potest applicare objectum sub eadem formali ratione: eadem enim bonitas formalissimè, quæ in patria clarè cognoscitur per visionem beatificam, cognoscitur in via obscurè per fidem. At verò cognitio semiplena & imperfecta nequit applicare eandem rationem formalem objectivam, quam plena & perfectâ applicat; hæc enim potest applicare & proponere rationem finis ultimi, & aversionem ab illo, ad quam illa non potest pertinere.
- E Inferes secundò cum D. Thoma hic art. 1. ad 1. divisionem peccati in mortale & veniale, non esse univocam, sed analogam. Ratio est quia divisio illa est analogica, in qua divisum inæqualiter participatur à membris dividendis: Sed ratio peccati, quæ est divisum in tali divisione, inæqualiter convenit peccato mortali & veniali: Ergo divisio illa est analogica. Major communiter supponitur: Minor verò suadet. Ratio peccati ut sic consistit in hoc quod est esse contra legem, seu tendere in objectum ut difforme legi: Sed esse contra legem, seu tendere in objectum ut difforme legi, peccatis mortalibus convenit simpliciter, venialibus autem solum secundum quid, ut in ultimo discrimine peccati mortalis à veniali exposui-

mus: Ergo ratio peccati, mortali & veniali inæqualiter convenit.

Ad quod malitia averſiva à fine, & malitia quæ ſolùm ponit inordinationem in mediis, valde inæquales ſunt; ſicut ipſe finis, & ea quæ ſunt ad finem, valde ſunt inæqualia: Sed malitia peccati mortalis deordinat & averſit ab ultimo fine; malitia autem venialis ſolùm ponit inordinationem in mediis, ut ex ſupra dictis patet: Ergo &c.

41. Dices: In omnibus quæ analogicè dicuntur ratio nominis nulli competit niſi per attributionem ad unum, quod per prius & ſimpliciter dicitur tale: Sed peccatum veniale non dicitur peccatum per attributionem ad mortale; quia ſi non eſſet aliquod peccatum mortale, nihilominus poſſet dari veniale: Ergo ratio peccati non convenit illis analogicè.

42. Reſpondeo ex Cajetano hic art. 2. concedſâ Majori, negando Minorem: Nam ſicut omnis morbus dicitur infirmitas in ordine ad privationem vitæ, quæ eſt infirmitas mortalis, & ſimpliciter; ita omne peccatum dicitur peccatum in ordine ad peccatum quod privat fine, qui eſt principium vitæ moralis. Unde ad probationem in contrarium dicendum cum eodem Cardinali, quod licet peccatum veniale poſſit eſſe in hoc vel illo fine mortali, ſimpliciter tamen non poſſet eſſe abſque mortali; ſicut neque infirmitas curabilis abſque incurabili, qualis eſt mortalis. Addit peccatum mortale eſſe contra legem Dei ſimpliciter; peccatum autem veniale ſolùm eſſe contra illam ſecundùm quid, ut antea declaravimus: eſſe autem contra legem Dei ſecundùm quid, non poſſet intelligi, non præintellecto eſſe contra legem Dei abſolutè & ſimpliciter, ſicut neque album ſecundùm quid, ſine albo ſimpliciter.

43. Inferes tertio, peccatum veniale diſponere quidem ad mortale, nunquam tamen ita poſſe aggravari, ut tranſeat in mortale; neque ex multis venialibus poſſe fieri unquam unum mortale. Ita D. Thomas hic art. 3. 4. & 5.

Probat̄ brevit̄ hoc corollarium, quantum ad ſingulas partes. Et in primis quod peccatum veniale diſponat ad mortale, patet: quia homo negligendo venialia, paulatim & ſenſim aſſueſcit contemptui & tranſgreſſioni legis, quod fit ut tandem in majora peccata incidat, juxta illud, *Qui ſpernit modica, paulatim decider.* Unde eleganter Caſſianus collat. 6. cap. 17. mentis incuriam comparavit tecto domus neglecto. *Nam per hanc* (inquit) *primò quidem veluti miſerabiliſſima quadam penetriant animam ſillicidia paſſionum, quæ ſi velut parva & levia negligantur, corrumpunt tigna virtutum, quibus deſtructis, in animam tandem deſluunt imbres largiſſimi vitiorum.* Quod ſapiens Eccli. 10. procul dubio reſpexit, dum dixit: *In pigriiſſis humiliabitur contignatio, & in infirmitate manuum perſillabit domus.* Hinc Chryſoſtomus Caſſiani magiſter homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimirum majori ſollicitudine aliquo modo cavendum eſſe à venialibus, quam à mortalibus. *Soler mihi* (inquit) *nonnunquam non tanto ſtudio magna videri peccata eſſe vitanda, quam parva & viliora: illa enim ut averſemur, ipſa peccati natura efficit; hæc autem ipſa re, quia parva ſunt, deſides reddunt, & dum contemuntur, non poſſet ad expulſionem eorum animus generoſè inſurgere: ut*

A de citò ex parvis magna ſunt, negligentia noſtra.

44. Quod verò peccatum veniale nunquam poſſit ita augeri & aggravari, ut tranſeat in mortale, non minùs evidens eſt. Nam ea quæ ſunt ordinis inferioris, quantumcumque intra propriam ſpeciem augeantur, nunquam poſſunt pertingere ad ea quæ ſunt ordinis ſuperioris: Sed malitia peccati venialis eſt inferioris ordinis, & diverſa ſpeciei à malitia mortalis; cum iſta ſit averſiva ab ultimo fine, & deſtructiva illius: non verò illa, ut ex ſupra dictis patet: Ergo peccatum veniale nunquam poſſet tranſire in mortale.

45. Ex quo probata manet tertia pars corollarii: nam peccata venialia, quantumcumque multiplicentur, non poſſunt avertere ab ultimo fine, nec reatum pœnæ inducere: Ergo non poſſunt facere unum mortale per integritatem; ſicut nec ex multis punctis ſimul junctis poſſet linea conſurgere. Unde quando Auguſtinus tract. 12. in Joan. ait: *Minuta plura peccata, ſi negligantur, occidunt,* ſolùm intendit, quod illa occidunt diſpoſitivè, diſponendo ſcilicet ad mortale; non verò formaliter, privando animam gratiæ & charitate, ut explicat S. Thomas hic art. 4. ad 1.

46. Dices primò: Diſpoſitio poſſet fieri habitus: Ergo ſi peccatum veniale diſponat ad mortale, poterit fieri mortale.

47. Reſpondeo cum D. Thoma ibidem in ſolut. ad 4. *Quod diſpoſitio qua fit habitus, eſt ſicut imperfectum in eadem ſpecie, & non imperfecta ſcientia, dum perſicitur, fit habitus: ſed veniale peccatum eſt diſpoſitio alterius generis; ſicut accidens ad formam ſubſtantialem, in quam nunquam mutatur.*

Dices ſecundò: Plura furta levia multiplicata, conſtituunt tandem unum peccatum mortale: Ergo ex multis venialibus unum mortale poſſet effici.

Reſpondeo negando Antecedens: Nam quando aliquis committit plura furta levia, ex illis ſimul junctis & collectis unum peccatum mortale non reſultat, ſed ultimum furtum, quo pervenitur ad magnam materiæ quantitatem, eſt peccatum mortale: quia licet tale furtum ſit rei ſecundùm ſe levis, ex connotatione tamen furtoꝝ præcedentium, cum quibus moraliter conjungitur, redditur furtum rei gravis, & grave damnum infert proximo; ut explicant Caſuiſtæ circa ſeptimum Decalogi præceptum, & in materia de reſtitutione.

ARTICVLVS II.

An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura conſtituat?

NEGAT Adrianus quodlib. 7. art. 3. affirmant cæteri omnes Theologi tam domeſtici quàm extranei. Unde ſit

ſ. I.

Concluſio affirmatiua ſtatuitur.

Dico brevit̄, peccatorem per peccatum mortale ultimum finem in creatura conſtituere; ſi non expreſſè & formaliter, virtualiter ſaltem & interpretativè.

Probat̄ primò ex Scriptura: nam ad Philip.

44.

45.

46.

47.

48.

3. de gulosis dicitur: *Quorum Deus venter est:* A quia, ut ibidem lect. 3. ait S. Thomas, *Proprium Dei est, ut sit primum principium & finis ultimi; unde qui pro fine habet aliquid, illud est Deus suus.* Quare olim quidam epulo ab amico interrogatus, cui tor oves & vitulos, quos in ejus armento videbat, immolaret: respondit: *Huic ventri Deorum maximo.* Item ad Ephes. 5. avaritia, *Idolorum servitus* appellatur: quia ut idem S. Doctor lect. 3. observat: *Idololatria est quando honor soli Deo debitus impenditur creature: Deo autem duplex honor debetur, scilicet ut in eo finem nostrum constituamus, & ut in eo fiduciam nostram finaliter ponamus: ergo qui hoc in creaturis ponit, reus est idololatrie.* Hoc autem facit avarus, qui finem suum in re creatura ponit, & etiam totam suam fiduciam. Unde Chrysostomus homil. 18. in epist. ad Ephes. *Qui inanimato (inquit) serviunt auro, clarum est ejusmodi idolorum esse cultores.* Hinc Hebræi vitulum aureum adoraverunt, & Judas triginta argenteos, quos à principibus sacerdotum in pretium sanguinis Christi acceperat, projecit in templum, non in sterquilinum: quia (ut ait Ambrosius) *talibus diis suum templum devovebat.* Denique Hieronymus exponens hunc versum Psalmi 80. *Non erit in te Deus recens &c.* hæc scribit: *Quor vitia habemus, tor recentes habemus Deos.* Cui consonat illud Poëtæ Christiani.

Lurconi venter Deus est, & nummus avaro:

Et cui sum Veneris gaudia prima, Venus.

Huic honor, & vero Deus est pro numine fama,

Quem fama extimulat non satianda fames.

Cui nimio Christus studii vilescit amore,

An non is studium numinis instar habet?

Hinc Tertullianus in libro de Idol. cap. 3. infert quod extra templum & sine idolo agi potest idololatria: nec refert quale sit idolum, ex qua materia, qua effigie &c. Et cap. 6. his verbis increpat peccatorem: *Potes linguâ negasse quod manu confiteris? verbo destruere quod factu struis? Vnum Deum predicare, qui tantos efficit? Verum Deum profiteri, qui falsos facis?... Collis non spiritu vilissimi nidoris alicujus, sed tuo proprio; nec animâ pecudis impensâ, sed animâ tuâ. Illis ingenium immolas, illis sudorem tuum libas, illis prudentiam tuam accendis. Plus es illis quàm sacerdos, cum perte habeant sacerdotem.*

49. Probatur secundò conclusio ex Augustino, qui lib. 83. questionum qu. 30. totam pervertitatem humanæ vitæ collocat in hoc quod homo fruatur utendis, & utatur fruendis: At ex eodem S. Doctore lib. 10. de civit. cap. 10. & lib. 1. de doctrina Christian. cap. 4. & 5. frui non est aliud quàm alicui tanquam ultimo fini adhærere: Ergo qui peccat, & aliquam creaturam inordinatè & contra Dei præceptum diligit, tali creaturæ, ut fini ultimo adhæret.

50. Probatur tertio conclusio ratione, quam insinuat S. Thomas qu. 20. de verit. art. 2. Omnis qui mortaliter peccat, diligit plus appetitativè creaturam quàm Deum; siquidem ejus voluntatem & præceptum propter illam contemnit: Unde Joan. 12. dicitur: *Dilexerunt gloriam hominum plusquam Dei:* Et Matth. 10. *Qui amat patrem & matrem suam plusquam me, non est me dignus:* Item Chrysol. de avaritia loquens, ait: *Statera ejus iniquissima est, plus enim in ea ponderat obolus, quàm Deus: plus nummus, quàm*

anima: Sed finis est id quod maximè diligitur: Ergo qui mortaliter peccat, à Deo avertitur, & ad creaturam tanquam ad ultimum finem convertitur. Unde Jeremia 2. Deus de peccatoribus conqueritur, dicens: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem aquæ viva, & foderunt sibi cisternas dissipatas &c.* Quibus verbis avertio à Deo, & conversio ad creaturam, quæ in peccato mortali includuntur, fontis & aquæ similitudine aptissime declarantur: nam sicut aqua appetitur, ut satiet & sitim extinguat, sic bonum commutabile creaturæ amatur à peccatoribus, ut satietivum sui appetitûs, quod est proprium ultimi finis: Deus autem omnium bonorum fons & origo, qui solus potest creaturæ rationalis appetitum perfectè satiari, & animæ nostræ sitim extingueret, ab illis deseritur & contemnitur.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quamvis mortaliter peccans, directè & formaliter non intendat amittere amicitiam Dei, aut privari beatitudine, vel averti à Deo ut ab ultimo fine, & converti ad creaturam, benè tamen virtualiter & interpretativè; quia ita se gerit, ac si vellet ea omnia: in primis enim cum graves offensæ dissolvant amicitias, qui Deum graviter offendit, verè vult eum non habere amicum, & qui contemnit & rejicit media ad consecutionem ultimi finis necessaria (quæ sunt Dei præcepta, juxta illud Matth. 19. *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*) virtualiter & interpretativè non vult ipsum adipisci; item qui vult aliquid oppositum Deo, ut dilecto amore amicitia, plus appetitativè diligit illud quàm Deum, subindeque virtualiter & interpretativè vult à Deo averti, & converti ad creaturam: Atqui peccatum mortale est gravis offensa Dei, habens proinde oppositionem cum ejus amicitia & dilectione, ejusque vitatio est medium necessarium ad consequendum beatitudinem: item qui mortaliter peccat, vult aliquid oppositum Deo ut dilecto amore amicitia: Ergo virtualiter saltem & interpretativè vult ab ejus amicitia discedere, & ab ipso ut ab ultimo fine averti, & converti ad creaturam, & si non verbis, saltem factis, dicit illud Lucæ 19. *Nolumus hunc regnare super nos:* id est nolo habere Deum pro ultimo fine, nec curo de ejus amicitia & fruitione.

S. II.

Solvuntur objectiones.

OBIECTIONES primò: Qui peccant mortaliter ex zelo ordinatio, aut ex ignorantia vincibili, non diligit plus appetitativè creaturam, quàm Deum, cum illi tunc arbitrentur obsequium se præstare Deo, ut dicitur Joan. 16. unde Chrysol. serm. 157. ait de S. Paulo: *Per zelum legis impugnabat legem, & in Deum Dei amore peccabat:* Ergo falsum est quod per quodcumque peccatum mortale homo avertat à Deo ut ultimo fine, & convertatur ad creaturam.

Respondeo negando Antecedens: nam peccatum ex imprudenti zelo non provenit ex Dei dilectione, sed ex ordinato amore sui, & rei quæ agitur; ex hoc enim provenit, quod ille qui peccat ex tali zelo, negligit disquirere veram voluntatem Dei, & ita virtualiter saltem in suo affectu præfert creaturam Deo. Idem di-

endum de eo qui peccat ex ignorantia vincibili: quamvis enim cognitâ veritate fortè non peccaret, dum tamen quantum potest non curat ignorantiam depellere, non movetur ex vero desiderio placendi Deo, sed ex amore alicujus creaturæ, ex cujus appetitu & occasione negligit inquirere ea quæ tenetur scire; unde illam habet pro fine proximo, pro ultimo autem bonum proprium & privatum, ex quo tanquam ex prima radice amor inordinatus talis creaturæ pullulat, ut patebit ex infra dicendis.

54. Objicies secundò: Si peccans mortaliter, ultimum finem in bono creato constitueret, maxime in eo quod est objectum peccati, illud enim est quod appetitativè diligitur plusquam Deus: Sed tale objectum non potest esse finis ultimus peccantis: Ergo &c. Minor probatur: Primò quia de ratione ultimi finis est quod super omnia diligatur, subindeque non referatur ad aliud: At qui peccans mortaliter, non semper diligit super omnia creaturam illam propter quam peccat, sed eam refert ad aliam; ut patet in eo qui furatur ut fornicetur, nam rem alienam quam tollit, ut medium ad fornicandum appetit: Ergo &c. Secundò, si peccans mortaliter constitueret ultimum finem in objecto peccati, homo posset simul habere plures ultimos fines; cum possit plura peccata habentia diversa objecta disparata committere: Sed hoc implicat contradictionem, ut in tractatu de ultimo fine disp. i. art. 6. fusè ostendimus: Ergo & illud.

55. Quidam Recentiores ut ab hoc argumento se expediant, concedunt quidem eum qui peccat mortaliter, habere creaturam quæ est objectum peccati pro ultimo fine; dicunt tamen hanc non esse finem ultimum positivè (quem ipsi vocant *finem operantis*) quia non refert omnia in creaturam tanquam in optimum, sed negativè, (quem *finem operis* appellant) quia creaturam non refert in alium finem. Cum enim (inquiritur) duo sint de ratione finis ultimi, nempe quod ad alium non ordinetur, & quod cetera ordinentur ad ipsum, illa res quæ solum participat primum, rectè dici potest *finis ultimus negativè*; ea verò cui utrumque convenit, *finis ultimus positivè* appellari potest. Unde dicunt nullum esse inconveniens, quod voluntas habeat simul plures ultimos fines negativè; cum de ratione hujus finis non sit quod totaliter fatiet appetitum, & omnia referantur ad ipsum, sed solum quod non ordinetur ad ulteriorem finem.

Sed hæc solutio falsò supponit quod peccans mortaliter constituat finem ultimum negativè in creatura propter quam peccat, seu quæ est objectum peccati, eò quòd illam non referat ad ulteriorem finem: nam, ut infra ostendemus, semper peccator ordinat talem creaturam in ulteriorem finem, nimirum ad bonum proprium & privatum, quod in singulis peccatis formaliter, aut virtualiter saltem intendit. Unde habet tale bonum pro fine ultimo positivè, ut constabit ex infra dicendis.

56. Confirmatur: Nihil omnino operatur homo cum advertentia & deliberatione, quod actualiter, aut saltem virtualiter, non ordinet ad ultimum finem simpliciter, ut in tractatu de fine ultimo disp. i. art. 7. ostensum est: Sed ille qui mortaliter peccat, non ordinat suum actum in Deum ut finem ultimum simpliciter, ut patet; Ergo illum ordinat in aliquam creaturam ut in ultimum finem simpliciter, subindeque illam

A habet pro ultimo fine, non solum negativè, sed etiam positivè.

Respondent secundò alii cum Suare hinc disp. 3. num. 11. peccatorem non constituere ultimum finem in objecto cujuslibet peccati mortalis, expressè & formaliter, sed virtualiter & interpretativè: quia cum propter illud Deum verum finem ultimum deserat, eo ipso vincitur ultimum finem ibi constituere. Quamvis autem expressè & formaliter voluntas nequeat plures fines ultimos appetere, non repugnat tamen (ait ille) quod eos appetat interpretativè.

Sed contra primò: Non stat volitio alicujus interpretativa, cum opposita volitione formali; imò fundamentum ad aliquem actum interpretandum, est privatio actus oppositi: Sed ille qui furatur v. g. apprehendit multoties expressè & formaliter objectum furti tanquam bonum partiale & inadæquatum, & sub hac ratione illud appetit, ut patet in eo qui furatur ad fornicandum: Ergo nequit interpretativè appetere tale objectum, ut bonum adæquatum & plene satisfiativum, sed subindeque nec ut ultimum finem simpliciter.

Deinde quod formaliter aut virtualiter appetitur propter aliud, non appetitur ut finis ultimus, etiam interpretativè, quoniam hujusmodi finis, si semel diligitur tanquam omnino ultimus, omnem relationem ad alium debet excludere: At sæpè peccator formaliter propter aliud appetit objectum circa quod peccat, ut cum appetit homicidium propter furtum, aut furtum propter mæchiam: Ergo tunc non appetit tale objectum ut finem ultimum, etiam interpretativè. Unde

Tertiò respondent alii, ultimum finem peccatoris non esse objectum particulare cujuslibet peccati, sed bonum inordinatum ut sic, & pro ut ab hoc vel illo bono inordinato abstrahit, per quod evitatur quod peccator habeat simul plures fines ultimos simpliciter.

Sed neque hæc solutio satisfacit: Nam de ratione ultimi finis est quod omnia ad ipsum referantur, seu propter ipsum appetantur, & ipse ad ulteriorem finem non ordinetur: Sed peccator interdum appetit plura quæ non referat ad bonum inordinatum, ut cum tribuit eleemosynam propter bonum misericordiæ, vel cum appetit fruitionem Dei per actum spei informis; multoties etiam refert bonum inordinatum ad alium finem ulteriorem, secundum se non inordinatum, ut dum furatur ad dandam eleemosynam, vel ad sustentandum patrem: Ergo bonum inordinatum ut sic non est ultimus finis peccatoris.

Ad objectionem ergo, quam Caietanus *argumentum Novitariorum* appellat, in forma respondeo, negando sequelam Majoris: nam creatura in qua mortaliter peccans finem ultimum constituit, non est illa quæ est objectum peccati mortalis (hæc enim est tantum finis proximus & intermedius) neque bonum inordinatum ut sic; sed bonum proprium & privatum, non præcisè secundum se consideratum, sed ut connectans privationem gratiæ & charitatis. Ita communiter docent nostri Thomistæ cum Caietano supra qu. 1. art. 5. ubi hæc scribit: *Peccator nec in gula, nec in injustitia appetenti bono, seorsim constituit ultimum finem; cujus signum est, quia neutrum sibi sufficit; sed omnia commutabilia bona, ad quæ peccator convertitur, referuntur*

ad unum communem finem, qui est simpliciter ultimus sibi, scilicet ipsemet; quoniam ipsa appetit ut conferentia ad bonum proprium, ita quod huiusmodi bona non appetuntur, ut fines ultimi simpliciter, sed ut fines ultimi pariales, ut scilicet partes boni proprii, quod est simpliciter finis ultimus illius. Et intentum in omni peccato mortali. Quam doctrinam desumpsit ex S. Thoma in 2. dist. 42. qu. 2. art. 1. ubi ait: *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem alia querit: & ideo si radix peccati accipiat ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum qua propter seipsum peccans querit, erunt plures.* Ubi S. Doctor asserendo ultimum finem peccantis mortaliter esse ipsum peccatorem, aperit & indicat primam radicem unde petitur unitas finis ultimi in peccatore; illa enim sumitur ex habitudine quam omnia particularia bona, quæ potest peccator ut talis appetere, dicunt ad suppositum naturæ appetentis, tanquam ad finem *Cui* perficiendum. Unde peccator non solum est finis *Cui* actus peccaminosi, sed etiam pertinet ad finem *Cujus* gratiæ, non quidem formaliter & in recto, sed connotativè & in obliquo, quatenus scilicet est id penes quod mensuratur bonum proprium & privatum ipsius, quod ut diximus, est ejus finis ultimus simpliciter.

62. Ratio etiam huic solutioni & doctrinæ suffragatur: Illud enim est finis ultimus peccatoris, propter quod, & sub cujus ratione appetit omnia bona particularia quæ prosequitur: Sed quidquid peccator appetit, etiam cum Deum videtur appetere, appetit sibi ipsi, & sub ratione boni proprii & privati, & in hoc vult suum appetitum expleri & satiari: Ergo bonum proprium & privatum est finis ultimus ipsius peccatoris; sicut bonum Dei est finis ultimus iusti, quia totum quod iustus vult per charitatem, etiam cum amat seipsum, vult Deo, & sub ratione boni ipsius. Quod ut magis percipiatur,

63. Advertendum est, quod cum omnis amor sit quædam inclinatio fundata in aliqua natura, & in ipsa ut ita dicam radicata, ac veluti quoddam pondus naturæ, juxta illud Augustini: *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror*, semper tendit in bonum ipsi naturæ conjunctum, & conveniens; aliàs non responderet suo principio radicali, nec principium & terminus illius inclinationis inter se proportionem haberent. Unde cum charitas radicetur in gratia sanctificante, quæ est divinæ naturæ participatio, & ut sic loquar, quædam natura deifica, semper inclinatur iustum in bonum ipsius Dei, & omnes ejus effectus bono divino subicit & subordinat; & propterea Paulus dicit, *Charitas non querit quæ sua sunt.* Econtra verò *philantia*, seu inordinatus amor sui, qui charitati opponitur, cum dimanet à natura corrupta & vitiata, & in ea radicetur, semper tendit & inclinatur peccatorem in bonum proprium, & privatum, juxta illud ejusdem Apostoli, *Omnes qua sua sunt querunt.* Quare Aristoteles 9. Ethic. cap. 8. pravos seu peccatores vocat *philantros*, seu amatores sui, & ibidem ait quod *Pravus sui gratiæ cuncta agit, & tantò magis, quanto pravior.* Et Apostolus 2. ad Timoth. 3. ut significet quod tempore Antichristi homines omni genere peccatorum erunt inquinati, ait: *Erunt homines seipsos amantes.* Item Augustinus 14. de civit. cap. 28. docet quod sicut amor Dei, uf-

que ad contemptum sui, ædificat civitatem Jerusalem, seu Iustorum; sic amor sui, usque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babilonis seu peccati. Denique S. Thomas hic qu. 77. ar. 4. docet amorem sui esse principium omnis peccati, & omnia vitia ex illo tanquam ex prima radice pullulare. Quod etiam tradit qu. 8. de malo art. 1. ad 19. dicens: *Amare est velle bonum alicui. In hoc ergo quod homo appetit sibi quæcumque bona, videtur amare seipsum: & ideo amor sui ipsius non ponitur seorsum vel radix peccati, vel etiam vitiorum capitale, quia omnes radices & capita vitiorum includunt inordinatum sui amorem.* Ex qua doctrina manifestè patet, ultimum finem peccantis mortaliter, esse bonum proprium & privatum, non præcisè & secundum se consideratum, sed ut connotans privationem gratiæ: nam ultimus finis peccantis mortaliter est irreferibilis in Deum, & ipsi oppositus; bonum autem proprium secundum se non importat talem oppositionem & irreferibilitatem, sed abstrahit à relatione vel exclusione relationis in finem supernaturalem: connotando tamen gratiæ privationem, quæ est in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino irreferibile in Deum, & ipsi oppositum.

64. Ex quo intelliges, quod etsi omnes actus peccatoris sistant in bono proprio, non tamen per omnes in ipso constituit ultimum finem, sed per illos duntaxat qui in eo sistant privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam bonum proprium poterat quantum est se ad bonum supernaturale referri: nam cum de ratione finis ultimi simpliciter sit excludere relationem ad aliud, & non tantum ab ea præscindere, per illos duntaxat actus absolute dicendum est constitui finem ultimum in aliquo bono, qui excludunt talem relationem; & huiusmodi sunt peccata mortalia: alii verò actus, sive honesti, sive venialiter peccaminosi, qui in bono proprio sistant duntaxat præcisivè, non dicuntur proprie constituere in illo finem ultimum; quia quod ibi sistant, respiciantque tale bonum ut absolute ultimum, non convenit illis per se, sed ratione connotati, scilicet privationis gratiæ, quæ solum per actus mortaliter peccaminosos inducitur. Per quod soluta manet instantia, quæ contra præcedentem doctrinam fieri solet.

65. Ex hoc etiam inferes, omnes actus existentis in peccato mortali, non esse malos & peccaminosos, sed aliquos esse honestos & moraliter bonos, sicut colere parentes, subvenire egenis, diligere amicos, &c. Nam licet omnes illi actus in peccatore sistant in bono proprio, & nullus ad supernaturalem ordinem transeat, non tamen sistant in tali bono privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem supernaturalem, sed præcisivè tantum, non excludendo talem relationem, sed ab ea præscindendo; & quamvis terminentur ad bonum aliàs irreferibile, non tamen formaliter ut irreferibile, ex quo proinde nullam deformitatem contrahunt.

66. Nec refert si objicias: Omnis actus per quem diligitur aliquid plusquam Deus, est peccaminosus: Sed si peccator referret omnes suos actus in bonum proprium tanquam in finem ultimum, per omnes diligeret huiusmodi bonum plusquam Deum: Ergo omnes essent peccaminosi & moraliter mali. Respondetur enim, quod omnis solum ille actus est peccaminosus, per quem proprium

proprium bonum diligitur contrariè plusquam Deus; cuiusmodi sunt illi qui ex propria ratione habent excludere à subiecto gratiam & charitatem, ac sistant in bono proprio privativè: alij verò, qui quantum est ex se gratiam non excludunt, quamvis terminentur ad aliquid dilectum plusquam Deum negativè, eò quòd in illo sistant, non verò in Deo, non sunt tamen peccaminosi, quia non excludunt quantum est de se majorem Dei dilectionem, sed ab ea præscindunt, nec sistant in bono proprio privativè, sed tantum præscivè, ut dictum est.

S. III.

Solvuntur quedam instantiæ.

CONTRA principalem solutionem, quã diximus bonum proprium & privatum, ut connotans privationem gratiæ & charitatis, esse finem ultimum peccantis mortaliter, quædam possunt fieri instantiæ, quas breviter hic proponemus ac diluemus.

67. In primis obijci potest, quod peccator, qui diligit amicum amore amicitia, ipsum non diligit sub ratione boni proprii; aliàs eum non diligeret amore amicitia, sed concupiscentiæ: Ergo non refert omnia quæ agit in bonum proprium tanquam in ultimum finem.

Secundò: Finis ultimus peccatoris debet opponi fini supernaturali qui est Deus, & excludere relationem ad illum: Atqui bonum proprium in tota sua latitudine id non habet, sed tantum bonum inordinatum ut sic: Ergo non illud, sed istud est finis ultimus peccatoris.

Tertiò: Ultimus finis peccatoris debet aliquid superaddere ultimo fini in communi, per quod peccator à iustis discernatur: Sed bonum proprium nihil videtur addere supra rationem ultimi finis in communi, per quod peccator discernatur à iusto: Ergo &c. Major patet, Minor probatur. Bonum proprium in tota sua latitudine non habet majorem determinationem, quam bonum satiativum proprii appetitus: Sed bonum satiativum proprii appetitus est ipse finis ultimus in communi, in quo conveniunt iusti & peccatores: Ergo bonum proprium nihil superaddit ultimo fini in communi, per quod peccator à iustis discernatur.

Denique arguitur: Aliter debet assignari finis ultimus existentis in mortali peccato, ac existentis in puris naturalibus absque peccato & gratia: Sed finis ultimus existentis in puris naturalibus esset bonum proprium & privatum: Ergo illud non potest esse finis ultimus peccatoris.

68. Sed hæc levia sunt, & ex fundamentis supra statutis facile dilui possunt. Unde ad primam instantiam, nego Antecedens: amicitia enim, nisi sit charitatis, quæ ex amore Dei ortum habet, semper oritur ex amore sui ipsius, & omne bonum quod appetitur amico, ordinatur ultimè ad bonum proprium appetentis; propterea enim amicus vult amico bonum, quia est aliquid sui, seu potius quia est alter ipse, juxta illud commune effatum, *Amicus, alter ego.* Unde Aristoteles 9. Ethic. cap. 4. ait: *Amicabilia ad alios ex his quæ sunt ad seipsum profecta esse videntur.* Et cap. 5. *Amantes amicum (inquit) id amant quod sibi ipsis est bonum: vir enim bonus factus amicus, bonum fit ei cuius jam est amicus; uterque igitur & id quod sibi bonum est amat.* Quæ ver-

Tom. III.

ba ita exponit S. Thomas ibidem lect. 5. *Respondet cuidam objectioni tacite, dictum est enim supra, quod unicuique est amabile quod est ei bonum: contra quod videtur esse quod homo amat amicum ipsius gratia. Sed ipse responderet, quod illi qui amant amicum, amant id quod est bonum sibi ipsis: nam quando ille qui est bonus in se, est factus amicus alicujus, fit etiam bonum amico suo, & sic uterque dum amat amicum, amat quod sibi bonum est, &c.*

Ad secundam, concessa Majori, nego Minorem: nam licet bonum proprium absolutè & secundum se non excludat relationem ad Deum, nec ipsi opponatur, bene tamen prout connotat privationem gratiæ & charitatis, quæ est in quolibet peccante mortaliter, ut ex supra dictis patet.

Ad tertiam, concessa Majori, nego similiter Minorem. Ad cujus probationem, nego Majorem: aliquid enim superaddit bonum proprium, quod non importatur in ratione boni satiativi ut sic, nempe quod satiet ut perfectio naturæ aut suppositi appetentis, & tanquam bonum ordinatum ad ipsum appetens sicut ad finem *Cui*, ita quod proprium suppositum sit quasi regula & mensura talis boni, ut supra exposuimus. Hoc autem sufficit ad hoc ut bonum proprium constituat in peccatore finem ultimum particularem, distinctum à fine ultimo iusti: nam quamvis finis ultimus iusti comparetur ad ejus voluntatem ut satiativus, non tamen per modum perfectivi ipsius appetentis, & tanquam bonum ordinatum ad ipsum ut ad finem *Cui*, eique commensuratum, sed ut propria perfectio alterius naturæ, scilicet divinæ, quam proinde perfectionem appetit & ordinat ad suppositum in quo est talis natura, tanquam ad finem *Cui*: quia in iusto præter propriam naturam reperitur gratia, quæ est participatio divinæ naturæ, & charitas, quæ est talis naturæ appetitus seu inclinatio, quæ inclinat hominem ad bonum proprium illius suppositi in quo est talis natura, scilicet Dei, ut supra declaravimus.

Ad ultimam dicendum est, ultimum finem hominis in puris naturalibus esse proprium bonum præcisè secundum se, non connotando privationem gratiæ, sed simplicem ejus contentiam & negationem, atque adeò neque includendo, nec positivè aut privativè excludendo relationem ad finem supernaturalem, sed omnino præscindendo ab ea: in quo satis distinguitur à fine ultimo peccatoris, qui (ut supra ostendimus) prædictam relationem positivè excludit, cum in obliquo & de connotato gratiæ privationem importet.

ARTICVLVS III.

Utrum peccatum veniale in homine iusto habitualiter referatur in Deum?

CERTVM est, peccatum veniale, ut tale est, 69. in homine iusto, nec actualiter, nec virtualiter posse referri in Deum; cum Deus in genere causæ finalis non moveat, nec movere possit ad committendum quodcumque peccatum: unde solum difficultas est, an possit referri in Deum habitualiter, & de facto in illum referatur in homine iusto?

Ppp

Partem negativam tenent plures ex Recentioribus, non valentes concipere quo pacto id quod revera Deo displicet, sicut displicet quodcumque peccatum, & quod ab ipso ut primo principio nequit procedere, possit aliquo modo referri in ipsum tanquam in ultimum finem. Nichilominus

70. Dicendum est, in aliquo vero sensu posse affirmari, peccatum veniale in homine iusto, habitualiter referri in Deum. Ita docet S. Thomas variis in locis: nam hic quaest. 88. art. 1. ad 2. ait: *Veniale peccatum non excludit habitualement ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualem; quia non excludit charitatem, quae habitualiter ordinat in Deum.* Et in solut. ad 3. dicit quod ille qui peccat venialiter, inhaeret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu. Eandem doctrinam tradit 2. 2. qu. 24. art. 10. ad 2. his verbis: *Quod amatur in peccato veniali (intellige à iusto) propter Deum amatur habitu, etsi non actu.* Et in 1. dist. 1. qu. 3. art. unico ad 4. *Quamvis (inquit) ille qui peccat venialiter, non referat actu in Deum suam operationem, nihilominus tamen Deum habitualiter pro fine habet: unde non ponit creaturam finem ultimum &c.* Denique qu. 7. de malo art. 1. ad 4. reddens rationem cur iustus peccans venialiter non fruatur creaturâ, nec constituat in ea finem ultimum, sic ait: *Dicendum quod ille qui peccat venialiter, non fruatur creaturâ; refert enim eam habitualiter in Deum, licet non actu.* Non potest ergo revocari in dubium, nostram conclusionem esse de mente D. Thomae; unde ut ejus doctrinam à Recentiorum impugnationibus vindicemus, oportet explicare verum ejus sensum, seu declarare in quo modus praedictae relationis habitualis consistat.

71. Prima explicatio, seu primus dicendi modus est, eatenus peccatum veniale in homine iusto referri habitualiter ad Deum, quatenus non destruit habitum charitatis, qui ex natura sua est efficax ad referendum omnia in Deum, etiam peccatum veniale, si esset in ipsum referibile: unde quod de facto illud in Deum non referat, non est ex defectu charitatis, sed ex eo quod tale peccatum est incapax hujus relationis. Ita Cajetanus 2. 2. qu. 24. art. 10. §. *Ad hoc dicitur*, ubi postquam exposuit, quid sit actu & virtute amare aut intendere, subdit: *Amare autem habitu nec actualem relationem, nec precedentem inventionem perseverantem ponit, sed solum habitus concomitantiam & efficaciam, quantum est ex parte habitus importat: ita quod sicut nihil aliud est dicere, amat habitu Deum, quam dicere, habet habitum quo Deus amari possit: ita nihil aliud est dicere, amatur hoc habitu propter Deum, quam habere habitum quo propter Deum hoc amari potest. Et per hoc patet, quod non oportet amantem habitu hoc propter Deum, ordinare illud intentione habituali in ipsum, ut prima obiectio supponebat: & similiter non oportet hoc esse amabile propter Deum, quia intelligitur amare hoc habitu propter Deum, quantum est ex parte habitus, hoc est, quantum est ex efficacia & natura habitus, quem homo in charitate existens habet, amare potest hoc propter Deum, quamvis aliter sit ex parte amabilis, quia non est referibile in Deum: & per hoc cessat secunda obiectio.*

72. Doctrinam hanc Cajetani approbant Suarez tract. de ultimo fine disp. 2. sect. 4. num. 2. &

A Vazquez ibidem disp. 5. cap. 2. ubi de hac Cajetani interpretatione loquens, ait: *Ego quidem existimo doctrinam hanc veram esse, & nihil aliud melius dici posse pro interpretatione D. Thomae.*

Secunda expositio, seu secundus dicendi modus est Medina, Aluaris, & Aliorum, qui existimant peccatum veniale in homine iusto idcirco referri habitualiter in Deum, quia refertur ad ipsum qui peccat, seu ad proprium ejus bonum, quod in iusto per habitum charitatis est habitualiter relatum in Deum. Quae explicatio displicet Suari, Curieli, & aliis: Quia (inquirunt) ut primum medium referatur in finem, mediante secundo, quod est finis primi, necesse est quod secundum medium, quod est finis primi, quatenus terminat habitudinem primi, ordinetur in finem: At bonum proprium ejus qui peccat venialiter, non refertur, nec potest referri ad Deum, sub ea ratione quae est terminus peccati venialis, cum tale peccatum non sit in Deum referibile: Ergo peccatum veniale non potest dici referri in Deum, ex eo quod refertur ad bonum proprium ipsius peccantis, quod in Deum per habitum charitatis referibile est.

Sed haec instantia & ratiocinatio levis & frivola est: facile enim respondetur Majorem esse veram de primis illis mediis, quae mediante secundo in finem formaliter aut virtualiter ordinantur; secus autem de illis quae solum habitualiter in ipsum referuntur; nam minus requiritur ad ordinationem habitualement, quam ad actualem, aut virtualement: si autem secundum medium, sub ea ratione quae terminat habitudinem primi, referretur in finem, primum non solum habitualiter, sed etiam virtualiter in illum referretur, quia ordinatio primi maneret virtualiter saltem in secundo, sub ea ratione quae istud refertur in finem.

Tertia explicatio, seu tertius modus dicendi, est Salmanticensium supra in tract. de fine ultimo disp. 4. dubio 4. §. 2. ubi docent peccata venialia hominis iusti referri in Deum habitualiter, non directè, quasi fiant propter ipsum, sed indirectè & quasi permissivè, quia est in potestate charitatis prohibere illa ne fiant, & de facto prohiberet, si ejus fini adversarentur, quae potestas est quidam modus relationis & dominii indirecti: qui enim habet potestatem impediendi aliquid ne fiat, quamvis de facto non impediat, censetur habere dominium supra illud, potestque actu tale dominium exercere, non movendo aut imperando ut fiat, sed prohibendo ne fiat, & imperando ejus omissionem.

Dices: Ex hac doctrina & explicatione sequitur, justum non solum peccata venialia, sed etiam mortalia referre habitualiter in Deum per charitatem; cum charitas non solum peccatorum venialium, sed etiam mortalium omissionem imperare possit, & prohibere ne tam ista quam illa fiant.

Sed negatur sequela: nam ut aliquid denominetur relatum habitualiter in Deum per charitatem, debet ipsi charitati coexistere; si enim ipsi non coexistat, ex defectu materiae capacis denominationis, suspenditur talis denominatio: peccata autem mortalia non coexistunt charitati, sicut venialia; unde licet charitas illa prohibere possit, & eorum omissionem imperare, non possunt dici relata habitualiter in Deum per charitatem, sicut peccata venialia.

ARTICVLVS IV.

Quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat?

75. **S**UPPONENDVM est tanquam certum, quod venialiter peccans aliquem finem ultimum actualiter intendit. Ratio est, quia peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est verè & propriè actio humana; cum verè demereamur per illud, & incurramus pœnam, ac puniamur: Sed omnis actio humana est propter ultimum finem, seu ex motione alicujus finis ultimi procedit, ut docet D. Thomas supra quæst. 1. art. 6. Ergo peccatum veniale, saltem quando fit cum deliberatione, actualiter habet aliquem ultimum finem.

Verùm quoniam sit ille finis, non levis est difficultas, nec parva inter Theologos controversia & disensio. Aliqui existimant peccantem venialiter habere pro fine negativè ultimo sui actus creaturam illam quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis. Ita Vazquez supra disp. 5. cap. 2. Suarez disp. 3. sect. 4. Salas disp. 8. sect. 4. & alii Recentiores communiter. Alii verò absolute concedunt, quod peccatum veniale habet pro fine ultimo creaturam, eo modo quo illam ponimus finem ultimum peccati mortalis, scilicet positivè & absolute: hoc tamen inter peccantem mortaliter & venialiter discrimen statuunt, quod creatura, quæ est ultimus finis peccati mortalis, est res gravis, & quæ potens est dissolvere amicitiam Dei, ac hominem à Deo avertere; res autem quæ est finis ultimus peccati venialis, est res levis, quæ non dissolvit Dei amicitiam, nec avertit hominem à Deo. Sententiam hanc referunt Montezino loco citato, & Medina supra quæst. 1. in commentario art. 5. Alii tandem, ut ab hac gravi difficultate faciliùs se expediant, asserunt finem ultimum peccati venialis non esse in particulari determinatum ad aliquam rem, sed solum esse assignandum in communi, scilicet bonum satiativum appetitus, in quem omnes actiones sive bonæ, sive malæ possunt actu referri. Neque hinc fit, justum peccantem venialiter, plures ultimos fines habere: quia finis ille communis non ponit in numero cum particulari qui est Deus, neque omnino ab eo distinguitur, sed se habent sicut quo & quod, & sicut abstractum & concretum, quæ non ponunt in numero, nec censentur absolute plura.

Pro resolutione hujus gravissimæ difficultatis, antequam veram stabiliamus & declaremus sententiam, tres istæ breviter confutandæ & refellendæ sunt. Unde incipiendo ab ultima, quæ cæteris videtur probabilior.

76. **D**ico primò: Peccans venialiter non solum habet pro fine ultimo bonum in communi satiativum appetitus, sed etiam bonum aliquod determinatum & singulare, cui ratio illa communis boni ut sic applicatur.

Probat breviter: Homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, seu in particulari, verum vel apparentem, ut docuimus in tractatu de ultimo fine, & evidenti ratione demonstravimus: Sed peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est verè & propriè actio

Tom. III.

A humana, ut supra ostendimus: Ergo illud habet aliquem finem ultimum, non solum formalem & in communi, scilicet rationem boni ut sic, sed etiam materialem & in particulari, seu rationem illam boni ut sic, ut determinatam & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, subindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

Confirmatur: Omnis inclinatio semper tendit ad bonum proprium illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, ut art. 2. fuse declaravimus: Sed omnes actus voluntatis, qui sunt actuales ejus inclinationes, in aliqua determinata natura radicantur, nempe in natura humana: Ergo illi non possunt tendere solum ad bonum satiativum ut sic, sed debent respicere determinatè bonum proprium talis naturæ, seu illius suppositi, in quo illa existit, subindeque bonum aliquod particulare, verum, vel apparens.

Dico secundo, peccantem venialiter non habere pro fine positivè vel negativè ultimo creaturam illam quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis.

Prima pars hujus conclusionis, quoad finem ultimum positivè, manifesta videtur: nam peccans venialiter non amat bonum inordinatum circa quod peccat, v. g. inordinatam cibi aut ludi delectationem, ut bonum perfectum, & plenè satiativum, nec diligit illam appetitativè super omnia, neque omnia quæ appetit propter ipsam appetit, ut de se patet: Ergo eam non habet pro fine ultimo positivè.

Secunda pars, nempe quod nec tale bonum diligit aut respiciat ut ultimum finem negativè, facile potest ostendi contra Recentiores. Finis ultimus negativè dicitur ille qui ad finem ulteriorem non ordinatur, ut docent assertores hujus sententiæ: Sed creatura illa, quam peccans venialiter inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis, sæpe ordinatur ad finem ulteriorem, ut patet in eo qui furatur assem ad dandam elemosynam, vel qui dicit mendacium leve ad salvandam vitam proximi: imò semper venialiter peccans refert objectum peccati venialis ad bonum proprium sui ipsius; cum omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit, juxta dicta art. 2. Ergo creatura illa quæ est objectum peccati venialis, non est; nec esse potest finis ultimus, etiam negativè, peccantis venialiter.

Dico tertio: Non potest absolute concedi quod creatura aliqua sit finis simpliciter ultimus venialiter peccantis, etiamsi ponamus quod talis finis sit res levis & parvi momenti.

Probat breviter: Non potest absolute concedi quod aliquis simul habeat duos fines simpliciter ultimos, ut ostendimus in tractatu de ultimo fine: At si ponamus quòd creatura aliqua sit finis ultimus simpliciter justi venialiter peccantis, ille habebit duos ultimos fines simpliciter, nempe creaturam illam, & Deum, ad quem per habitum charitatis ut in finem ultimum simpliciter conversus est: Ergo &c.

Confirmatur: Si peccans venialiter haberet creaturam absolute & simpliciter pro fine ultimo, etiamsi esset res levis & parvi momenti, peccaret mortaliter: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: Si peccans venialiter haberet pro ultimo fine simpliciter aliquam

Ppp ij

Disp. 1.
art. 7.
§. 1.
conc. 3.

80.

Diff. 2.
art. 5.

81.

creaturam, averteretur à Deo ut ultimo fine; cum A repugnet voluntatem simul esse conversam ad Deum, & ad creaturam, ut ad ultimos fines simpliciter: Sed illud peccatum quod avertit à Deo ut ultimo fine, & convertit ad creaturam ut ad finem ultimum simpliciter, mortale est, & non tantum veniale, ut patet ex dictis art. 1. exponendo præcipua inter peccatum mortale & veniale discrimina: Ergo si peccans venialiter, haberet aliquam creaturam pro ultimo fine simpliciter, peccaret mortaliter, & non tantum venialiter. Neque obstat quod creatura illa sit res levis & parvi momenti: hoc enim magis augere videtur quam minuere rationem offensæ, quod scilicet Deum relinquamus pro rebus minimi momenti. Unde ipse Ezechiel 13. de quibusdam pseudopropheta sic conqueritur: *Violabant me ad populum meum, propter pugillum hordei, & fragmen panis &c.*

Dico ultimo, iustum venialiter peccantem respicere bonum proprium & privatum ut ultimum finem, non simpliciter & absolute, sed secundum quid, & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis.

Prima pars patet ex supra dictis: cum enim actus qui in homine iusto non imperantur à charitate, non habeant aliud principium in quo actualiter radicentur & fundentur, quam propriam operantis naturam, non possunt habere alium finem in quem actualiter referantur, quam bonum proprium & perfectivum talis naturæ, seu suppositi in quo illa existit; aliàs inclinatio non corresponderet suo principio radicali, seu principium & terminus inclinationis non haberent inter se proportionem, ut supra art. 2. dicebamus.

Quod verò tale bonum non sit finis simpliciter & absolute ultimus, constat etiam ex dictis articulo præcedenti: nam ut ibi ostendimus, bonum proprium, prout terminat habitudinem venialis peccati, refertur habitualiter ad alium finem ulteriorem, scilicet ad Deum, modo ibidem explicato: Sed hoc sufficit ut ratio finis absolute ei non conveniat; cum finis simpliciter & absolute ultimus, omne genus relationis ad alium ulteriorem excludat: Ergo in iusto venialiter peccante, bonum proprium & privatum non potest dici nec esse finis simpliciter & absolute ultimus, sed cum addito tantum diminuentem, nempe in ratione finis præcisè actualis, seu per exclusionem duntaxat relationis actualis in alium, non exclusam habituali; quod est esse ultimum solum secundum quid: atque ita solus Deus, qui neque actualiter, neque habitualiter ordinatur ad aliud, potest dici finis simpliciter ultimus iusti venialiter peccantis.

85. Dices: Dato quod hæc conclusio verum habeat, quando peccans venialiter est in statu gratiæ, & Deum habet pro ultimo fine, quid dicemus de illo qui est in statu peccati mortalis, & non habet Deum pro fine ultimos?

Respondeo quod iste etiam, dum venialiter peccat, non habet bonum privatum pro ultimo fine simpliciter, sed tantum secundum quid: quia ut supra art. 2. dicebamus, de ratione finis ultimi simpliciter est quod non solum præscindat ab ordine ad finem ulteriorem, sed etiam quod talem relationem positive excludat; licet autem ille qui non est in statu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum privatum, ex-

cludendo relationem ejus in Deum ut ultimum finem, tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præscindendo solum à tali relatione, non verò positive excludendo illam, ut ibidem exposuimus. Unde licet peccans mortaliter, constituat in bono proprio & privato ultimum finem simpliciter, non tamen ille qui solum venialiter peccat.

Contra primam & tertiam conclusionem nullum militat argumentum alicujus ponderis. Sed contra secundam

84. Objici potest cum Vazque loco citato: Peccans venialiter fruitur creaturâ illâ circa quam peccat, & quæ est objectum peccati venialis: Sed fruitio est tantum respectu ultimi finis, ut docet D. Thomas supra qu. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter, constituit ultimum finem in illa creatura quam inordinate diligit, & quæ est objectum peccati venialis. Minor patet, Major probatur ex Augustino lib. 83. quæstionum qu. 30. ubi asserit omnem humanam perversitatem in eo consistere, quod homo velit uti fruendis, nempe Deo, & utendis frui, videlicet creaturis: Sed culpa venialis non consistit in usu fruendorum; uti enim Deo in ordine ad creaturam, esset perversitas mortalis: Ergo consistit in fruitione utendorum, nempe creaturarum.

85. Confirmatur: Non datur medium inter fruitionem & usum: Unde Augustinus ait quod *Omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens*: Sed peccatum veniale non consistit in usu creaturarum; quia uti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo debet consistere in illarum fruitione.

86. Ad objectionem respondeo negando Majorem: nam ut ait D. Thomas hic quæst. 88. art. 1. ad 3. *Qui venialiter peccat, inhaeret bono temporalis, non ut fruens, sed ut utens*. Et qu. 7. de malo art. 1. ad 4. *Qui peccat venialiter, non fruitur creaturâ, sed utitur eâ*. Ad probationem in contrarium, ex auctoritate D. Augustini desumptam, respondet idem Angelicus Doctor locis citatis, Augustinum loqui de perversitate quæ est perfectivum malum culpæ, & peccatum mortale, & ideò eam non comprehendi sub eo nomine, *veniale peccatum*, quod imperfectè duntaxat rationem culpæ attingit, & analogicè solum cum peccato mortali convenit: ut art. 1. ostendimus. Idque satis denotat nomen *perversitatis*, quod proprie significat inversionem ordinis finium & mediorum, ita ut quod juxta rectum ordinem deberet esse finis, fiat medium, & quod deberet esse medium, assumatur ut finis: veniale autem peccatum non destruit neque invertit ordinem ad ultimum finem, sed servato illo ponit duntaxat deordinationem circa media: Ergo simpliciter & absolute non debet dici perversitas.

87. Ad confirmationem dicendum inter fruitionem & bonum usum dari aliquid medium, nempe usum malum & illicitum, qui proprie dicitur abusus, in quo veniale peccatum consistit, ut docet S. Bonaventura in 2. dist. 42. art. 2. qu. 1. his verbis: *Si quæras quid sit peccatum veniale, utrum sit usus vel fruitio? dicendum quod neque est usus, neque fruitio, sed abusus. Unde cum Augustinus dicit, omnis qui amat aliquid, aut amat utens, aut fruens, accipit largè usum & fruitionem, usum pro omni amore relato sive directè, vel indirectè, fruitionem pro amore non relato. Quæ doctrina ex ipso Augustino desumpta*

est lib. de doctrina Christiana cap. 4. ubi præter A
fruitionem & licitum usum, ponit usum illicitum, cumque *abusum* appellat. Quo etiam modo loquendi utitur S. Thomas 1. p. qu. 48. art. 6. & in 3. dist. 38. art. 1. & alibi.

88. **Objicies** secundò: Justus venialiter peccans non amat objectum illius peccati propter Deum, aliàs diceretur peccare propter Deum, cum propter id aliquis peccet, propter quod objectum peccaminosum amat: Ergo amat illud præcisè propter ipsum, atque adeò ut finem saltem negative ultimum.

89. **Respondeo** peccantem venialiter neque amore objectum peccati propter ipsum, neque propter Deum, sed propter bonum proprium & privatum; cum omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectivum illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit, ut ex supra dictis patet: bonum autem proprium & privatum in peccante venialiter, ordinatur habitualiter in Deum, modis supra explicatis. Nec propterea concedendum est illud quod inferitur, nempe justum peccare venialiter propter Deum, quia *ly propter* denotat influxum causæ finalis, qui non potest competere Deo in ordine ad peccatum veniale; cum non possit movere aut excitare moraliter voluntatem ad peccandum venialiter.

90. **Objicies** tertio contra ultimam conclusionem: Bonum quod habet rationem ultimi finis, est satisfiativum & adæquatum respectu voluntatis: Sed bonum proprium & privatum non est satisfiativum voluntatis justii venialiter peccantis, cum præter illud pet charitatem bonum superius & divinum appetat: Ergo bonum proprium non est finis ultimus justii venialiter peccantis.

91. **Respondeo** concessa Majori, negando Minorem: nam bonum proprium est satisfiativum & adæquatum respectu voluntatis justii, non absolute, sed in suo ordine, nimirum ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ; appetitus enim qui fundatur in propria natura, in bono ipsius naturæ satisfiat: veruntamen quia justus ratione gratiæ habet alium superiorem appetitum, scilicet charitatem, quæ non satisfiat nisi in bono omnino superiori & divino, bonum proprium dicitur adæquatum & satisfiativum tantum secundum quid, respectu voluntatis justii venialiter peccantis (subindeque finis ejus ultimus non simpliciter & absolute, sed secundum quid & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis) non quia non satiet totum appetitum, qui ad ipsum formaliter est, sed quia appetitus quem satiat, habet supra se alium superiorem, scilicet charitatem, cui subordinatur, quæ bonum superius & divinum appetit.

ARTICVLVS V.

Vtrum homo in statu justitiæ originalis existens, impotens esset peccandi venialiter, idque ab intrinseco, & ex vi doni integritatis? & an idem etiam dicendum sit de Angelo?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

92. **Supponendum** est primò, seu potius rescolendum ex dictis art. 1. §. 1. peccatum veniale esse in triplici differentia: aliud ex genere, seu ex propria materia & objecto, ut verbum otiosum: aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: alterum ex imperfecta deliberatione, ut motus primò secundò concupiscentiæ, sicut ibi latius exposuimus.

Supponendum secundò ex doctrina D. Thomæ qu. 15. de verit. art. 2. communiter recepta, quod licet potentia intellectiva in homine non sit nisi unica; duo tamen diversa habet munera, atque adeò est virtualiter multiplex, propter quod diversis nominibus insignitur. Dicitur enim ratio superior, quatenus speculatur vel consulit res æternas & increatas sibi superiores, nempe rationem finis ultimi, divinam legem, divinam sapientiam, veracitatem, & hujusmodi, per quas cætera omnia, sive quæ agenda, sive quæ credenda & tenenda sunt, regulantur. Econtra verò dicitur ratio inferior, in quantum rebus temporalibus intendit, & circa eas tanquam circa propriam materiam occupatur.

Supponendum tertio, duobus modis intelligi posse, aliquem carere potestate peccandi: primò ab intrinseco, ratione bonæ dispositionis interioris, & provenientis ab aliquo dono sibi inhærente, ut contingit in beatis & confirmatis in gratia: secundò ab extrinseco, propter extrinsecum Dei favorem & protectionem, seu à divina providentiâ præservante à peccato. His positis.

93. **Circa** propositam difficultatem quatuor reperio diversas Authorum sententiæ. Prima docet absolute hominem in statu justitiæ originalis potuisse peccare venialiter. Ita Scotus in 2. dist. 21. qu. 1. Gabriel, Major, Altiſiodorensis, & alij.

94. **Secunda**, quæ est Almañi tract. 3. moral. cap. 21. & 22. & Duvalij hæc qu. 5. art. 5. fatetur quidem non potuisse hominem in illo statu committere aliquod peccatum veniale, quod esset tale ex subreptione, sive ex imperfecta deliberatione; asserit tamen peccata venialia ex genere suo, aut ex parvitate materiæ, fuisse cum illo statu compossibilia.

95. **Tertia** impotentem agnoscit hominem, durante statu justitiæ originalis, ad omnia profus peccata venialia; sed addit quod impossibilitas illa (saltem quantum ad peccata venialia ex genere suo, vel ex parvitate materiæ) non proveniebat ex vi præcisè doni integritatis, sive justitiæ originalis, sed ex speciali tantum providentiâ & protectione, quâ à Deo impediatur ne peccaret venialiter. Ita Suarez tract. de peccatis disp. 2. sect. 7. Vazquez hæc disp. 148. cap. 3. num. 7. & Curiel. qu. 79. art. 3. dubio unico, pro hac sententiâ citans Melchiotem Canum 2. p. relectionis de sacramentis in genere.

96. **Quarta** sententiâ, quæ in schola Thomistarum communis est, docet hominem in statu justitiæ originalis nullius generis peccata venialia potuisse committere; talemque impeccabilitatem habuisse ex vi præcisè perfectionis justitiæ originalis, seu ex vi doni integritatis, perfecte subjicientis inferiora superioribus, id est appetitum sensitivum rationi, & rationem inferiorem superiori, absque ulla speciali Dei manutentiâ, seu protectione.



§. II.

Vera sententia triplici conclusione explicatur.

- D**ico primò: Homo in statu innocentie nullo modo potuit peccare venialiter, hoc est non potuit committere peccatum, quod vel propter parvitatem materiae, vel propter defectum deliberationis, vel ex genere suo, esset veniale.
96. Probatur primò ratione quam habet Divus Thomas hic qu. 89. art. 3. in *sed contra*. Nihil poenale esse potuit in statu innocentie, sive iustitie originalis: Sed si homo in illo statu potuisset committere peccatum, quod vel propter defectum deliberationis, vel propter parvitatem materiae, vel ex genere suo, fuisset veniale, aliquid poenale eo ipso extitisset in illo statu: Ergo &c. Major est D. Augustini 14. de civit. Dei, citati à D. Thoma, & ratio est, quia ille status erat omnimoda perfectionis, & felicitatis. Minor verò probatur: Ex peccato veniali sequitur reatus poenae, etiam sensus: Ergo si homo aliquod peccatum veniale committere potuisset in statu iustitie originalis, aliquid poenale eo ipso in tali statu esse potuisset.
97. Confirmatur: Magis repugnabat felicitati status iustitie originalis quævis culpa etiam levissima, quam quæcunque poena aut infirmitas corporalis, quoniam est majus malum & major miseria: Ergo sicut fatentur Adversarij, nullam poenam aut infirmitatem corporalem potuisse esse in tali statu; ita admittere tenentur, quod neque aliqua culpa venialis poterat in eo reperiri.
98. Ad hoc argumentum respondent Adversarij, quod vel ex peccato veniali tunc non sequeretur reatus poenae, sed debitum duntaxat habendi ferventiorum actum charitatis, illius remissivum; vel si ex tali peccato sequeretur reatus poenae, tamen poena (inquiunt) solum esset quaedam displicentia interna, quæ remitteretur, non verò poena externa.
99. Sed contra primum est: Actus charitatis non habet quod sit remissivus peccati venialis, nisi in quantum est virtualis poenitentia de ipso, displicentiam formalem causans circa tale peccatum, quando memoria occurrit: Ergo eo ipso, quod homo in iustitia originali posset habere actum charitatis remissivum peccati venialis, posset habere displicentiam formalem de illo, atque adeò aliquam poenam.
100. Contra secundum verò facit, quod non minus felicitati status innocentie repugnaret dolor internus, sive displicentia interior, quam dolor externus, sive poena sensibilis. Unde Augustinus loco citato, de illo statu felicissimo loquens, ait: *Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumve hominis feliciter viventis offenderet.*
101. Probatur secundò conclusio: Si homo in statu innocentie posset aliquod peccatum veniale committere, v. g. mendacium jocosum proferre, sequeretur quod ex illo actuali mendacio aliquoties repetito posset generari habitus mentiendi: Sed ejusmodi habitus repugnat cum statu iustitie originalis: Ergo & potentia ad peccandum venialiter, sive ex imperfecta deliberatione, sive ex obiecto, sive ex parvitate materiae. Sequela Majoris est evidens: si enim posset homo in iustitia originali aliquod peccatum veniale
- A** le semel committere, poterit & ipsum iterum atque iterum committere: nulla enim ratio disparitatis assignari potest: ex actibus autem repetitis generatur habitus. Minor verò suadetur: Habitus vitiosus (qualis esset qui produceretur praedictis actibus) cum ex natura sua inclinet voluntatem ad malum, & ex consequenti inferat in ea difficultatem aliquam in evitacione peccati, & in profecutione boni, repugnat evidenter perfectioni & felicitati status innocentie: Ergo &c.
- Respondet Almañus loco citato, negando sequelam Majoris. quia (inquit) iustitia originalis impediret, ne generaretur iste habitus.
- B** Sed contra primò: Iustitia originalis non opponeretur formaliter habitui peccati venialis: Ergo illius productionem non impediret.
- Contra secundò: Gratia sanctificans, & habitus supernaturales & infusi non impediunt ne ex actibus venialiter peccaminosis generentur mali habitus naturales: Ergo neque iustitia originalis, quæ quantum ad perfectionem & effectum primarium non distinguebatur à gratia sanctificante, ut ostendimus in Tractatu de statibus humanæ naturæ, id poterat impedire.
- C** Tertiò: Habitus naturaliter generantur ex actibus: Ergo si iustitia originalis non posset impedire productionem actuum, non posset etiam impedire productionem habituum.
- Respondent alij, quod Deus impediret hanc generationem, propter dignitatem illius status.
- Sed neque hoc placet: Nam si propter dignitatem illius status Deus impediret generationem habitus vitiosi, multò magis impediret productionem actus vitiosi, utpote peioris, saltem in genere moris, quam sit ipse habitus.
- Tertiò alij dicunt, quod quamvis generaretur ille habitus, tamen à iustitia originali impediretur ne inclinaretur ad suum actum; sicut appetitus sensitivus ligabatur ne insurgeret contra rationem.
- D** Sed hoc etiam frivolum est, nam si iustitia originalis posset impedire & ligare ejusmodi habitum, non esset ratio cur non posset ligare potentiam, ne exiret in actus peccatorum venialium, praesertim cum hoc melius esset quam illud. Hæc conclusio magis patebit ex dicendis in sequenti.
- Dico secundò: Non solum peccata venialia ex subreptione appetitus, aut ex indeliberatione, sed etiam ex genere, & ex parvitate materiae, repugnabant statui innocentie ab intrinseco, & ex vi præcisè doni integritatis.
- Probatur primò ratione D. Thomæ hic art. 3. Homo in statu innocentie non poterat peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter, ob infallibilem ordinis firmitatem, quæ inferius continebatur sub superiori: nomine autem inferioris non solum intelligit D. Thomas appetitum sensitivum, sed etiam rationem inferiorum, quatenus respicit ea quæ sunt ad finem, ut sic enim inferior est quodammodo seipsa quatenus respicit finem: Ergo sicut ob perfectam subordinationem appetitus sensitivi ad rationem, quam donum integritatis præstabat in statu innocentie, huic statui ab intrinseco repugnabant peccata venialia ex subreptione appetitus, aut ex indeliberatione (hæc enim non contingunt, nisi cum appetitus sensitivus antevertit rationem, & ejus iudicium perturbat) ita ob perfectam subordinationem rationis inferioris, respicientis

media, ad superiorem, quæ considerat finem (quam etiam in statu innocentie donum integritatis in homine faciebat, cum in illo felicissimo statu omnia inferioribus suis subicerentur) repugnabant huic statui peccata venialia ex genere, & ex parvitate materiae. Nam ut ibidem ait S. Doctor: *Quod humanus animus inordinate circa ea que sunt ad finem, servato debito ordine ad finem* (ut contingit quando peccat venialiter, etiam peccato veniali ex genere, aut ex parvitate materiae) *provenit ex hoc quod ea que sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus.*

106. Hanc rationem fufius expendit qu. 7. de malo art. 7. ubi sic discurrit: *Quia etiam in ratione superiori contingit esse peccatum veniale*, (scilicet ex objecto, aut ex parvitate materiae) *posset alicui videri, quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentie in Adam esse potuit. Sed in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam cum potentia distinguantur secundum objecta, secundum ordinem objectorum est etiam ordo potentiarum: contingit autem & in objectis rationis esse ordinem superioris & inferioris, & in speculativis & in practicis: sicut enim principium indemonstrabile est principium supremum in speculandis, ita finis se habet in operabilibus, unde quando superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea que sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora, secundum conditionem illius status: sicut & in speculativis, quando homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexionem principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supra dictis, quod peccatum mortale est per aversionem a fine, peccatum autem veniale est inordinatio quedam circa ea que sunt ad finem: unde impossibile erat hominem in statu innocentie peccare prius venialiter quam mortaliter. Incapacitas ergo peccandi venialiter in statu innocentie, juxta doctrinam D. Thomæ, non proveniebat solum ab extrinseca Dei providentia, Adamum a peccatis venialibus preservante, sed ex infallibili ordinis firmitate, quam donum integritatis in illo felicissimo statu faciebat, ita subjiciendo appetitum inferiorem rationi, & rationem inferiorem superiori, ut neque appetitus sensitivus extraheretur ab imperio rationis, neque ratio inferior a dominio superioris, quando ipsa ratio superior, quæ est suprema pars hominis, per humilitatem, obedientiam, & amorem, Deo subiecta & subordinata maneret.*

107. Probatur secundò hæc conclusio ex dictis in præcedenti: Nam ut ibi ostendimus, ex natura & conditione status innocentie, atque adeò ab intrinseco, repugnabat homini quævis miseria, tristitia, pœna, & habitus vitiosus, ex quo oritur difficultas bene operandi: Ergo & quodcumque peccatum veniale, etiam ex genere & parvitate materiae. Consequentia manifesta est: nam quodcumque peccatum veniale, etiam ex genere, aut parvitate materiae, miseria est, pœnam & tristitiam pœnitentiae requirit ut remittatur, & habitum vitij generat, si multiplicetur, seu multoties committatur, ut concedunt Suarez, Vazquez, & Curiel, contra quos in præfenti disputamus. Unde illi Authores non loquuntur consequenter, dum ex una parte con-

A cedunt omnem miseriam, tristitiam, & habitum vitiosum, ab intrinseco repugnare statui innocentie, ob summam hujus status felicitatem & perfectionem; & ex alia id negant de peccatis venialibus ex genere, aut ex parvitate materiae, quæ sunt majus malum, & major miseria, quàm quælibet pœna aut infirmitas corporalis, & quæ tristitiam pœnitentiae requirunt ut remittantur, atque habitum vitij generant, si multoties repetantur, ut ipsi nobiscum arguunt contra Scotum, Almañum, & alios defensores primæ sententiae.

Dico tertio, etiam Angelum non posse peccare venialiter. Ita D. Thomas art. 4.

B Probatur: Angelus potest considerari quatuor modis, scilicet ut beatus, ut damnatus, ut creatus in gratia antequam peccaret, & ut conditus in puris naturalibus, hoc est quantum ad id quod ipsi convenit ex conditione suæ naturæ: Sed in nullo ex his statibus potest peccare venialiter: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantum ad singulas partes. Et in primis quantum ad primam, evidens est, quia non minus repugnat peccatum veniale beatitudini Angeli, quàm beatitudini hominis: quare sicut homo beatus non potest peccare venialiter, ita neque Angelus beatus. Similiter quantum ad secundam non minus est certa, saltem propter conditionem communem omnium damnatorum, qui ita sunt obfistati in odio Dei, & in superbia, ut ad omnia quæ agunt moveantur ex ejus intentione. Quod aliqui colligunt ex illo Psal. 73. *Superbia eorum qui se oderunt, ascendit semper.* Tertia verò suadet ratione quam habet D. Thomas loco citato in argum. *Sed contra: Angelus ut conditus à Deo in statu gratiæ, non minoris erat perfectio nis & felicitatis, quàm homo creatus in statu justitiæ originalis: Ergo si homo in hoc statu felicissimo non poterat peccare venialiter, à fortiori nec Angelus in statu gratiæ conditus.*

Ultima denique pars, quæ non videtur ita certa ac præcedentes, & quæ idcirco à Recentioribus negatur, aut revocatur in dubium, probatur ratione ejusdem S. Doctoris in corpore articuli, quæ sic potest proponi. Ille qui non fertur ad ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis, non potest peccare venialiter: Sed Angelus ex sua natura id habet: Ergo ex conditione suæ naturæ habet quod non possit peccare venialiter. Major patet: quia peccatum veniale committitur per hoc quod quis deordinatè fertur in ea quæ sunt ad finem: Ergo qui non fertur, nec potest ferri in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis, non potest peccare venialiter. Minor verò suadetur: Sicut se habet angelicus intellectus ad principia & conclusiones, ita se habet ejus voluntas ad finem, & ad media; in appetibilibus enim fines sunt sicut principia, ea verò quæ sunt ad finem, sicut conclusiones, ut sæpè ait Aristoteles: Sed intellectus angelicus, cum non sit discursivus, nec procedat à principiis ad conclusiones, seorsum utrumque intelligendo, ut in nobis contingit, non considerat conclusiones nisi prout sunt in principiis: Ergo nec ejus voluntas fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis: & sic in Angelo non potest esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi sit deordinatio circa ipsum finem, quæ est peccatum mortale, unde vel nullo modo, vel mortaliter peccat.

108.

107.

110. Confirmatur: Angelus, cum non habeat duplicem appetitum, sicut homo, non potest creari nisi cum integritate naturæ, subindeque cum subordinatione & subiectione rationis & voluntatis, prout versantur circa media, ad seipsas prout versantur circa finem: Sed ex tali integritate & subiectione provenit impotentia peccandi venialiter, ut conclusione præcedenti ostensum est: Ergo Angelus ex conditione suæ naturæ habet quod non possit venialiter peccare.

S. III.

Præcipua objectiones solvuntur.

111. **C**ONTRA primam conclusionem objicitur: In isto statu perfectius conjunguntur hominem Deo & legi, quam conjungeret justitia originalis in statu innocentie: Sed homo cum gratia Christi potest modò peccare venialiter, priusquam mortaliter: Ergo & Adam id potuit in statu innocentie, seu originalis justitie.
112. Secundò: Adam in statu innocentie merebatur abstinendo à venialibus, ac proinde liberè ab illis abstinere; cum libertas sit conditio necessariò requisita ad meritum: Ergo in illo statu poterat peccare venialiter; libertas enim contrarietatis potentiam ad opposita requirit.
113. Tertiò: Qui potest eligere majus malum, à fortiori potest eligere minus: Sed peccare venialiter est minus malum quam peccare mortaliter: Ergo cum homo in statu innocentie posset peccare mortaliter, à fortiori poterat peccare venialiter.
114. Quartò: Adamus in statu innocentie poterat dicere mendacium jocosum cum juramento: Ergo & sine juramento: Sed mendacium jocosum sine juramento est peccatum duntaxat veniale: Ergo Adamus in statu innocentie poterat peccare venialiter.
115. Quintò: Posset homo in illo statu habere motum infidelitatis non plenè & perfectè deliberatum, sive ex subreptione; potest enim ille motus provenire ex deordinatione aut defectu virium superiorum, sine ullo motu appetitûs sensitivi, ut docet D. Thomas supra qu. 74. art. 10. Sed motus infidelitatis non plenè & perfectè deliberatus, est peccatum solum veniale: Ergo idem quod prius.
116. Sextò: Sicut Deus prohibuit primis parentibus esum ligni vetiti sub mortali, ita potuisset illum prohibere solum sub veniali; cum esus ille de se non esset malus: Sed hoc dato, potuisset Adam violare præceptum illud: Ergo potuisset peccare venialiter.
117. Denique: Datur status in quo potest homo peccare mortaliter & venialiter, nempe iste in quo existimus; invenitur etiam alius status, nimirum beatitudinis æternæ, in quo non potest quis peccare venialiter nec mortaliter; imò status in quo non potest peccare venialiter, sed solum mortaliter, videlicet status damnationis æternæ: Ergo similiter dari poterit status, in quo possit peccare venialiter, & non mortaliter, ipso durante: ille autem status non potest alius excogitari, quam status naturæ integræ, sive justitiæ originalis: Ergo in eo Adam poterat peccare venialiter.
118. Hæc argumenta, licet primo aspectu appa-

reant difficilia, ex fundamentis tamen supra in probatione primæ & secundæ conclusionis statutus facile dilui possunt. Unde ad primum, concessa Majori & Minori, neganda est Consequentia: quia, ut rectè advertunt Cajetanus & Conradus, committitur in eo iste defectus, quod assumitur pro causa conclusionis id quod verè non est causa; nam causa propter quam homo in statu innocentie non posset peccare venialiter, non esset conjunctio hominis cum Deo, sed perfecta subordinatione inferiorum ad superiora, vel ut loquitur D. Thomas, *infallibilis ordinis firmitas*, quæ appetitûs inferiori rationi, & ratio inferior respiciens media, superiori finem consideranti & intendenti, plenè subiciebantur, ratione doni integritatis, quem effectum non habet gratia medicinalis Christi in isto statu.

Ad secundum respondetur Adamum meruisse vitando venialia, quia licet in sensu composito, seu retinendo justitiam originalem, non esset liber ad peccandum venialiter, simpliciter tamen & absolute liber erat, quatenus poterat removere prohibens, scilicet justitiam originalem, illam destruendo per peccatum mortale: sicut dici solet de eo cui unicum tantum est medium ad consecutionem finis; licet enim supposita intentione finis, ille non sit liber circa tale medium, absolute tamen est liber, quia potest cessare ab intentione finis, & quia necessitas ex suppositione, maxime si sit dependens à libero arbitrio, non aufert libertatem, ut sæpe dictum est; unde ratione talis libertatis potest esse meritum in electione talis medij.

Ad tertium dicendum, non esse inconveniens, hominem in statu innocentie non potuisse eligere minus malum, antequam eligeret majus: nam majus malum, quale est peccatum mortale, ita opponitur integritati illius status, ut ipsam corrumperet valeat, & hominem justitia originali privare: minus autem malum, quale est peccatum veniale, *Nec privare justitiâ originali poterat, cujus principium erat in ordine superioris partis ad Deum, à quo veniale peccatum non separatur: nec simul poterat cum ea esse, propter ordinem inferiorum sub superiori, ut in 2. dist. 21. qu. 2. art. 3. ad 4. & hic art. 3. ad 4. ait D. Thomas.* Unde cum homo posset integritatem illius status destruere, & illa manente nullam posset inordinationem appetitûs, vel rationis inferioris habere, poterat eligere majus malum, scilicet peccatum mortale; minus verò malum, scilicet peccatum veniale, non poterat immediatè eligere, antequam majus eligeret; sicut non poterat eligere tristitiam, aut pœnam habere, ante culpam.

Ad quartum respondeo, quod quamvis Adam in statu innocentie potuerit dicere mendacium jocosum sine juramento, non tamen propterea sequitur quod potuerit peccare venialiter, priusquam mortaliter: quia in illo statu non poterat dicere mendacium, nisi vel ex contemptu, aut constituendo in eo ultimum finem, aut alio modo peccando mortaliter: nam ut vidimus ex D. Thoma, ratione perfectæ subiectionis inferiorum ad superiora, quam donum integritatis præstabat, homo non poterat in felicissimo illo statu prius deordinari circa media, quam circa finem. Unde

Ad quintum, nego Majorem: motus enim imperfectè deliberatus in ratione superiori, non potest provenire nisi ex subreptione, neque adeò ex deordinatione vel appetus sensitivi, vel

vel rationis inferioris, quæ in statu iustitiæ originalis nulla esset.

123. Ad sextum respondent aliqui, quod etsi Deus præcepisset Adamo sub veniali tantum abstinere ab esu ligni vetiti, nihilominus comedendo de illo, peccasset mortaliter; non quidem ratione præcepti sub veniali tantum obligantis, sed ratione damni & nocuenti gravissimi, quod sibi & suis posteris per talem comestionem intulisset, seipsum & posteros iustitiæ originali privando. Sicut (inquiunt) Carthusianus comedendo carnes, peccat mortaliter, non ratione præcepti regulæ talem comestionem prohibentis, cum illa non obliget sub mortali, sed ratione gravissimæ pœnæ cui sese exponit, & nocuenti maximi quod sibi infert.

124. Sed melius & conformius ad principia iam statuta responderetur, dato quod Deus potuisset imponere tale præceptum obligans solum sub veniali, negando quod Adamus potuisset illud transgredi, nisi post amissam iustitiam originalem: quia non poterat deordinari circa media, priusquam esset averfus & deordinatus à fine, ut ex supra dictis patet. Dixi, *Dato quod Deus potuisset imponere tale præceptum*: Nam licet Deus absolute potuerit prohibere Adamo esum ligni vetiti, sub veniali tantum, non tamen ex hypothese status innocentie; in quo, ut ostendimus, erat tanta subjectio appetitus sensitivi ad rationem, & rationis inferioris ad superiorem, ut eo durante nullum peccatum veniale esse potuerit.

125. Ad ultimum dupliciter respondet D. Thomas qu. 7. de malo art. 7. ad 8. Primò negando Consequentiam: sicut enim non valet, datur forma sine materia, ergo & materia sine forma: ita similiter, quamvis reperitur status in quo possit esse peccatum mortale tantum, non tamen inde sequitur dari posse alium in quo peccatum duntaxat veniale reperiri queat. Secundò respondet, dari statum aliquem hominis, sed diversum à statu iustitiæ originalis, in quo non potest esse peccatum mortale, sed tantum veniale, videlicet in Jeremia & Joanne Baptista, sanctificatis in utero, nec non in Apostolis, post adventum Spiritus Sancti, de quibus dicitur, *Ego confirmavi columnas ejus*; creduntur enim ita confirmati fuisse in gratia, ut mortaliter peccare non possent, sed tantum venialiter.

ARTICVLVS IV.

Solvuntur argumenta contra duas ultimas conclusiones.

126. **C**ONTRA secundum conclusionem obijciunt Curiel & Suarez: Status iustitiæ originalis ab intrinseco & ex natura sua non habebat præservare hominem à peccatis mortalibus, ut de se patet: Ergo multò minùs à venialibus. Probat Consequentiam: quia non potest intelligi quod alicui dono seu dispositioni ab intrinseco & ex propria natura conveniat indifferentia ad eligendum cum plena deliberatione majus malum, & ipsi repugnet ex natura sua indifferentia ad eligendum minus malum, quale est veniale peccatum.

127. Confirmatur: Iustitia originalis erat aliquis habitus: Sed nullus habitus ab intrinseco & ex natura sua habet quod necessitet hominem ad non peccandum: cum habitus in non videntibus Deum subijciantur libertati voluntatis, ita ut

Tom. III.

A illis utamur duntaxat quando volumus: Ergo iustitia originalis non habebat ex sua natura inferre necessitatem ad non peccandum venialiter; & per consequens eà durante, Adam potuisset peccare venialiter, nisi speciali Dei providentiâ à venialibus fuisset præservatus.

128. Ad argumentum respondeo, concessio Antecedente, negando Consequentiam: Quia status iustitiæ originalis non postulabat ex natura sua quod esset inamissibilis, nec proinde quod præservaret hominem à peccatis, propter quæ posset amitti, cujusmodi sunt peccata mortalia; at verò ab intrinseco & ex natura sua exigebat præservare infallibiliter hominem ab illis peccatis quibus non amitteretur, cujusmodi sunt peccata venialia, præsertim cum felicissimus ille status suâ naturâ postularet excludere omnem dolorem & tristitiam, omnemque pœnalitatem; quod præstare non potuisset, si cum eo peccata venialia fuissent compossibilia, ut in prima probatione primæ conclusionis ostensum est.

129. Ad confirmationem dicendum est, hoc esse speciale & proprium iustitiæ originali, quod necessitet vires inferiores hominis adhuc viatoris ad submitendum se in omnibus rationi superiori, quandiu ipsa remanet perfecta Deo submissa, ita ut impossibilis sit rebellio in ipsis contra illam, nisi consequenter ad ejus rebellionem adversus Deum, & consequenter ad peccatum mortale, & amissionem iustitiæ originalis per tale peccatum.

C Obijcies ultimò contra ultimam conclusionem: Angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum, & ad alias hujusmodi levitates: Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, nisi speciali prohibitione superveniente, quod non est in proposito: Ergo Angelus potest peccare venialiter.

130. Respondeo cum D. Thoma hic art. 4. ad 3. *Quod omnia illa quæ videntur esse venialia, Dæmones procurant, ut homines ad sui familiaritatem attrahant, & sic deducant eos in peccatum mortale: unde in omnibus mortaliter peccant, propter intentionem finis.* In similibus ergo tentationibus, & actionibus, Cacodæmon non movetur nisi ex fine superbiæ, & ex amore propria excellentiæ, quam habet pro ultimo fine, & ratione illius incredibili stimulat invidia bonorum nostræ salutis, in cuius perniciem machinatur leves, mediocres, & magnas tentationes, secundum diversitatem occasionis, personæ, & temporis.

ARTICVLVS VI.

Utrum peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinita?

S. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

131. **S**UPPONO primò peccatum mortale dupliciter considerari posse, nimirum in quantum est malum hominis peccantis, & quatenus est malum Dei offensæ. Est malum hominis, primò quatenus illum privat recto ordine rationis, quæ est bonum proprium ipsius: Secundò quatenus deordinat ejus potentias, scilicet voluntatem ab ultimo fine, & inferiores potentias à subje-

Qqq

Etione erga voluntatem: Tertio quatenus privat hominem gratia & charitate, aliisque virtutibus ac donis supernaturalibus, vel etiam virtutibus naturalibus quibus opponitur: Quarto in quantum privat hominem ipso Deo, tanquam obiecto propriae beatitudinis, ipsumque obligat ad poenam aeternam. Dicitur verò malum Dei, quatenus est ipsius injuria seu offensa: quae ratio consistit in hoc quod peccans mortaliter, avertit se à Deo, & convertit se ad creaturam, in ea (ut supra ostendimus) rationem ultimi finis, constituens; in quo involvitur magnus contemptus divinae Majestatis, cujus etiam legem homo peccator transgreditur, & in hoc contemptu ratio offensa mortalis consistit.

133. Suppono secundò ut certum, & ab omnibus admittum, peccatum mortale, in quantum est malum hominis, non habere malitiam simpliciter & intrinsicè infinitam. Ratio est, quia tantum est malum, quantum est bonum quo privat: Bona autem quibus peccatum mortale privat hominem, nimirum rectitudo rationis, gratia, charitas, dona Spiritus Sancti, virtutes infusae &c. sunt bona finita & limitata, ut patet: Ergo peccatum mortale, in quantum est malum hominis, non est simpliciter & intrinsicè infinitum. Nec valet si dicas, peccatum mortale privare hominem ipso Deo, qui est bonum simpliciter infinitum: adeoque privare ipsum bono infinito. Respondeo enim peccatum mortale non esse privationem Dei secundum se, sumpti, sed ut participatur à nobis mediante gratia & charitate, aliisque habitibus & actibus supernaturalibus: Unde cum hæc participatio sit finita & limitata, per peccatum homo non privatur bono infinito & illimitato, sed finito & limitato.

134. Suppono tertio, peccatum consideratum in ratione offensa, & in quantum est malum Deo intentatum, habere malitiam infinitam, saltem secundum quid, extrinsecè scilicet & objective: Nam omnis actus, qui respicit obiectum infinitum, habet infinitatem quandam, saltem extrinsecam & objectivam, ut patet in visione beata, quæ quia obiectum infinitum respicit, dicitur esse aliquo modo infinita; unde D. Thomas 1. p. qu. 25. art. 6. ad 4. docet Deum non posse facere aliquid excellentius: Sed per peccatum mortale homo offendit Deum, qui est dignitatis & perfectionis simpliciter infinita: Ergo peccatum mortale, consideratum in ratione offensa, continet malitiam secundum quid infinitam.

135. Solum ergo difficultas & controversia est inter Theologos, an peccatum mortale in ratione offensa sit gravitatis simpliciter & intrinsicè infinita, vel extrinsecè tantum, & secundum quid. Scotus enim, Suarez, Vazquez, & nonnulli ex nostris, in peccato mortali, ut habet rationem offensa, malitiam & gravitatem secundum quid tantum infinitam agnoscunt. Alij verò contendunt illud continere malitiam & gravitatem simpliciter infinitam in esse moris, eo proportionali modo, quo satisfactio Christi, juxta communem sententiam, valore in esse moris simpliciter infinito gaudet. Ita Cajetanus, Medina, Alvarez, Joannes à S. Thoma, Aravius, Corneio, & alij 3. p. qu. 1. art. 2. agentes de necessitate Incarnationis ad condignam satisfactionem pro peccato primi parentis. Subscribunt Salmanticenses in tract. de peccatis disp. 7. dubio 2. s. 3. num. 24. & Illustrissimus dominus Godoy, Episcopus Oxoniensis, in manuscri-

ptis tractatus de Incarnatione, ex quibus patet desumptimus.

S. II.

Conclusio affirmativa statuitur, & ratione fundamentali probatur.

136. Dico igitur, peccatum mortale in ratione offensa esse gravitatis simpliciter infinita in genere moris.

Hanc conclusionem probant aliqui ex nostris Thomistis hoc discursu: Illa offensa est simpliciter infinita, per quam Deus offenditur quantum offendibilis est; sicut visio illa esset infinita, & comprehensiva, per quam Deus cognoscetur quantum cognoscibilis est: Sed per peccatum mortale Deus offenditur quantum offendibilis est, non enim aliter offendi potest, quam auferendo ab illo quoad affectum rationem ultimi finis, & eam constituendo in creatura, quod in quodlibet peccato mortali invenitur: Ergo quodlibet peccatum mortale est in ratione offensa simpliciter infinitum.

137. Alij verò sic arguunt: Actio destructiva termini infinitè boni, est gravitatis vel malitiae simpliciter infinita: Sed quodlibet peccatum mortale, quantum est de se, est destructivum Dei, qui infinitè bonus est: Ergo quodlibet peccatum mortale est gravitatis simpliciter infinita. Major videtur certa: Quia non esse termini infinitè boni est malum infinitum: Sed actio destructiva adæquatur in ratione mali cum non esse termini destruendi: Ergo actio destructiva termini infinitè boni est simpliciter infinitè mala. Minorem verò ex eo probant, quod per quodlibet peccatum mortale tollitur à Deo ratio ultimi finis, & in creatura constituitur, subindeque tale peccatum, quantum est de se, Deum perimit, & à regno suo illum dejicere, & loco ejus alium Deum subrogare conatur. Unde S. Bernardus serm. 3. de resurrect. Domini, voluntatis peccaminose malitiam expendens, sic loquitur: *Vtinam vel rebus istis esset contenta, nec in ipsum (horribile dictu) deserviret Auctorem. Nunc autem & ipsum (quantum in ipsa est) Deum perimit voluntas propria: Omnino enim vellet Deum peccata sua aut vindicare non posse, aut nolle, aut ea nescire. Vult ergo eum non esse Deum, quæ quantum in ipsa est, vult eum aut impotentem, aut insipientem. Crudelis plane & omnino execranda malitia, quæ Dei potentiam, justitiam, sapientiam perire desiderat.*

138. Verum neutra ex his rationibus placet. Non quidem prima: Nam licet quilibet actus charitatis auferat à creatura rationem ultimi finis, & illam in Deo quoad affectum constituat, quia tamen potest Deus ferventiùs ac ferventiùs amari, & in nullo actu totus conatus possibilis continetur, nullo illorum Deus diligitur quantum diligibilis est: Ergo quamvis quodlibet peccatum mortale à Deo auferat, quoad affectum, rationem ultimi finis, illamque in creatura constituat, quia tamen in nullo peccato totus conatus possibilis ad offendendum Deum invenitur, nullum adæquatur Deum in ratione offendibilis, nec illum offendit quantum offendibilis est.

139. Explicatur magis hæc ratio: Deus ex parte obiecti non aliter est diligibilis, quam si præponatur creaturis, & super omnia diligatur, quod fit per quemlibet actum charitatis; & ta-

men nullus actus charitatis adæquat diligibilitatem divinam, nec Deum diligitur quantum diligibilis est: Ergo quamvis Deus ex parte objecti non aliter sit offendibilis, quam ablata ab ipso affectivè ratione ultimi finis, & hoc cuilibet peccato mortali conveniat, non inde colligitur, quodlibet peccatum mortale adæquare cum Deo in ratione offendibilis, seu ipsum offendere quantum offendibilis est.

140. Secunda etiam ratio non videtur magis efficax: Si enim illa valeret, sequeretur actum charitatis continere bonitatem moralem simpliciter infinitam, cum actus charitatis eodem modo sit. (ut ita loquar) edificativus Dei, quo peccatum mortale est illius destructivum: peccatum enim non effectivè, sed affectivè tantum, tollit esse divinum, sicut solum affectivè à Deo auferit rationem ultimi finis: actus verò charitatis rationem ultimi finis Deo quantum ad affectum restituit; cum per illum homo convertatur in Deum tanquam in ultimum finem. Unde sic arguo: Actus charitatis & conversionis in Deum, confert illi, quantum ad affectum, rationem ultimi finis, & consequenter ipsam divinitatem, & tamen non habet bonitatem moralem simpliciter infinitam, ut omnes concedunt: Ergo ex eo quod per quodlibet peccatum mortale auferatur à Deo, quantum ad affectum, ratio ultimi finis, subindeque Deus affectivè destruitur, non rectè colligitur gravitatem peccati mortalis esse simpliciter infinitam. His ergo rationibus prætermisissis.

141. Probatum conclusio ratione fundamentali, quam D. Thomas variis in locis insinuat. Gravititas offensæ crescit juxta dignitatem personæ cui irrogatur; unde injuria irrogata militi minor est illâ, quæ irrogatur Equiti, & hæc minor est illâ quæ irrogatur Regi; quia Rex Equitem, & Eques militem in dignitate excedit: Sed persona offensæ per peccatum mortale, scilicet Deus, est dignitatis infinitæ simpliciter: Ergo peccatum mortale, in ratione offensæ, est gravitatis simpliciter infinita.

Simili discursu utitur Salvianus lib. 6. de providentia cap. 7. ad probandum quantum sit virus & malitia injuriæ cujuscuque in Deum. Si enim illustrem (inquit) ac præpotentem virum nequaquam exhonoriari à quoquam licet, & si quisquam exhonorerit, decretis legalibus reus sistitur, & injuriarum auctor jure damnatur: quanto utique majoris piaculi crimen est, injuriosum quempiam Deo esse? Semper enim per dignitatem injuriam perferentis, crescit culpa facientis: quia necesse est, quanto major est persona ejus qui contumeliam patitur, tanto major sit noxa ejus qui facit. Ex hinc est quod legimus in lege, etiam eos qui videntur contra mandatum sacrum levitia fecisse, severissimè tamen esse punitos; ut intelligeremus scilicet, nil ad Deum pertinens leve esse dicendum; quia etiam quod videbatur exiguum esse culpâ, grande hoc faciebat divinitatis injuria.

142. Huic rationi, quæ præcipua & fundamentalis est, communiter respondent Adversarij, offensam non crescere arithmeticè, hoc est ad æqualitatem, ex dignitate personæ cui irrogatur, sed solum geometricè, hoc est secundum proportionem. Unde ex hoc quod Deus per peccatum offensus sit dignitatis infinitæ simpliciter, non sequitur quod peccatum in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ; sed solum quod

Tom. III.

A excedat offensas omnes irrogatas creaturis, & sit superioris ordinis ad illas: sicut licet actus in perfectione crescat ex incremento perfectionis objecti, non sequitur actum attingentem objectum infinitum, perfectione infinita gaudere, sed solum excedere omnes actus inferiora objecta respicientes, & esse superioris ordinis ad illos, ut constat in visione beatifica, & in actu charitatis, qui actus licet circa objectum infinitum versentur, perfectione tamen & dignitate infinita non gaudent.

Sed contra: Ideò Deus offensus communicat offensæ in ipsum commissa gravitatem ordinis superioris, quia ipse superioris ordinis est: Sed non solum est dignitatis ordinis superioris, sed etiam dignitatis simpliciter infinitæ: Ergo offensæ in ipsum commissa communicat gravitatem simpliciter infinitam.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Persona offensæ ex se non est minus potens dare infinitatem simpliciter, quam superioritatem ordinis, offensæ sibi irrogatæ, & aliàs ex parte offensæ non est assignabilis ratio, cur unum & non aliud participet: Ergo gravitas offensæ divinæ non solum est ordinis superioris ad offensas omnes irrogatas creaturis, sed etiam infinita simpliciter.

Respondent Adversarij, personam infinitam impediri, ne communicet infinitam gravitatem offensæ, ex limitatione conatus peccantis: sicut enim objectum infinitum, potens quantum est de se transfundere infinitatem in actum, si finito modo attingatur, infinitam illi perfectionem non confert; ita licet Majestas divina offensæ, quantum est de se sit potens communicare offensæ gravitatem infinitam, impeditur tamen ne illam communicet, ex limitatione conatus quo attingitur per peccatum.

Sed contra primò: Conatus peccantis, seu modus tendendi in Deum, actu offensivo conveniens, non solum est finitus, sed etiam inferioris ordinis ad personam offensam: Atqui talis inferioritas ordinis non obstat quominus persona offensæ, quia superioris ordinis est, communicet offensæ gravitatem ordinis superioris: Ergo limitatio conatus, seu modus tendendi in Deum, actu offensivo conveniens, nequit obstare quin persona offensæ, quia infinita est, gravitatem infinitam offensæ communicet.

Contra secundò: Licet actus meritorij & satisfactorij Christi essent in ordine physico & in genere entis finiti & limitati, utpote procedentes ab anima & potentiis ejus, quæ in ordine physico finitæ & limitatæ perfectionis erant; nihilominus limitatio illa physica non obstat quin à persona Verbi traherent dignitatem, & valorem infinitum moraliter, ut præter Scotum omnes ferè Theologi fatentur: Ergo licet conatus peccantis, seu modus tendendi in Deum, actu offensivo conveniens, physicè & in genere entis finitus sit, hoc tamen non obstat, quin à persona offensæ infinitæ dignitatis, trahat gravitatem & malitiam in genere motis infinitam.

§. III.

Duabus aliis rationibus desumptis ex D. Thomæ conclusio nostra statuitur.

POTEST etiam suaderi conclusio ex D. Thomæ in 2. dist. 42. qu. 1. art. 5. in corp. ubi sic

Q99 ij

habet: Ratio quare mortale peccatum ad aeternam poenam obligat, potest sumi ex tribus: primo ex parte eius in quem peccatur, qui est infinite magnus, scilicet Deus; unde & offensa illius infinita poena digna est: quia quanto est dignior in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur. Et in solutione ad 2. Ex hoc (inquit) quod contra infinitum peccat, debetur sibi poena infinita: non autem potest esse infinita in acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita, sed compensatur per durationem infinitam. Ex qua doctrina sic arguo: Causa efficiens, continens moraliter infinitum effectum, non potest non esse infinita in genere moris: Sed peccatum mortale in ratione offensa continet efficienter moraliter infinitum effectum, nimirum poenam infinite acerbam quam meretur: Ergo peccatum mortale in ratione offensa est infinitum simpliciter in genere moris. Minor constat ex D. Thomae citato. Major vero suadetur: Tum quia effectus infinitus non potest physice contineri in causa finita physice: Ergo nec effectus moraliter infinitus contineri poterit, nisi in causa infinita moraliter. Tum etiam quia effectus nequit sui causam efficientem principalem excedere in eo genere in quo est causa: excederet autem, si effectus in genere moris infinitus esset, causa vero finita in eodem genere.

548. Confirmatur: Ex eo colligunt Theologi in tractatu de Incarnatione, contra Scotum, satisfactionem Christi continere valorem simpliciter infinitum in esse moris, quia gaudet vi satisfactoria sufficiente pro culpis sinecategorice infinitis: Ergo vis demeritoria poenarum sinecategorice infinitarum, arguit in peccato mortali infinitatem simpliciter in ratione offensa. Atqui (subsumo) huiusmodi vis in peccato mortali invenitur; cum iuxta D. Thomam ratione offensa est gravitatis simpliciter infinita.

149. Respondent Adversarij, ad hoc ut peccatum mortale poenam infinitam contineat, non requiri quod sit infinitum simpliciter in genere moris, sed sufficere quod sit ordinis superioris ad offensas omnes irrogatas creaturis.

Sed contra primo: Eadem ratione dici posset, ad hoc ut satisfactio Christi gaudeat vi satisfactoria sufficiente pro culpis sinecategorice infinitis, non requiri quod sit valoris simpliciter infiniti in esse moris, sed sufficere quod contineat valorem ordinis superioris ad offensas Deo illatas: Sed hoc Theologi communiter non admittunt; cum probent contra Scotum, & eius Discipulos, infinitum valorem satisfactionis Christi, ex vi satisfactoria eius pro culpis sinecategorice infinitis, qua gaudet: Ergo haec responsio communi Theologorum doctrinae repugnat.

Contra secundò: Ut effectus infinitus physice contineatur in causa, non sufficit quod illa sit ordinis superioris ad ipsum, sed requiritur necessario quod physice sit infinita; alias ex contentia effectuum sine termino in divina omnipotentia, non colligeretur ejus infinitas, sed solum quod esset in ordine superiori ad res omnes creabiles constituta: Ergo pariter ut effectus moraliter infinitus contineatur in aliqua causa, non sufficit quod illa sit ordinis superioris, sed necessario exigitur, quod in esse moris simpliciter infinita sit.

150. Potest adhuc probari conclusio alia ratione,

quam insinuat S. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. ubi sic dicitur: Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divine Majestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille in quem delinquitur: unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfaciens haberet efficaciam infinitam, utpote Dei & hominis existens. Ex quibus verbis hoc potest argumentum desumi: D. Thomas ex infinitate peccati colligit, ad condignè satisfaciendum pro illo, necessariam esse infinitam dignitatem & efficaciam operationum hominis Dei, nec puri hominis satisfactionem esse ad id sufficientem: At hic dicitur non valeret, si peccatum haberet malitiam secundum quid tantum & extrinsecè infinitam: Ergo S. Doctor agnoscit in peccato malitiam simpliciter infinitam. Minor probatur: Si peccatum in ratione offensa habeat malitiam secundum quid tantum, seu extrinsecè & objective infinitam, poterit æquari, seu ad aequalitatem compensari, per satisfactionem puræ creaturæ, v. g. per actum charitatis; cum ille habeat bonitatem infinitam secundum quid, seu extrinsecè & objective, utpote tendens in objectum infinitum, nimirum in bonitatem divinam: Ergo ex infinita malitia peccati non rectè colligitur S. Doctor, ad condignè pro illo satisfaciendum, necessariam esse infinitam dignitatem & efficaciam operationum Christi Domini, & satisfactionem puri hominis non esse ad id sufficientem.

Respondet Suarez tomo 1. in 3. p. disp. 4. sect. 7. quod licet peccatum mortale in ratione offensa non sit gravitatis simpliciter infinita, habet tamen malitiam superioris ordinis ad omnem satisfactionem puræ creaturæ possibilem: unde cum res inferioris ordinis, quantumcumque multitudine, perfectione, & intensione crescant, non possint ad æquare id quod in ordine superiori existit, ex malitia & gravitate peccati rectè inferit S. Thomas, quod nullius puræ creaturæ satisfactio potest eam ad aequalitatem compensare, seu pro illa condignè satisfacere.

Sed hæc solutio & doctrina Suaris fusè impugnabitur in tract. de Incarnatione, disp. 4. art. 1. §. 1. ubi ostendimus quod licet offensa commissæ contra Deum sit superioris ordinis ad omnes offensas irrogatas creaturis, non tamen est superioris ordinis ad omnes actus satisfactorios puræ creaturæ, nisi sit gravitatis simpliciter infinita. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem sæpius repetamus.

S. I. V.

Ultima ratio nostra conclusionis exponitur.

DE MVMO suaderi potest conclusio hoc discursu: Satisfactio ita crescit ad incrementum personæ satisfaciens, ut quando hæc est infinita dignitatis, communicet actui satisfactorio valorem infinitum simpliciter, ut docent Theologi in tractatu de Incarnatione, agentes de satisfactione Christi, excepto Scoto & Discipulis ejus: Sed similiter gravitas offensa crescit ad incrementum dignitatis personæ offensa: Ergo ex persona infinita dignitatis, qualis est Deus per peccatum offensus, accipiet gravitatem simpliciter infinitam in esse moris.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Licet satisfactio non crescat in valore, secundum

æqualitatem arithmeticam cum persona satisfaciens, hoc est, ita ut satisfactio tanta sit, quanta est dignitas personæ; nihilominus ita crescit ad illius incrementum, ut à persona infinita valorem simpliciter infinitum recipiat: Ergo pariter quamvis gravitas offensæ non augetur arithmetice ad incrementum personæ offensæ, nihilominus ita augetur, ut si persona offensa sit infinita dignitatis, qualis est Deus, ipsa injuria seu offensa sit etiam malitiæ & gravitatis simpliciter infinita in esse moris.

154. Respondent primò Adversarij, negando consequentiam, & paritatem, & assignando hanc rationem discriminis, quòd scilicet dignitas personæ satisfaciens intrinsecè (inquiunt) pertinet ad satisfactionem; cum non suam tantum operationem, sed etiam seipsam submittat: at verò personæ læsæ dignitas est omnino extrinseca offensæ, adeoque non pertinet ad intrinsecam ipsius gravitatem.

155. Sed contra: Personæ læsæ dignitas tam ingreditur rationem offensæ, quam satisfaciens dignitas valorem satisfactionis: Ergo nulla solutio. Probatur Antecedens: Sicut ipse satisfaciens dupliciter considerari potest, primò ut principium actus satisfactorij, & sic merè extrinsecè se habet; secundò ut ingreditur ipsum actum satisfactorium, tanquam objectum quod in recompensationem injuriæ exhibetur; & ut sic se habet intrinsecè ad valorem satisfactionis: ita etiam personæ læsæ dignitas dupliciter potest considerari, primò ut concomitanter & per accidens se habens ad illam personam, prout attingitur per offensam; quomodo v. g. si quis ignorans aliquem esse Regem, illum offenderet; & sic merè extrinsecè se habet: secundò potest se habere formaliter & per se, ut si quis offenderet Regem cognitum ut talem, tunc enim offenderet etiam Regiam dignitatem; & talis dignitas verè intrinsecè pertinet, seu potius redundaret in gravitatem offensæ: Cum ergo ratio summi boni & ultimi finis non se habeat in Deo, prout offenditur per peccatum mortale, per accidens & materialiter, sed formaliter & per se; quandoquidem homo, quantum est de se, aufert illam dignitatem à Deo, & dat illam creaturæ: consequenter fit ut peccatum habeat gravitatem etiam intrinsecè infinitam in esse moris.

156. Confirmatur primò: Ideò dignitas personæ satisfaciens pertinet intrinsecè ad rationem satisfactionis, quia ipsa persona satisfaciens transit velut in objectum quod exhibetur in compensationem offensæ: Atqui etiam ipsa persona offensa est objectum & principium formale gravitatis offensæ, cum ab ipsa specificetur; & licet persona sit extrinseca, ordo tamen transcendentis ad illam est intrinsecus; qui ordo tantò major est, quantò ipsa persona est dignior: Ergo nulla est disparitas assignata. Et verò necessarium non est, quod ipsa persona offensa, secundum suam entitatem intrinsecè rationem offensæ ingrediatur; sed sufficit quod ejus dignitas, tanta quanta est, redundet in gravitatem intrinsecam ipsius offensæ.

157. Confirmatur secundò: Etiam aliquo modo ipsa persona læsa ingreditur gravitatem offensæ: nam quando fit comparatio ac velut æstimatio duarum rerum, ipse valor utriusque intrinsecè comparationem ingreditur: In peccato autem mortali fit æstimatio ipsius Dei & creaturæ, quæ illi præponitur: Ergo &c.

A Respondent alij assignando aliud discrimen inter satisfactionem & offensam: Nam persona satisfaciens (inquiunt) comparatur ad satisfactionem, non ut objectum, sed ut subjectum, subindeque seipsam illam dignificat formaliter, & valorem satisfactorium influit ipsi æqualem; atque adeò infinitum, si talis persona sit infinita, non obstante limitatione principij proximè elicientis satisfactionem. & conatus actus satisfactorij: e contra verò persona offensa comparatur ad injuriam ipsi illatam, non ut subjectum, sed solum ut objectum; unde seipsam non gravificat offensam, nec ista per consequens constituitur infinitè gravis ex infinita dignitate personæ offensa.

B Sed contra: Falsum est quod persona offensa comparetur solum per modum objecti, non verò per modum subjecti ad injuriam ipsi illatam: Ergo solutio tradita falso nititur principio. Consequentia patet. Antecedens probatur primò ex vulgari illo proloquio: *Honor est in honorante; injuria autem in persona injuriata.* Secundò ex differentia quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offensæ invenitur: nam sub priori consideratione dicitur & est malum peccantis, sub posteriori verò non ipsius peccantis, sed Dei offensi malum dicitur: Ergo in ratione offensæ Deum ut subjectum morale respicit. Probatur tertio ex communi modo loquendi: non enim offendens, sed persona offensa dicitur pati offensam: sed ille dicitur offensam patiens, qui offensæ subjectum est: Ergo persona offensa est morale subjectum offensa.

S. V.

Solvuntur objectiones.

O BJECTES primò: D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. & in 3. dist. 20. qu. 1. art. 2. dicit peccatum habere quandam infinitatem ex infinitate divinæ Majestatis: Sed particula illa *quandam*, cum sit dictio diminuens, denotat gravitatem peccati deficere ab infinitate simpliciter, & esse tantum talem secundum quid: Ergo D. Thomas censet peccatum habere malitiam tantum secundum quid infinitam. Unde in 4. dist. 17. qu. 1. art. 3. quæstiunc. 1. comparat infinitatem peccati cum infinitate visionis beatæ, quæ secundum quid tantum, extrinsecè scilicet & objective, infinita est.

160. Respondeo D. Thomam ideò addidisse particulam illam, *quandam*, ut denotaret peccatum non esse infinitum physice & in genere entis, sed duntaxat moraliter, seu in genere moris; illudque etiam non esse infinitum secundum omnem rationem moralitatis quæ in ipso involvitur; non enim habet malitiam simpliciter infinitam, in quantum est malum hominis, sed solum quatenus est malum Dei, & prout habet rationem offensæ. Quòd autem hæc interpretatio sit legitima, patet: Tum quia aliàs D. Thomas ex infinitate malitiæ peccati non rectè collegisset necessitatem satisfactionis infinitæ ab homine Deo exhibitæ, ut supra s. 4. arguebamus: Tum etiam quia idem Doctor Angelicus in 2. dist. 9. qu. 1. art. 8. ad 2. ait gratiam Christi esse *quodammodo* infinitam; & in 4. dist. 14. qu. 2. art. 1. ad 4. dicit passionem Christi esse infiniti valoris *quodammodo*; & qu. 20. de verit. art. 3. ad 4. inquit quod meritum Christi habuit *quandam infinitatem*; & tamen juxta communem Theologorum

sententiam, gratia Christi, ejusque passio, & meritum, habent infinitatem simpliciter in genere moris: Ergo illa particula *quandam*, non denotat defectum ab infinitate morali, tali simpliciter, sed defectum ab infinitate in genere physico, gratia ac merito Christi, & divinae offensae communem.

Ad id verò quod subditur ex quarto Sententiarum, dicendum est D. Thomam comparare quidem infinitatem peccati cum infinitate visionis beatificae, sed non modum infinitatis unius cum modo infinitatis alterius: unde ex hoc colligi nequit, peccatum in ratione offensae esse tantum infinitum secundum quid, sicut est ipsa visio beatifica.

162. Objicies secundò: Malitia moralis peccati mortalis est finita: Ergo & gravitas offensae. Probatur Consequentia: Gravitas offensae in peccato sequitur ad ejus malitiam moralem, & in illa fundatur; unde quò major est malitia moralis, eò major est offensae: Ergo si malitia moralis peccati sit finita, gravitas offensae mortalis infinita esse nequit.

163. Respondent aliqui gravitatem offensae non subsequi ad malitiam peccati, ex parte conversionis ad objectum dissonum legi, sed ex parte aversionis à Deo: licet autem (inquit) sub prima ratione finita sit, sub secunda tamen est infinita.

Sed hæc solutio supponit falsum: Peccatum enim sub ratione aversionis, non est infinitum simpliciter & intrinsecè, sed tantum extrinsecè & secundum quid, eò quòd à bono infinito avertat; sicut actus charitatis convertens hominem in Deum ut ultimum finem, extrinsecè & secundum quid tantum infinitus est: unde sicut per charitatem homo potest magis & magis ad Deum converti, eique intimius uniri; ita & per odium potest magis & magis ab ipso averti, & veluti ab ipso magis & magis recedere.

164. Melius ergo respondetur, concessò Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem distinguo Majorem, intellectam de gravitate personali: Gravitas offensae in peccato sequitur ad rationem malitiae, effectivè, nego Majorem: subjectivè, concedo Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Sicut in actu charitatis Christi v. g. reperitur valor ab objecto proveniens (qui etiam conducit ad meritum) & valor personalis, ex persona Christi sumptus; quorum primus est finitus, quia vel est ipsa bonitas sumpta ex objecto, vel ad illam sequitur effectivè; secundus autem infinitus est, quia licet bonitatem actus ut substratum seu subjectum supponat, ab illa tamen effectivè non provenit: Ita in presenti dicimus gravitatem offensae sumptam ex objecto, limitatam esse & finitam, quia vel est idem cum malitia sumpta ex objecto, vel ad illam effectivè sequitur: gravitas autem quae ex persona offensae sumitur, est simpliciter infinita, & malitia finita, quia non sequitur ad illam effectivè, aut dimanativè, sed solum subjectivè illam præsupponit in actu offensivo, ut ipsum in ordine gravitatis simpliciter infinitam constituat. Sicut ergo non valet illa consequentia: Bonitas moralis actus charitatis in Christo est finita: Ergo & valor ejus meritorius finitus est: ita nec ista: Malitia moralis peccati mortalis est finita: Ergo & gravitas offensae, loquendo de gravitate personali, seu desumpta ex persona offensae.

165. Objicies tertio: Actus charitatis, licet infinitam Dei bonitatem attingat, non continet tamen infinitam dignitatem moralem: Ergo licet peccatum mortale, in ratione offensae, attingat personam infinitam dignitatis, & majestatis, non rectè colligitur illud esse gravitatis simpliciter infinitam.

166. Respondeo concessò Antecedenti, negando Consequentiam, & paritatem: ratio autem discriminis patet ex supra dictis: Nam bonitas infinita Dei ad actum charitatis comparatur ut objectum; persona autem offensae comparatur ad injuriam ut illius subjectum morale, id est in ordine ad estimationem prudentum: in hoc autem subjectum ab objecto distinguitur, quòd illud totum, quod ex se potest communicari actui; secus autem objectum, sed per commensurationem ad conatum actus, & influxum principij: & idè licet divina bonitas actui charitatis, quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita majestas dat offensae gravitatem infinitam simpliciter: sicut infinita dignitas personae Christi actionibus ejus Theandricis, & supra Verbi suppositum reflexivis, conferebat valorem meritorium, & satisfactorium, in esse moris simpliciter infinitum, ut in tractatu de Incarnatione contra Scotum & ejus Discipulos ostendimus. Ex quo intelliges, quod sicut persona Verbi, quia subjectum est actuum qui ab humanitate Christi eliciuntur, est in genere moris forma, tales actus dignificans, & infinito modo meritorios & satisfactorios constituens: ita quia Deus est subjectum morale offensae in peccato mortali reperta, habet rationem formae moralis talem offensam gravificantis. Unde inter actum charitatis, & peccatum mortale in ratione offensae, aliud discrimen reperitur, consistens in eo quod objectum actus charitatis, non se habet ad illum ut forma moraliter denominans, sed tantum ut objectum terminans: persona autem offensae, non ut terminans tantum, sed ut forma denominans & constituens, ad offensam comparatur; & idè offensae non solum extrinsecè & terminativè dicitur infinita, id est terminata ad personam infinitam, sed absolutè & simpliciter, sumpta denominatione à forma infinita, illam moraliter informantem.

167. Dices ex hac doctrina sequi, offensam peccati mortalis non solum moraliter, sed etiam physice, esse infinitam: Sed hoc absurdum est: Ergo &c. Sequela probatur: Persona divina, per peccatum mortale offensae, non solum moraliter, sed etiam physice infinita est: Ergo si ab illa, ut à forma denominante, & constituente peccatum mortale in ratione offensae, infinitam gravitatem & malitiam desumat, sequitur illud non solum moraliter, sed etiam physice infinitum esse.

168. Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem dico quod ut aliquid physice infinitum sit, non sufficit illud constitui per formam physice infinitam, sed insuper requiritur, ut talis forma ei physice uniatur ut forma; & quia Deus dans ut forma gravitatem offensae, non unitur illi physice ut forma, sed solum moraliter, illam non physice, sed moraliter tantum infinitam constituit.

169. Si autem queras, quid sit uniri ut formam moraliter, & non physice? Respondeo formam uniri solum moraliter, esse, sic uniri, ut licet physice non informet, præbeat tamen funda-

mentum prudenti exiimationi ad iudicandum taliter se habere ad illam, respectu effectuum moralium, ac si physicè uniretur. Sicut in probabili sententia omisso pura est actus moralis, quia æquivalenter est actus physicus, eò quòd præbeat fundamentum ad prudenter iudicandum, voluntatem purè omittentem taliter se habere in ordine ad transgressionem legis, ac si per physicum & positivum actum vellet omittere.

170. Objicies ultimò: Si peccatum in ratione offensæ esset simpliciter infinitum, unum peccatum in ratione offensæ alio majus non esset, sed omnia in ratione offensæ essent æqualia: At hoc dicitur nequit: Ergo nec illud. Minor videtur certa: nam per peccatum odij, vel blasphemie v. g. Deus magis offenditur, quàm per peccatum intemperantie, puta per comestionem carniū die prohibito. Sequela verò Majoris probatur: Unum infinitum non est majus alio in eo genere in quo est infinitum: Ergo si peccatum in ratione offensæ sit infinitum simpliciter, unum peccatum in hoc genere non erit majus alio, sed omnia in hoc genere, & sub hac ratione erunt æqualia.

171. Respondent aliqui ex nostris Thomistis, negando sequelam Majoris. Ad cuius probationem distinguunt Antecedens de infinito per essentiam & in genere entis, & de infinito determinati generis; & asserunt quod licet loquendo formaliter de infinito in ratione infiniti, unum non sit majus alio, quia in negatione omnimoda termini, in qua ratio infiniti consistit, unum aliud non excedit; materialiter tamen de infinito loquendo, licet infinitum per essentiam, & in genere entis, petat à nullo excedi, infinitum tamen generis determinati, potest naturaliter excedi ab alio infinito; & quia peccatum non est infinitum per essentiam, nec in genere entis, sed in genere determinato, scilicet in genere offensæ, unum peccatum in ratione offensæ alio majus esse potest. Hæc solutio probabilitate non caret.

172. Melius tamen & facilius respondetur, gravitatem offensæ non solum sumi à persona læsa, sed etiam ab objecto, ab intentione actus, & aliis capitibus, ex quibus sumitur peccatorum malitia. Unde licet gravitas personalis, quæ reperitur in offensa contra Deum commissa, in omnibus peccatis mortalibus æqualis sit; illa tamen quæ ex objecto, ex circumstantiis, & aliis capitibus sumitur, inæqualis est juxta objectorum & circumstantiarum inæqualitatem.

173. Potest hæc solutio illustrari & explicari ex doctrina desumpta ex tractatu de Incarnatione, ubi Theologi duplicem bonitatem & valorem distinguunt in actionibus Christi Domini; alterum ex objecto & circumstantiis, qui idcirco vocatur *objectivus*; alterum ex dignitate personæ, qui propterea dicitur *personalis*; & asserunt primum valorem non fuisse infinitum, nec consequenter æqualem in omnibus actionibus Christi, sed majorem vel minorem, juxta majorem vel minorem excellentiam objecti talium actuum; secundum verò, utpote simpliciter infinitum, fuisse æqualem, imò & unicum in omnibus actionibus & passionibus Christi. Pariter ergo gravitas personalis competens peccato mortali ex majestate Dei offensæ, simpliciter infinita, æqualis est in omni peccato mortali; gravitas autem ejus ex aliis capitibus sumpta, major aut minor est, juxta inæqualitatem malitiæ derivatæ ex illis.

ARTICVLVS VI.

Utrum quilibet homo in primo instanti usus rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere, subindeque peccatum veniale cum solo originali esse non possit?

S. I.

Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur.

NOTANDVM primò: Quod cum ratio significet intellectum, in quantum est vis ad discurrendum, puerum pervenire ad usum rationis, nihil est aliud quam ipsum pervenire ad eum statum, in quo habeat facultatem expeditam ad discurrendum, & discernendum inter bonum & malum morale: Hæc verò facultas tunc censetur pueris inesse, quando malè agendo se abscondunt, aut erubescunt; potest enim contingere pueros sibi cibos querere & præparare, & sibi ædificare domos, coacervando lapides, ligna, & similia, qui tamen in genere morum nullo valent discursu, aut discretionem.

NOTANDVM secundò: Quod quando querimus, an puer in primo instanti usus rationis teneatur ad Deum se convertere? nomine *instantis usus rationis* à nobis non intelligitur aliquod unum instans physicum & omnino indivisibile, sed tota illa duratio, quæ homo indiget ad discernendum inter bonum honestum, & bonum delectabile aut sensibile; & ad deliberandum quodnam ex prædictis bonis sit amplectendum: quæ duratio, quia regulariter brevissima est, totaque exigitur ad primum rationis usum plene exercendum, moraliter dicitur unum & primum instans, quamvis physicè verum tempus, adedque plura instantia includat. Porro hæc duratio, sive instans morale in aliquibus est brevius, in aliis verò latius, juxta celeritatem & acumen ingenij uniuscujusque, & juxta diversam complexionem, & organorum ubi sensus interni resident dispositionem: Nam ratione illorum quibusdam citius, quibusdam verò tardius datum est discurrere, & prædictam deliberationem complere: Sicut etiam ratione earundem dispositionum quibusdam datum est citius, quibusdam tardius, ad rationis usum & discretionis annos pervenire.

NOTANDVM tertio, duplicem dari posse conversionem in Deum; unam explicitam & formalem, quæ consistit in actu dilectionis Dei cogniti ut talis per fidem, aut per lumen naturale rationis: aliam solum implicitam & virtualem, quæ fit per propositum sequendi in omnibus bonum honestum, seu per amorem boni honesti ut sic, in quo Deus, ut hujus boni author & finis, virtualiter & implicite continetur.

Ad plenam ergo & perfectam propositæ difficultatis resolutionem, duo hic discutienda sunt: Unum, an puer cum primò pervenit ad usum rationis, teneatur ex præcepto naturali se convertere in Deum? Alterum, qualis debeat esse illa conversio, an explicita & formalis, vel implicita solum & virtualis? Nam licet omnes discipuli D. Thomæ conveniant in statuenda obligatione conversionis in Deum, seu dilectio-

nis Dei pro primo instanti usûs rationis, non autem eodem modo hujusmodi obligationem & dilectionem declarant: sed adhuc inter eos vertitur dubium, an ad illam adimplendam exigatur amor Dei formalis & explicitus, an verò sufficiat implicitus & virtualis, contentus in ipso amore boni honesti in communi? Capreolus enim & quidam alij, attendentes quod hæc conversio, sive ordinatio sui in debitum finem, secundum quod à S. Doctore ponitur, est dispositio ad justificationem (ait enim S. Thomas hîc art. 6. quod si puer ad usum rationis perveniens, seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati) existimant eam explicitè & formaliter ad Deum ut authorem supernaturalem debere terminari. Alij verò cum Cajetano, considerantes quæ & quanta sint requisita ad conversionem in Deum ut finem supernaturalem, eaque puero in primo instanti rationis convenire non posse, rigorosam nimis hanc Capreoli sententiam judicant, & hanc ordinationem seu conversionem reducunt ad conversionem in bonum honestum, in quo, ut dicebamus, implicitè & virtualiter continetur conversio in Deum ut finem ultimum. Pro resolutione primæ difficultatis.

178. Dico primò, teneri omnino puerum, quamprimum ad usum rationis pervenerit, sive in primo instanti morali usûs rationis, convertere se ad debitum finem, eo modo quo potest. Ita D. Thomas hîc art. 6. & omnes ejus Discipuli, nullo excepto: Tam clarè enim & tam firmiter in hac quæstione S. Doctor loquitur, & tam frequenter inculcat istam sententiam, ut meritò à Thomistarum classe eum rejiciendum putem, qui ab ejus vestigiis hac in parte recesserit. Eandem sententiam tenent Abulenlis super cap. 25. Matth. qu. 749. Dionysius Carthusianus in 2. distin. 28. Vincentius Bellocensis in speculo morali, Navarrus in manuali cap. 11. num. 7. Toletus lib. 4. Summæ cap. 9. num. 9. Vega in Trident. lib. 9. cap. 42. & plures alij, quos referunt Carmelitæ Salmanticensis disp. 20. dubio 1.

179. Probatur primò conclusio: Statim atque lex aliqua alicui sufficienter promulgata est, tenetur eam acceptare, & illi se subicere; v. g. cum primò proponitur alicui lex Evangelica, ipseque veritatem talis legis sufficienter agnoscit, tenetur amplecti illam, & proponere vivere secundum ipsam, saltem in communi; & nisi ita faciat, mortaliter peccat, ut satis communiter docent Theologi in tractatu de legibus: Sed homini in primo instanti morali usûs rationis, per dictamen synderesis, & lumen naturale rationis intimatur à Deo lex naturalis, dictans bonum honestum esse sequendum, & præferendum utili ac delectabili: unde S. Patres, præsertim Cyrillus, illud Joan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligat de illuminatione in primo instanti usûs rationis, in quo homo dicitur tunc in mundum venire, quia tunc primò incipit vivere ut homo: Ergo in eo instanti tenetur homo tali legi se subicere, & deliberare sequi bonum honestum & rationi consonum; quod est virtualiter & implicitè in Deum se convertere, ut notabili tertio ostendimus.

180. Confirmatur: Cùm Deus primò hominem prædicto modo illuminat, ostendendo ei suam legem naturalem, quasi notificat illi dominium morale quod habet in ipsum, sumitque possessionem humanæ voluntatis, quæ ex tunc ipsi debe-

tur: Ergo tenetur ex tunc ipsa voluntas amplecti talem legem, & ejus obedientiæ se submittere; non enim sine hac submissione possidet moraliter à Deo, neque Deus suum morale dominium in eam exercet: fit autem talis submitio per electionem boni honesti, seu per propositum vivendi secundum rectam rationem, & secundum ejus dictamen, ut ex supra dictis patet: Ergo in primo instanti usûs rationis homo tenetur, implicitè saltem, se in Deum convertere, & dominio illius se subicere, deliberando sequi bonum honestum & consonum rationi.

Confirmatur ampliùs: Angelus adstrictus fuit præcepto diligendi Deum, & convertendi se in illum, in primo instanti suæ libertatis, quod fuit secundum ipsius creationis, & correspondet primo nostro instanti morali: Ergo etiam nos tenemur in hoc nostro instanti similem dilectionem elicere, & in Deum nos convertere, eo modo quo in illa ætate sumus capaces, id est explicitè, vel implicitè, secundum illuminationem quæ tunc nobis datur à Deo; utpote cùm eadem ratio utrobique militet, nempe quod omnis creatura rationalis, ubi plenè exercet dominium suæ voluntatis, & agit ut omnino libera, tenetur se suo Creatori submittere, & primum amorem, vel primum voluntatis fructum illi consecrare. Er sanè rationi valde consentaneum est, ut Deus talis creaturæ auctor, pro creationis beneficio exigat ab illa ex tunc hujusmodi pensionem, utque primitias libertatis à se creatæ sibi consecrari exposculet; sicut olim in lege Mosaïca præcipiebat sibi offerri omnia primogenita animalium, & omnium frugum primitias.

Probatur secundò conclusio ratione quam insinuat S. Doctor hîc art. 6. & fusè ibidem expendit Cajetanus. Id quod primò occurrit homini, primum usum rationis habenti, est deliberare de seipso, hoc est ad quem finem se suasque actiones sit ordinatur: Ergo tunc tenetur elicere actum, quo proponat sequi bonum honestum & rationi consonum, quod est se convertere implicitè in Deum hujus boni authorem & finem, ut notabili 3. exposuimus. Consequentia manifesta videtur: Quia si homo tunc deliberet ad quem finem se suasque actiones ordinet, tenetur se, suasque operationes, in bonum naturæ rationali, ut talis est, & prout à brutis distinguitur, conveniens, referre & ordinare: Sed bonum consonum naturæ rationali ut tali, est bonum honestum, non autem bonum delectabile; cùm istud magis naturæ animalis quàm rationali conveniens sit; unde Seneca Epist. 94. *Cur, inquit, mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis aut belluæ, quibus venter laetior est, & ad percipiendas corporis voluptates aptior?* Ergo si homo in primo instanti usûs rationis de seipso deliberet, & se suasque actiones in aliquem finem ordinet, tenetur ordinare in bonum honestum, & oppositum malum respicere. Antecedens autem, in quo est difficultas, sic probatur à Cajetano. Cùm finis *Cui* omnium concupiscibilium sit ipse homo (amicabilia enim quæ sunt ad alios, veniunt ex amicabili ad se, ut ait Aristoteles 9. Ethic. cap. 4.) oportet quod amor quorumcumque concupiscibilium supponat amorem sui ipsius: nam sicut cognitio principiorum præsupponitur ad cognitionem conclusionum; ita amor finis est prior amore eorum quæ sunt ad finem: Ergo etiam deliberatio circa quæcumque concupiscibilia, præsupponit

ponit in homine deliberationem circa seipsum; sicque manet, id quod primò occurrit homini habenti primum usum rationis, esse deliberare de seipso.

183. Dices primò, cogitationem primò occurrentem homini in primo usu rationis, non esse de seipso, se de discernendo inter bonum & malum oppositum.

Sed contra: Venire ad usum rationis, non est hominem discernere inter bonum & malum in abstracto, sed relativè ad seipsum, discernendo quid sit bonum & malum sibi tanquam fini *Cui*: atque ita optimè stat, quod quia homo est finis aliorum, sibi etiam primò occurrat in illo instanti, tanquam is cui sit bonum prosequendum.

184. Dices secundò: Si est finis aliorum: Ergo primum quod sibi occurrit, non est deliberare de seipso; cum deliberatio non sit de fine, sed de mediis.

Sed contra: Licet homo sit finis aliorum extra se, non tamen est finis ultimus, sed intermedius, & per consequens se habet ut medium respectu Dei, qui est finis simpliciter ultimus omnium creaturarum: unde ex quo homo est finis aliorum, sibi primò occurrit; ex quo verò non est ultimus finis, sibi primò occurrit deliberare de se in ordine ad ultimum finem.

185. Probatur tertio conclusio: Datur præceptum naturale diligendi Deum super omnia, & nos convertendi in illum, ut ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo Zachariæ 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*: quod præceptum, cum sit affirmativum, non obligat semper pro semper, sed pro aliquo determinato tempore, ut de præceptis affirmativis communiter docent Theologi: Atqui non potest aliud tempus magis proportionatum & conveniens observationi talis præcepti assignari, quam primum instans morale usus rationis: Ergo in illo homo tenetur ad Deum se convertere, saltem implicite, proponendo sequi bonum honestum & rationi consonum, ut dicemus conclusione sequenti. Major patet, Minor verò probatur multipliciter. Primò quia, ut supra dicebamus, in primo instanti usus rationis lex naturalis, mediante synderesi & lumine naturali, intimatur homini, subindeque tunc primò incipit obligare quantum ad omnia ipsius præcepta, inter quæ primum ac præcipuum est præceptum diligendi Deum super omnia, & nos convertendi, in illum.

186. Secundò probatur Minor: Homo in illo primo instanti ingreditur moraliter in mundum, & viam vitæ rationalis & humanæ incipit; unde sicut ille qui incipit aliquod longum iter, ex dictamine rectæ rationis & prudentiæ, tenetur initio illius, aliquem terminum sibi præstituere, ita & homo in primo illo instanti debet certam operandi regulam, certumque & fixum scopum; quò suas operationes dirigat, sibi proponere, nempe honestè & conformiter ad dictamen rectæ rationis vivere; aliàs maximo errandi in decursu vitæ periculo se exponet, cum parvus error in principio sit maximus in fine. Uade plures Doctores ad nostrum propositum explicant illud Psalmistæ: *Dominus custodiat introitum tuum, & exitum tuum*, de primo & ultimo instanti humanæ libertatis, in quibus præcipuè indiget humana fragilitas à Deo custodiri. Illud ergo instans morale est tempus maxime opportunum & necessarium ad observantiam prædicti præcepti. Quam rationem insinuat S. Thomas qu. 28. de verit. art.

Tom. III.

A 3. ad 4. ubi sic ait: *Cum quilibet teneatur peccatum vitare, & hoc fieri non possit, nisi præstito sibi debito fine, tenetur quilibet, cum primò suæ mentis est compos, ad Deum se convertere, & in eo finem constituere.*

Tertio Minor probatur: Præceptum diligendi Deum super omnia est primum quod continetur in lege, juxta illud Matth. 22. *Hoc est maximum & primum mandatum*; unde præceptum præceptorum dici solet, quia cætera omnia illud supponunt, & in eo radicantur: adimpletionem autem primi præcepti debitum est primum tempus capax talis adimpletionis, quod est primum instans morale usus rationis & libertatis. Accedit quod tale præceptum est finis omnium præceptorum, & totius legis, juxta illud 1. ad Timothi. 1. *Finis præcepti est charitas*: finis autem licet in executione sit posterior, in amore tamen & intentione debet esse prior, utpote propter quem cætera diliguntur: debet igitur præceptum diligendi Deum, & se convertendi in illum, in primo instanti usus rationis acceptari & adimpleri.

Denique probatur eadem Minor: Omnia alia tempora, pro impletione hujus præcepti ab Adversariis assignata, non sunt ita apta & convenientia, sicut primum illud instans morale usus rationis, ut patebit ea referendo ex Tamburino lib. 2. in Decal. cap. 3. §. 2. num. 1. ubi decem Theologorum sententias recenset: *Primum tempus* (inquit) *quod aliqui assignant, est initium usus rationis: secundum, finis vite: tertium, tota vita indeterminatè sumpta, ut saltem semel in ea ametur Deus: quartum, omnes dies festivi, in quibus debemus Deo specialiter vacare: quintum, tempus quo adultus suscipit baptismum: sextum, tempus quo quis suscipit Eucharistiam: septimum, quando fortè sumitur martyrium: octavum, quando magnum à Deo accipis beneficium: nonum, quando audis aliquem contra Deum blasphemantem: decimum, quando gravi urgeris tentatione, præsertim odij Dei, cum periculo consensus, nisi ad Deum per amorem te convertas.* Patet, inquam, omnia illa tempora non esse ita apta & convenientia ad implendum præceptum dilectionis, sicut initium usus rationis. Quod enim dicitur de instanti mortis, communiter reprobat: quia cum præceptum dilectionis Dei traditum sit ad rectam vitæ humanæ institutionem, per relationem operationum nostrarum in Deum tanquam in ultimum finem, & ad conciliandam conservandamque amicitiam cum illo, rationi dissonat ut in solo vitæ exitu obliget, totumque vitæ spatium extra talem obligationem sit. Unde Dominicus Soto lib. 2. de justitia & jure qu. 3. art. 10. loquens de hac sententia, sic ait: *Si dixeris satis esse semel in vita, idque in articulo mortis, præceptum dilectionis Dei implere, profectò longe à natura præcepti aberras: cum enim præceptum hoc cæterorum omnium sit præambulum, & ut ait Paulus, finis (nam finis præcepti est charitas) ridiculum esset dicere, quod liceat transgredere totam vitam antequam nos obliget.* Similiter alia sententia, quæ totum tempus vitæ indeterminatè assignat, communiter rejicitur, eò quòd cuilibet præcepto determinato certum & determinatum tempus, in quo obliget, assignari debeat: unde hic modus dicendi difficultatem non solvit, sed dissimulat. Aliæ etiam sententiæ, exceptâ ultimâ, omni probabilitate carent: cum elicere actum charitatis temporibus ab illis authoribus designatis (puta diebus festivis, cum debet suscipi

R R

Baptismus, vel Eucharistia, vel dum instat tempus martyrij, aut magnum aliquod beneficium à Deo recipitur) non sit præceptum, sed duntaxat consilium.

189. Solùm potest esse difficultas circa ultimam sententiam, quam docet Thomas Sanchez lib. 2. summæ cap. 35. ubi rejectis aliis dicendi modis, docet præceptum charitatis tunc solùm obligare, cum graves odij Dei tentationes instent, & periculum illis succumbendi adest, nisi tentatus actum amoris Dei eliciat. Sed hunc etiam dicendi modum insufficientem esse demonstrant Salmanticenses loco supra citato, num. 5. Primò quia (inquunt) obligatio ad actum, quæ est præcisè ratione tentationis casu occurrentis & urgentis, non est obligatio per se, sed per accidens; sicut per accidens & non per se est quod talis tentatio tunc occurrerit, & alià viâ superari non possit: tempus autem quod quarimus non est illud, in quo præceptum dilectionis Dei urgeat per accidens, sed in quo obliget per se, quia certum est assignandum esse aliquod tempus hujus per se obligationis. Secundò quia talis obligatio debet esse communis omnibus adultis, & omnes illos constringere, sicut ipsum præceptum commune est, & omnibus imponitur: Sed illa occasio in qua urgent graves odij Dei tentationes, & periculum illis succumbendi, non est communis omnibus adultis; plurimi enim sunt, qui toto vitæ tempore nullis hujusmodi tentationibus vexantur: Non igitur hac viâ assignatur sufficiens tempus prædictæ obligationi.

190. Ex his intelliges, D. Thomam non adinvenisse aut excogitasse novum præceptum, dum puerum pervenientem ad usum rationis asseruit teneri ad se convertendum in Deum, sed solùm determinasse & declarasse tempus, quo primum & antiquissimum omnium mandatorum, scilicet charitatis præceptum, obligare incipit, nempe primum instans morale usus rationis & libertatis; in quo instanti magis hoc præceptum urgeat, quam alià quacumque occasione vel tempore assignabili, quis non videat? *An forsitan periculosam navigationem tunc homo non aggreditur? Vel parùm referi recentem testam bono liquore & odore imbucere? Vel tunc non magnum instat tentationis periculum, quando Adversarius noster Diabolus circuit quærens tenellam ovem quam devoret?* ait eleganter illustrissimus D. de Marinis Avenionensis Archiepiscopus. Nec obstat, si hujus ætatis imbecillitatem alleges, quæ non videtur ad talem obligationem subeundam idonea: nam facilius est puero talem conversionem seu dilectionem in illo instanti elicere, quando nulla adest indispositio ex aliquo peccato personali relicta, quam eo transacto, ubi talis indispositio possit voluntatem retardare. Unde suavius egisse videtur divina providentia, restringendo tale præceptum ad primum instans, quam si ulterius illud distulisset. Addo quod puer ad annos discretionis perveniens, non tenetur se convertere in Deum, nisi juxta illuminationem & notitiam de Deo quæ tunc ipsi communicatur; ita ut si notitia Dei fuerit explicita, ad amorem explicitum; si implicita, ad implicitum tantùm teneatur, ut patebit ex dicendis conclusionibus sequenti.

191. Dico secundò: Quamvis præceptum dilectionis Dei omnes ad rationis usum pervenientes per se obliget ad formalem & explicitam in Deum,

ut autorem & finem supernaturalem, conversionem; per accidens tamen multi excusantur ab impletionem hujus præcepti, quantum ad amorem explicitum Dei, etiam ut finis naturalis: nemo autem excusatur ab ejus obligatione, quantum ad amorem Dei implicitum, in amore boni honesti in communi virtualiter contentum.

Hæc conclusio conciliat sententias Capreoli & Cajetani supra relatas: nam quando Capreolus asserit ad impletionem prædicti præcepti requiri amorem explicitum Dei, etiam ut authoris & finis supernaturalis, loquitur de obligatione quæ per se oritur ex vi præcepti: quando verò Cajetanus & alij Thomistæ committere docent ad ejus adimplerionem sufficere amorem Dei ut finis naturalis, implicitè contentum in ipso amore & electione boni honesti, & in proposito vivendi secundum rectam rationem, loquuntur de eo quod per accidens in multis accidit, qui propter ignorantiam invincibilem ab obligatione prædicti præcepti, quantum ad amorem Dei explicitum, excusantur. Hoc præmissis.

192. Probatur prima pars conclusionis: Præceptum diligendi Deum obligat omnes homines, ex quo habent rationis & libertatis usum, seu in primo instanti morali usus rationis & libertatis, ut præcedenti conclusione ostendimus: Sed supposita elevatione naturæ humanæ ad ordinem & finem supernaturalem, tale præceptum jubet amorem formalem & explicitum Dei ut authoris & finis supernaturalis, cum illum ut talem per fidem cognoscamus: Ergo per se & ex vi præcepti dilectionis Dei, puer ad annos discretionis perveniens, tenetur ad amorem explicitum & formalem Dei, ut authoris & finis supernaturalis.

193. Confirmatur: Supposito quod amor explicitus Dei ut authoris supernaturalis aliquando sit debitus, ut omnes supponunt, rationes à nobis factæ sufficienter convincunt, opportunissimum tempus talis obligationis esse prædictum instans, nullumque succedere in toto vitæ spatio magis vel æquè opportunum: Ergo &c. Dixi autem, *supposita elevatione naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem*: quia si homo sine tali elevatione, & in statu naturæ puræ conderetur, præceptum diligendi Deum solùm comprehenderet amorem ejus naturalem, & ad supernaturalem nequaquam se extenderet.

194. Quod autem multi ab obligatione hujus præcepti, quantum ad amorem Dei explicitum, per accidens excusentur, ut asserit secunda conclusionis pars, manifestum est: quia multi sunt, qui in primo instanti usus rationis non cognoscunt Deum explicitè, etiam ut autorem naturalem, sed laborant pro tunc ignorantia ejus invincibili, ut patet in illis qui sunt educati in sylvis, vel apud barbaras nationes, qui nihil unquam audiverunt aut cognoverunt de Deo: Sed nemo potest explicitè amare quod explicitè non cognoscit, cum nihil sit volitum, quin præcognitum: Ergo multi propter ignorantiam invincibilem excusantur ab impletionem prædicti præcepti, quantum ad amorem explicitum Dei, etiam ut finis naturalis, & plures adhuc, quantum ad amorem Dei ut finis & authoris supernaturalis. Non tamen excusantur omnes: quia multi sunt, ex iis præsertim qui inter Catholicos & animarum salutis studiosos nutriuntur, qui antequam ad annos discretionis perveniant, plura audiunt & apprehendunt de Deo, & de arti-

culis nostræ fidei, quibus sufficienter instruuntur, ut in primo instanti morali usûs rationis & libertatis, per irradiationem luminis fidei vel synderesis, efforment verum & explicitum de ipso Deo iudicium, etiam supernaturalis, ex quo ad similem ejus amorem expressum & formalem incitentur; qui proinde non excusantur ab impletione prædicti præcepti, quantum ad amorem explicitum Dei, etiam ut authoris supernaturalis. Unde D. Thomas hîc art. 6. ait quod puer ad annos discretionis perveniens, tenetur Deum diligere, *secundum quod in illa ætate est capax*: quia solum ad id tenetur juxta notitiam quæ tunc ipsi communicatur, atque adeo si notitia fuerit explicita, tenebitur ad explicitum amorem; si verò implicita, ad implicitum: sicut etiam si habeat notitiam Dei ut finis duntaxat naturalis, solum adstringetur ad hujus amorem; si verò ut finis supernaturalis, tenebitur quoque ad amorem istius finis.

196. Tertia pars conclusionis, quod scilicet nemo excusetur ab obligatione prædicti præcepti, quantum ad amorem Dei implicitum, in amore boni honesti in communi virtualiter contentum, probata manet ex dictis assertionibus præcedenti: ibi enim ostendimus, omnibus hominibus in primo instanti morali usûs rationis & libertatis, manifestari per dictamen rationis, seu lumen synderesis, bonum honestum, & obligationem amplectendi ipsum, sequendique legem naturalem, quæ tunc quoad prima ipsius præcepta & principia ostenditur & intimatur: neque censetur completum tale instans, quousque totum hoc cum plena advertentia & deliberatione innotescat. Unde Cyrillus, ut supra vidimus, hunc locum Joannis, *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligit de illuminatione, seu manifestatione boni honesti, quæ fit in primo instanti usus rationis, in quo Deus per lumen naturale intellectus, & per dictamen synderesis, movet & excitat hominem (qui in illo instanti moraliter ingreditur in hunc mundum, & viam vitæ moralis seu rationis incipit) ad vivendum honeste, & conformiter ad rectam rationem. In quo etiam sensu Chrysostomus homil. 60. in Matth. hæc verba Matth. 20. *Exiit primo mane conducere operarios in vineam suam*, interpretatus est: nam per *primum mane* intellexit initium diei humanæ libertatis, quod est primum instans usûs rationis, in quo Deus conducit operarios in vineam suam, quia tunc homines ad recte & honeste vivendum excitat.

197. Denique hæc veritas adeo clara & manifesta est, ut ipsi etiam Ethnici eam agnovissent: nam apud Latinum Poëtam decantatam habemus lieteram Pythagoræ discrimine sectam bicorni, quæ humanæ vitæ speciem præ se ferre videtur, & ad rationis usum venienti puero utramque viam virtutis & vitij demonstrare. Constat etiam ex ipsis antiquorum fabulis, quod puerulo Herculi obviam serunt duæ matronæ, virtus & voluptas, & unaquæque ipsum allicere conata est. Similia apud Authores prophanos invenimus, quæ connaturalitatem dictaminis & præcepti à synderesi significat, homini ad usum rationis quamprimum pervenienti, manifeste declarant. Ergo nullus ab adimplerione prædicti præcepti, quantum ad amorem Dei implicitum, in amore boni honesti virtualiter inclusum, ratione ignorantia invincibilis excusari potest; licet multi

Tom. III.

A ab adimplerione præcepti dilectionis, quantum ad amorem Dei formalem & explicitum, per accidens excusentur.

S. I I.

Solvuntur objectiones.

198. **C**ONTRA præcedentes assertiones plura obijciunt Recentiores, quæ soluta manent ex dictis. Dicunt in primis præceptum illud se convertendi in Deum in primo instanti usûs rationis, neque in Scriptura, neque in SS. Patribus contineri, subindeque gratis & sine ullo fundamento esse à D. Thoma excogitatum. Addunt nimis durum videri, astringere pueros præcepto adeo oneroso in illa adhuc tenera ætate, in qua plerique nullam Dei notitiam habent. Subjungunt, nullum esse virum doctum & timorata conscientia; qui sollicitus sit an impleverit hoc præceptum, & qui de ejus omissione in confessione se accuset. Dicunt etiam, sequi ex nostra sententia; quod pueri baptizati ferè semper amittant gratiam, dum primum perveniunt ad usum rationis; cum nulli vel pauci sint, qui tunc adimpleant tale præceptum. Denique dato quod tale præceptum existeret, parvuli ad usum rationis pervenientes poterunt ignorantia illius invincibili laborare, cum multi viri docti, opposita sententia adherentes, illud invincibiliter ignorent, dum probabiliter non adesse opinantur: Ergo ratione talis ignorantia poterunt ab ejus impletione excusari.

199. Hæc sunt præcipua adversæ sententiæ fundamenta, quæ, ut dixi, soluta manent ex dictis. Ostendimus enim præceptum illud, de quo agimus, non esse novum, nec à D. Thoma excogitatum, sed maximum habere fundamentum in Scriptura, & SS. Patribus: præsertim cum Scriptura & Patres toties nobis enuntient præceptum diligendi Deum super omnia, in quo hoc implicitè continetur; imò ab eo non distinguitur, sed solum determinat tempus in quo illud incipit obligare, ut supra annotavimus. Quod si Theologorum disputationi, arbitrio, & iudicio relinquitur determinare tempus, in quo obligat præceptum charitatis; indeque factum sit ut nullus ex Theologis vel etiam Casuistis inveniat, qui suam sententiam quoad hoc præcedere non audeat, ut supra vidimus apud Tamburinum, qui decem varias Authorum opiniones circa hoc recenset: cur similiter non licebit Theologorum Principi & Coriphæo, suam circa hoc proferre sententiam, ac determinare tempus quod tale præceptum positivum obligat, nimirum primum instans morale usûs rationis, quo (ut supra ostendimus) nullum in toto vitæ decursu magis vel æquè opportunum dari potest?

200. Patet etiam ex supra dictis, præceptum istud non esse nimis onerosum & asperum; cum per illud puer solum teneatur se convertere in Deum eo modo quo potest, seu ut loquitur S. Doctor, *secundum quod in illa ætate est capax*, & juxta notitiam quæ tunc sibi communicatur, ut in secunda conclusione fuse declaravimus. Addo quod tunc pertinet ad Authorem naturæ, manifestare & intimare hujusmodi obligationem, tanquam præceptum omnino primum, & initium cæterorum præceptorum, totiusque ordinis practici, ut inde homo per deliberationem & discursum reliqua præcepta naturalia deducat.

R. R. ij

Ad id quod additur de viris doctis & timorata conscientia, dicendum est plures ex illis violationem hujus præcepti non examinare aut confiteri, quia cum Adversariis probabilius existimant non dari tale præceptum; quilibet autem potest turâ conscientia sequi illam sententiam quam judicat probabiliorē, licet opposita sit tutior, ut in dissertatione Theologica de probabilitate ostendimus. Addo cum Cajetano, sufficere in communi confiteri de occultis, intendendo de omnibus.

Ad aliud quod subjungitur, neganda est sequela: nam multi sunt pueri inter fideles nutriti & baptizati, ac probis moribus imbuti, qui re ipsa tale præceptum adimplent, & ad Deum explicite, vel saltem implicite, in instanti morali usus rationis se convertunt. Quod Cajetanus hîc art. 6. ex ipsa natura charitatis in baptismo infusa colligit: *Videtur mihi (inquit) quod quia amor Dei non est otiosus, charitas infusa baptizato infanti exit in actum in primo actu naturali, sicut de Angelis dictum fuit. & quod statim occurrenti seipso ut deliberabili, infusa fides deliberandi sollicitudinem moveat, ad præsentandum bonum honestum cooperando, inclinando ad hoc intellectum, & consequenter charitas inclinet appetitum ad honestum prosequendum. Et licet hoc videatur verum ut in pluribus, non oportet tamen sic esse in omnibus, non solum propter libertatem, sed propter complexionem, & malam assuetudinem ante annos discretionis. Unde fit quod pars sensitiva magis moveat ad assueta dilectabilia mala, quam fides & charitas ad honestum. Propter quod non parvi refert, ut assuescat puer ad audienda spiritualia & honesta: determinatur enim habitus fidei infusus ex propositis ex auditu, & charitas illum sequitur.*

Denique ad illud quod dicitur de ignorantia invincibili prædicti præcepti, respondetur quod licet aliqui viri docti tale præceptum invincibiliter ignorare possint, non tamen pueri ad primum instans discretionis pervenientes. Ratio discriminis est, quia pueris ad instans discretionis pervenientibus illud ab Authore naturæ pro illo instanti practice & in actu exercitio proponitur, mediante dictamine synderesis, ita clarè & evidenter, ut non relinquatur eis locus dubitandi: semel autem hac propositione ab authore naturæ factâ, & cum tali instanti moraliter aut paulò post finitâ, opus est ad novam illius præcepti cognitionem acquirendam, uti ratiocinatione & discursu, qui à passionibus, vel rationibus dubitandi aliunde insurgentibus sæpe obnubilatur. Ex quo fit quod non solum plures viri docti, de existentia illius præcepti dubitent, sed etiam quod nos ipsi, qui veram tenemus sententiam, minori firmitate & certitudine ei modò assentiamus, quàm in instanti morali usus rationis: tunc enim cognitio naturalis, utpote innixa evidenti luminî, omni formidini & rationi dubitandi locum præcludebat; modò verò discursus, per quem eandem veritatem assequimur, deficiente illo lumine, seu dictamine synderesis, ab Authore naturæ immisso, solum concludit eam ut probabilem, & cum aliqua alterius partis formidine, ut rectè observarunt Salmanticenses ubi supra num. 22.

S. III.

Solvitur difficile argumentum.

Hoc argumentum potest sic breviter & clare proponi. Si quilibet homo primò perveniens ad usum rationis teneretur se convertere in Deum, deberet ipsi dari auxilium sufficiens ad talem conversionem: Sed hoc dici nequit; Ergo nec illud. Major patet: nam obligatio inexcusabilis ad aliquem actum stare nequit absque auxilio sufficienti ad illum; cum Deus neminem obliget ad id quod est ei impossibile, & nullus peccet in eo quod vitare non potest. Minor verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Si quilibet homo ad annos discretionis perveniens, haberet auxilium sufficiens, quo posset se convertere in Deum, vel illud esset quoad substantiam & entitatem supernaturale, vel naturale: Neutrum dici potest: Ergo &c. Major patet, Minor quoad utramque partem suadet. Et primò quod tale auxilium non esset supernaturale, videtur certum: Tum quia auxilia supernaturalia non dantur omnibus, sicut nec fides, cujus illuminatio tenet primum locum inter auxilia ordinis supernaturalis, ut ostendimus in tractatu de prædestinatione. Tum etiam quia si cuilibet homini ad usum rationis pervenienti daretur auxilium supernaturale, ut in Deum se converteret, nullus esset infidelis negativè: quod tamen est contra S. Thomam 2. 2. qu. 10. art. 2. ubi docet dari in illis hominibus, ad quorum aures prædicatio Evangelij non pervenit, infidelitatem negativam, seu ignorantiam invincibilem mysteriorum fidei. Sequela probatur: Ille dicitur infidelis negativè, qui nihil unquam audivit de mysteriis fidei, nec ullam habet cognitionem aut illustrationem supernaturalem: At si quilibet homo ad usum rationis perveniens, haberet in voluntate auxilium supernaturale, ut posset se convertere in Deum, nullus esset qui non haberet in intellectu aliquam illustrationem & cognitionem supernaturalem: Ergo nullus esset infidelis negativè. Major patet, Minor etiam videtur certa: nam cum voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus, & judicium ejus practicum, repugnat quod aliqua illius affectio vel motio ad supernaturalem ordinem pertineat, nisi istius illuminatio eundem ordinem attingat, subindeque quod detur auxilium physicum supernaturale in voluntate, nisi præcedat ex parte intellectus auxilium morale, etiam supernaturale, seu aliqua illustratio & cognitio supernaturalis.

Deinde quod auxilium illud, de quo est questio, non possit esse entitativè & quoad substantiam naturale, eadem facilitate potest ostendi: Nam (præterquam quod, ut dicemus in tractatu de gratia, homo in natura lapsa non potest ex viribus naturæ diligere Deum ut authorem & finem naturalem, dilectione efficaci, qualis debet esse amor de quo loquimur) ex hoc sequeretur, hominem ex viribus naturæ posse se disponere ad gratiam & justificationem: Sed hoc est Pelagianum: Ergo &c. Sequela patet: nam D. Thomas hîc art. 6. docet quod si puer perveniens ad usum rationis, seipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati: ex quo infer peccatum veniale non posse esse in aliquo cum solo origi-

nali, ut infra patebit: Ergo si puer ex solis viribus naturæ, & cum auxilio entitativè & quoad substantiam naturali, possit in Deum se convertere, seu in debitum finem se ordinare, poterit ex iisdem viribus naturæ ad gratiam justificantem se disponere.

206. Nec valet si dicas, inter illum actum, & infusionem gratiæ, mediare aliquod auxilium supernaturale, quo puer prius tempore vel naturâ quàm justificetur, & consequatur remissionem originalis peccati, illuminatur interiùs à Deo de rebus fidei, & se convertit in Deum ut auctorem supernaturalem; ac proinde gratiam & justificationem non correspondere viribus naturæ, & conversioni naturali in Deum, sed auxiliis gratiæ, & conversioni supernaturali. Non valet (inquam) quia ex hoc sequitur quod saltem prima illa vocatio ad fidem, & auxilium illud supernaturale, correspondeat viribus naturæ, seu conversioni naturali, subindeque quod facienti quod in se est viribus naturæ, Deus infallibiliter conferrat saltem auxilia gratiæ: nam igitur tale auxilium supernaturale, seu prima illa vocatio ad fidem, illi puero conferatur, quia ex viribus naturæ se convertit in bonum honestum, & in Deum ut finem naturalem. Hoc autem communiter negant nostri Thomistæ in tractatu de gratia, ubi docent non dari certam & infallibilem connexionem gratiæ, vel auxiliorum ejus, cum aliquo actu elicitio viribus solius naturæ, nihil gratiæ ibi concurrente: unde S. Thomas infra qu. 109. art. 6. ad 2. & ad Roman. 10. lect. 3. axioma illud, *facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*, intelligit de illo qui facit quod in se est, adjutus gratiæ auxiliis, non verò ex solis viribus naturæ. De quo plura diximus in tractatu de prædestinatione.

Disp. 3.
art. 3.

207. Ex his ergo patet nodus præsentis difficultatis, & quàm difficile sit in Scyllam vel in Scyllam non incidere: si enim dicatur actum dilectionis Dei, ad quem omnes tenentur in instanti usùs rationis, elici ex solis viribus naturæ, sequitur quod ex viribus naturæ homo possit se ad gratiam disponere. Si verò asseramus ad talem conversionem & dilectionem hominem indigere auxilio & viribus gratiæ, suppletis virium naturalium defectum, in aliud inconveniens non minus grave, & in Scyllam non minus periculosam incidimus: nam fateri tenemur non dari infideles purè negativè, nullique illuminationem interiorum de mysteriis fidei, quæ primum tenet locum inter auxilia ordinis supernaturalis, à Deo in pœnam peccati originalis denegari, cujus oppositum docet D. Thomas loco citato, & nos in tractatu de prædestinatione fusè ostendimus.

Disp. 5.
art. 5.
§. 4.

208. Huic difficili argumento respondent aliqui ex nostris Thomistis, auxilium quod datur cuilibet homini ad usum rationis pervenienti, ut se convertat in Deum, esse entitativè & quoad substantiam supernaturale. Ut autem cum hoc salvent dari infideles negativè, distinguunt duplex auxilium supernaturale; unum quod est tale ex suo objecto, cujusmodi est illud quod datur ad credendum mysterium Trinitatis v. g. vel ad se convertendum explicitè in Deum ut auctorem supernaturalem: aliud cujus entitas est supernaturalis ex modo tantum, quia non datur ad eliciendum aliquem actum supernaturalem, sed ad subveniendum infirmitati naturæ per peccatum debilitatæ, & ad reddendam illam completè potentem ad eliciendum aliquem

A actum naturalem, quem in statu sanitatis & integritatis ex propriis viribus elicere poterat: & hujusmodi (inquunt) est illud auxilium, quod datur homini in statu naturæ corruptæ, ad conversionem in Deum ut ultimum finem naturalem. Unde per hoc evacuare putant difficultatem argumenti propositi, & duo illa inconvenientia supra adducta devitare: ex eo enim quod tale auxilium est supernaturale ex modo, habetur quod homo ex solis viribus naturæ non potest se disponere ad gratiam sanctificantem, vel ad ejus auxilia: ex eo verò quod non est supernaturale ex objecto, stare potest cum infidelitate negativa, quia illud habens non debet habere in intellectu revelationem de mysteriis fidei, vel alicujus objecti supernaturalis cognitionem.

B

Hæc solutio, quam aliqui Recentiores plurimum extollunt & magnificant, sicut subtilitate non caret, ita nec difficultate. Primò quia ut aliquid dicatur quoad substantiam & entitatem supernaturale, non sufficit quod superet vires naturæ infirmæ, sed oportet quod excedat virtutem cujuslibet naturæ inferioris ad Deum, ut docent nostri Thomistæ in tractatu de gratia: Ergo ex eo quod dilectio efficax Dei ut authoris & finis naturalis, superet vires naturæ infirmæ, & per peccatum debilitatæ, non sequitur auxilium collatum puero ad annos discretionis pervenienti, ad se convertendum implicitè in Deum ut in auctorem & finem naturalem, esse quoad entitatem & substantiam supernaturale, sed solum esse speciale, intra ordinem naturæ.

C

Deinde cum specificatio actus ab objecto desumatur, difficile intelligi potest, quomodo illuminatio, data puero in instanti usùs rationis, sit quoad suam entitatem & speciem supernaturalem, & nihilominus nullum objectum supernaturale attingat, & Deum ut finem & auctorem solum naturalem respiciat.

D

Nec valet si dicas, quod licet lumen illud puero in eo instanti collatum, explicitè solum Deum ut auctorem naturalem respiciat, implicitè tamen tendit in ipsum ut auctorem supernaturalem. Ex hoc enim manifestè sequitur, nullum dari infidelem negativè; subindeque illos Authores incidere in illud inconveniens quod maxime vitare cupiunt. Sequela probatur: Sola cognitio implicita de rebus fidei, sufficit ad tollendam infidelitatem negativam: Ergo si quilibet homo ad usum rationis perveniens, habet cognitionem implicitam Dei ut authoris supernaturalis, nullus erit infidelis negativè. Consequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 3. ubi expressè docet Cornelium ante instructionem Petri, & nondum ei manifestatâ evangelij prædicatione, non fuisse infidelem negativè; quia juxta Scripturam erat acceptus Deo, & consequenter habebat gratiam & fidem, sine quibus impossibile est placere Deo; qui verò habet habitum fidei, non est infidelis negativè, cum infidelitas sit carentia fidei: Atqui ex eodem S. Doctore ibidem Cornelius ante talem instructionem non habebat fidem explicitam, sed tantum implicitam: Ergo sola cognitio implicita de veritatibus supernaturalibus tollit infidelitatem negativam.

E

Confirmatur: Si Cornelius obiisset ante instructionem Petri, & ante cognitionem explicitam de rebus supernaturalibus, fuisset salvatus, quandoquidem erat justus & acceptus Deo, ut ait Scriptura: Ergo cum nulli infideli pateat aditus ad

regnum calorum, verè propter solam cognitionem implicitam erat fidelis; subindeque talis cognitio omnem infidelitatem etiam negativam excludit. Hac ergo solutione rejecta:

210. Melius ac solidius respondetur, quod licet auxilium efficax ad conversionem in Deum ut authorem naturæ, sit entitativè & quantum ad substantiam supernaturale, non tamen auxilium purè sufficiens. Ratio discriminis est, quia auxilium efficax dat actu agere; sufficiens verò confert solum potentiam ad agendum: quamvis autem in statu naturæ lapsæ actualis conversio in Deum ut authorem naturæ nunquam ponatur sine auxilio gratiæ (eò quòd talis conversio non possit stare cum originali peccato, neque istud auferri sine gratiâ) potentia tamen ad se convertendum in Deum ut authorem naturæ stare potest, etiam in statu naturæ lapsæ, sine auxilio gratiæ, cum solo auxilio speciali ordinis naturalis, ut communius docent nostri Thomistæ in Tractatu de gratiâ. Ex quo patet solutio ad primam probationem in contrarium: nam quando Thomistæ docent in tractatu de gratiâ, hominem in statu naturæ lapsæ non posse diligere Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, sine gratiâ, non loquuntur de potentia antecedente, & ab actu separata (hanc enim dicunt hominem habere sine gratiâ, cum solo auxilio speciali ordinis naturalis) sed de potentia consequente & applicata ad actum, seu cum illo conjuncta, quæ sine auxilio efficaci ordinis supernaturalis, applicante potentiam ad agendum, stare nequit; cum repugnet hominem, in statu elevationis ad finem supernaturalem, actu & de facto se convertere in Deum ut authorem & finem naturalem, nisi etiam simul se convertat in ipsum ut finem & authorem supernaturalem, ut in eodem tractatu de gratiâ ostendimus.

211. Ex quo etiam patet solutio ad secundam probationem; cum enim fieri nequeat, quod in adimplerione actuali supra dicti præcepti (quæ secundum se & divisim considerata fieri posset viribus naturæ) non admisceantur de facto auxilia supernaturalia disponentia ad gratiam, non sequitur hominem ex solis viribus naturæ se disponere ad gratiam, vel gratiam justificationis, aut aliqua supernaturalia auxilia, dari infallibiliter facienti quod est in se ex solis viribus naturæ, sed solum ex auxilio gratiæ. Unde rectè S. Thomas locis citatis docet, axioma illud, *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, debere intelligi de illo qui facit quod in se est, adjunctus gratiâ. Et hîc art. 6. ait quod *si puer perveniens ad usum rationis, seipsum ordinaverit in debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati*: nunquam enim contingit quod puer ad annos discretionis perveniens seipsum ordinet in debitum finem, & convertat in Deum ut authorem naturæ, nisi etiam seipsum ordinet & convertat in Deum ut authorem & finem supernaturalem, & mediante istâ conversione se disponat ad gratiam sanctificantem, quæ remittit seu delet peccatum originale; unde sequitur peccatum veniale non posse in aliquo cum solo originali reperiri, ut s. sequenti patebit.



Alia difficultas expeditur.

Dico tertio: Impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum solo originali. Ita S. Thomas eodem art. 6. sæpè citato, ubi id probat duplici ratione.

Prima, quæ habetur in argumento *sed contra*, sumitur ab inconuenienti, quod sequeretur ex adversa sententia. Si enim aliquis cum veniali & originali decederet, non esset locus in quo puniri posset: nam in lybno puerorum pro solo originali puniuntur homines: ad purgatorium non descendunt nisi animæ quæ in gratiâ decedunt, ut illo igne purgatæ in caelum conscendant: ad infernum verò propter solum peccatum mortale actuale homines detruduntur.

Nec valet quod aliqui dicunt, pertinere ad divinam providentiam res ita disponere, ut non permittat eum qui habet peccata venialia cum solo originali, mori in tali statu, quousque aut justificetur, aut aliquòd mortale committat: sicut non permittet peccatorem prædestinatum mori, quousque à peccato mortali exeat, neque justum reprobum, quousque in illud incidat. Non valet (inquam) nam præterquam quod hoc videtur gratuitum, & irridetur à pluribus, non evacuat vim argumenti, nec vitat prædictum inconueniens: illud enim non sinit in eo tantum quod anima cum peccato originali & veniali ab hac vita discedens, non inveniatur tunc receptaculum in futura, in quo puniri possit; sed etiam in eo quod detur aliquis status hominis in hac vita, cui in futura nullus locus correspondeat, ad quem homo ipse secundum præsentem justitiam, & juxta merita in quibus invenitur, sit destinatus; quod sane absurdissimum est. Nam si inter alios status hujus vitæ, quos de lege communi possibiles admittimus, nullus est qui sibi non vendiceret certum locum in futura, ad quem quotquot habent talem statum, ex quo sunt in illo, adeoque ante mortem, destinentur; cur dicemus dabilem esse illum quem Adversarij volunt, nempe hominis habentis peccatum veniale cum solo originali, si in eo existentibus, quatenus in eo sunt, nullus locus in altera vita correspondeat, ad quem secundum præsentem justitiam destinentur?

Quod potest confirmari & illustrari exemplo, quod ab ipsis Adversariis adducitur. Licet enim ad divinam providentiam pertineat res ita disponere, ut non permittat peccatorem prædestinatum mori, antequam gratiam recuperet, nec justum reprobum, antequam eam amittat; tamen dum sunt in hac vita, unusquisque ratione status in quo est, habet aliquem locum sibi correspondentem in alia, in quo puniri aut præmiari possit: nam justus quandiu talis permanet (sive aliàs prædestinatus, sive reprobus sit) ex vi status, & secundum præsentem justitiam, destinatus est purgatorio vel cælo: peccator verò (sive aliàs reprobus, sive prædestinatus) dum peccator est, & secundum præsentem justitiam, inferno: Ergo similiter, esto quod spectet ad divinam providentiam res ita disponere, ut non permittat eum, qui habet peccata venialia cum solo originali, mori in tali statu; si tamen hic status sit possibilis, debet in eo existentibus, quatenus in eo sunt, ac secundum præsentem justitiam, assignari in alia vita aliquis locus, qui ipsi

correspondere: unde cum ille assignari nequeat, ut ostendimus, non leve argumentum est, hujusmodi statum esse impossibilem, & peccatum veniale non posse in aliquo cum solo originali reperiri.

214. Secunda ratio, quam S. Doctor habet in corpore ejusdem articuli, potest sic proponi. Si in homine posset reperiri peccatum veniale cum solo originali, vel hoc ei conveniret ante primum instans usus rationis & libertatis, vel in ipso instanti, vel immediatè post illud instans? Nul- lum ex his dici potest: Ergo &c. Major patet à sufficienti enumeratione: Minor verò probatur quantum ad singulas partes. In primis enim quod hoc non possit convenire homini ante primum instans usus rationis, manifestum videtur: quia ut homo possit peccare venialiter, debet esse rationis & libertatis particeps: Sed ante primum instans usus rationis & libertatis, nec rationis nec libertatis est compos, ut de se constat: Ergo sicut ante illud instans, defectu usus rationis & libertatis, non est capax peccandi mortaliter, ita nec venialiter. Quod verò non possit id ei competere in ipso instanti usus rationis & libertatis, vel immediatè post, sic potest ostendi. Puer in primo instanti vsus rationis aut justificatur, aut peccat mortaliter: Ergo non potest in eo instanti, vel immediatè post, reperiri in ipso peccatum veniale cum solo originali. Consequentia patet: nam si justificetur, consequetur per gratiam remissionem originalis peccati: si verò peccet mortaliter, peccatum veniale, quod postea committet, non erit cum solo originali. Antecedens verò probatur ex dictis in præcedentibus assertionibus: Nam ut ibi ostendimus, puer in primo instanti usus rationis tenetur inexcusabiliter se convertere in Deum, vel explicitè, vel saltem implicitè: si adimpleat hoc præceptum, eo ipso in eodem instanti à peccato originali mundatur per gratiam justificantem, quæ ipsi infunditur à Deo; quia amor Dei super omnia non est compossibilis cum hac culpa, sicut neque cum alia mortali, ut supra ostendimus: si verò adimplere omittat, peccat mortaliter peccato omissionis: Ergo puer in primo instanti usus rationis, aut justificatur, aut mortaliter peccat.

215. Hanc rationem D. Thomæ aliquibus instantiis enervare conantur Adversarij. In primis ob- jiciunt, Ratio in homine non expeditur omnino subito, sed successivè & paulatim ligamina ejus tolluntur, priùsque pervenit ad usum imperfectum & semiplenum, quàm ad plenum & perfectum: Ergo cum imperfecta deliberatio sufficiat ad peccandum venialiter, ut patet in motibus concupiscentiæ primò-secundis (unde præter peccata venialia ex genere, vel ex levitate materiæ, admittuntur à Theologis alia, quæ venialia dicuntur ex deliberatione, seu ex defectu plenæ & perfectæ deliberationis, ut supra declaravimus) puer ante primum instans morale usus rationis, in quo habet plenum & perfectum discursum, seu rationis & libertatis usum, poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos: sub- indeque peccatum veniale cum solo originali tunc etiam in eo existere poterit.

216. Confirmatur & explicatur hoc magis. Indubitata doctrina est apud Theologos, quod delectatio de illicito objecto mortali (quæ in somno nullum est peccatum, quia totaliter usus ratio- nis & libertatis est ligatus, & in vigilia esset mortale peccatum) inter somnum & vigiliam est tantum peccatum veniale, ob imperfectum

A usum rationis & libertatis pro illo statu in quo non adest tanta libertas, quæ ad peccatum mor- tale sufficiat: idem est de evigilante ex ebrieta- te, vel ex amentia. Similiter ergo cum puer paulò antequam ad primum instans morale usus ratio- nis & libertatis perveniat, sit quasi inter somnum & vigiliam libertatis, & veluti in crepusculo usus rationis, nondum tamen perfectum ejus usum & illustrationem attingat, potest tunc pec- care venialiter, licet defectu plenæ & perfectæ libertatis non possit peccare mortaliter.

217. Ad argumentum respondeo, dato Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus proba- tionem dico cum Cajetano hic art. 6. s. *Ad ob- jectionem. Quod licet ad peccandum venialiter mi- nus libertatis sufficiat in exercitio quàm in morta- li, quia absque deliberatione peccatur veniali- ter: non tamen sufficit in facultate, quia non pec- catur venialiter absque libera facultate dominandi super singulos motus, quæ facultas absque plena li- bertate non est.* Unde cum puer ante primum in- stans morale usus rationis careat tali facultate, etsi fortè aliquem usum imperfectum libertatis & rationis habere possit, tamen tunc incapax est peccandi venialiter. Ex quo patet responsio ad confirmationem, & discrimen quod inter pue- rum ante primum instans usus rationis, & homi- nem inter somnum & vigiliam constitutum, re- peritur: iste enim in habitu habet facultatem plenè deliberandi, licet non plenè & perfectè ex- peditam, sed aliquatim impeditam: ille verò nec in actu, nec in habitu illam habet; & sic licet pri- mus sit capax peccandi venialiter, non tamen se- cundus.

218. Addunt Carmelitæ Salmanticenses hic dubio 2. s. 2. quod etsi admittamus in puero aliquam libertatem incompletam & imperfectam ante perfectum usum rationis, hæc tamen est libertas solum ad operandum indifferenter physicè, sed non moraliter: quia eum, ob imperfectum lu- men, non possit ante perfectum usum rationis cognoscere consonantiam vel dissonantiam suo- rum actuum à lege, ante illud tempus est incapax omnis moralitatis, quæ in subjectione actus ad regulas morum consistit, subindeque exigit in agente morali aliquam consonantiæ & dissonan- tiæ à lege notitiam: unde cum ad peccandum ve- nialiter requiratur libertas ad operandum indif- ferenter, non solum physicè, sed etiam moraliter, eò quòd peccatum veniale sit actus humanus & moralis, puer ante primum instans morale usus rationis non potest peccare venialiter, sicut tunc non potest benè moraliter agere, nec mereri.

219. Secundò opponunt nobis Adversarij ad enervandam eandem rationem D. Thomæ, quòd etsi ante instans morale usus rationis nequeat puer peccare venialiter, id tamen præstare poterit in illo instanti, antequam vel adimpleat præceptum dilectionis Dei, vel ejus omissione mortaliter delinquat: quia cum illud instans non sit mathema- ticum & omnino indivisibile, sed morale, clau- dens in se aliquod tempus spatium, & satisfiat tali præcepto, si in toto illo instanti, vel in ejus termino adimpleatur, potest assignari tempus suf- ficiens ad peccandum venialiter, etiam cum ple- na advertentia, antequam urgeat ejus adimple- tio, illud nimirum quod ab initio illius instantis moralis usque ad terminum exclusivè decurrit: cur enim in illa intermedia duratione non pote- rit aut loqui verbam otiosum, aut leve mendacium proferre, aut vanam aliquam cogitationem admittere?

220. Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano, quod licet instans, pro quo urget præceptum dilectionis Dei, non sit mathematicum, sed morale, subindeque includat tempus sufficiens ad deliberandum tam de aliis rebus, quam de adimplentione præcepti se convertendi in Deum, debet tamen puer uti tempore illo ad deliberandum concessio, ut quamprimum possit, deliberet de seipso, & de ordinatione sui in bonum honestum: unde si non quamprimum potest deliberet, eo ipso peccat mortaliter, retardans voluntariè adimplentionem præcepti: sicut peccaret non adimplendo illud, statim ac deliberationem perficeret. Porro qui in illo tempore necessario ad deliberandum diverteret attentionem ad verbum otiosum, vel mendacium proferendum, vel ad aliquid simile agendum, hoc ipso retardaret voluntariè deliberationem quæ instat, & per consequens præcepti adimplentionem. *Cum enim (inquit Cajetanus) virtus unita sit major seipsa dispersa, & à maiori virtute citius fiat aliquid, quam à minori, ceteris paribus, consequens est ut citius deliberet non divertens: ac per hoc qui ad aliud aspiciat vane, non quam cito potest deliberat, liberè suam vim minuens; & sic reus est omissionis præcepti, divertendo, & non quam cito potest deliberando. Et quamvis non teneatur ante terminum deliberationis eligere, teneatur tamen ante terminum nullum impedimentum apponere charitati, & propterea apponendo peccat mortaliter ante terminum; sicut deliberationi operam non dans ante instans quod terminasset deliberationem, peccat omissione.*

221. Ad do. cum Salmanticensibus, quod cum in illo instanti morali Author naturæ tunc speciali dictamine, in intellectu pueri causato, obligationem adimplendi tale præceptum illi intimet, eumque per talem cognitionem urgeat ad deliberandum de seipso in ordine ad debitum finem, vel nullo modo, vel non nisi ex industria & datâ operâ, potest puer ad aliud cogitandum divertit; & ideo si quæ tunc diversio fieret, vel ad dicendum mendacium, vel ad aliquid aliud, per quod deliberatio illa retardaretur, jam non quasi ex surreptione aut semiplena tantum advertentia incidens, damnaretur ad solam culpam venialem, sed ut habita ex animo, & datâ operâ, imputaretur ad mortalem.

222. Obijcies ultimò: Etsi puer in instanti usûs rationis adimpleat supradictum præceptum, & seipsum ordinet ad bonum honestum, aut explicitè convertat in Deum ut authorem & finem naturalem, non tamen necesse est ut in eo instanti justificetur, subindeque à peccato originali mundetur, sed potest ejus justificatio differri, saltem per aliquod breve tempus, in quo proinde dabitur locus, ut puer ante ipsam justificationem venialiter peccet, etiam si nihil mortale committat: Ergo tuit præcipuum fundamentum, cui ratio D. Thomæ innititur. Consequentia patet ex supra dictis. Antecedens probatur: Primò quia ad justificationem non sufficit amor Dei præcisè ut finis naturalis, sed requiritur amor finis supernaturalis, qui est à charitate. Secundò, quia ad justificationem requiritur etiam cognitio mysteriorum quæ fides credit, ut docetur in tractatu de justificatione, & de fide: Sed hanc cognitionem pueri non semper habent in primo instanti usûs rationis, quia illa non habetur nisi per instructionem, juxta illud Apostoli

A ad Roman. 10. *Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante?* plurimi autem sunt pervenientes ad usum rationis, qui nihil audierunt de mysteriis fidei, neque habent à quo illa addiscant, ut pater de illis qui apud gentes & barbaros, ubi nulla fulget lux Evangelij, nutriuntur: Ergo illi, etsi in instanti usûs rationis prædictum præceptum adimpleant, & se in bonum honestum, aut in Deum ut authorem naturæ convertant, non tamen statim justificantur, sed post tempus, in quo de mysteriis fidei instruantur, ut ea possint credere.

B Confirmatur ex D. Thoma qu. 14. de verit. art. 11. ubi proponens sibi hunc casum, nempe quod aliquis nutritus in sylvis, vel apud barbaros, ubi nihil de nostra fide audiret, sequeretur per omnia ductum naturalem rationis in appetitu boni & fuga mali, subindeque adimpleret præceptum de quo agimus, non ait fore justificandum in eodem instanti, sed expectandum potius quousque Deus vel speciali revelatione manifestaret illi prædicta mysteria, vel mitteret illuc prædicatorem à quo instrueretur. *Si aliquis (inquit in resp. ad t. 1) taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni & fuga mali, certissimè tenendum est, quod ei Deus, vel per internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium, Actuum 10.* Sed ut prædicator mittatur, & missus perveniat, & perveniens instruat puerum, necessarium est tempus & dilatio aliqua, ut de se pater: Ergo puer ille sequens ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, subindeque adimplens præceptum de quo agimus, non statim justificaretur, sed ejus justificatio toto eo tempore differretur.

C Ad objectionem respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dicendum est, puero prædictum præceptum adimplenti infallibiliter à Deo conferri gratiam & charitatem, per quam justificatur: nam cum efficax conversio in Deum ut finem ultimum naturalem, sit incompossibilis cum aversione ab ipso Deo ut fine supernaturali, fieri nequit ut puer infectus originali culpâ, quæ est aversio ab isto fine, eliciat talem conversionem, nisi simul aut prius ab originali culpa mundetur: atque adeo nisi gratia & charitas ibi concurrant, saltem ut removeantes illam aversionem, conversionem istam prohibent.

D Ad secundam probationem dico, quod ad justificationem non est necessarium necessitate mediij cognoscere, & credere explicitè omnia objecta & mysteria fidei, sed tantum aliqua. Quæ autem illa sint, disputant Theologi 2. 2. qu. 2. art. 8. ubi Bannez dubit. 2. satis probabiliter censet, sufficere si credatur explicitè illud quod ait Apostolus ad Hebræos 11. nempe quod Deus est, & sperantibus in se remunerator est: unde hanc cognitionem explicitam habent pueri, qui adimplent præceptum de quo agimus, & se convertunt in Deum in primo instanti usûs rationis. Nec obstat quod illi interdum nihil audierint de Deo, & de ejus providentia, aliisque mysteriis, necessitate mediij ad justificationem credendis, si quæ illa sint, nec aliquem habeant à quò de illis instruantur: Nam si Deus suâ infinitâ misericordiâ conferat auxilium efficax ad implendum præceptum puero ita se habenti, Deus per seipsum immediatè illi manifestabit interior quæcumque

explicitè sub prædicta necessitate credenda sunt: neque specialior aut magis extraordinaria censeretur debet hæc providentia, quàm illa misericordia & voluntas absoluta conferendi tali puero auxilium efficax ad implendum præceptum. Verba autem Apostoli, *Quomodo credent ei quem non audierunt?* intelligi debent juxta communem & regularem providentiam, juxta quam Deus hac internâ manifestatione uti non vult.

226. Ad confirmationem, ex autoritate D. Thomæ desumptam, responderetur primò, S. Doctorem non dicere determinatè, puerum illum in sylvis vel apud barbaras gentes educatum, & sequentem ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, subindeque implentem præceptum de quo agimus, esse per prædicatorem fidei, quem Deus ad eum dirigeret, instruendum de mysteriis, necessariò necessitate medijs ad justificationem credendis, sed vel hoc modo, vel à solo Deo interiùs illuminante, seu infundente lumen fidei ad credendum, & objecta credibilia simul proponente; quod fieri potest in eodem instanti, quo puer ille adimplet præceptum, & se convertit in Deum, subindeque in eodem instanti potest à peccato originali mundari, cum sola prioritate naturæ & causalitatis, quæ inter gratiam justificantem & actus ad ipsam proximè disponentes reperitur, de qua in materia de justificatione.

227. Secundò respondeo cum Alvare, Gonzale, & alijs Thomistis, quod instructio illa pueri in syl-

vis nutriti, & sequentis ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, pro qua D. Thomas ad prædicatorem externum recurrit, non est instructio indispensabiliter necessaria ad justificationem, aut de illis mysteriis, quæ necesse est credere necessitate medijs ad primam gratiam obtinendam, sed de alijs, sine quibus explicitè creditis potest conferri talis gratia; sicut est mysterium Trinitatis, Incarnationis, Mortis, & Resurrectionis Christi, & alia hujusmodi, ad quæ addiscenda & explicitè credenda tenetur homo quamprimum potest necessitatè præcepti, imò, ut multi volunt, necessitate medijs omnino requisiti ad salutem & gloriam obtinendam. Unde recursus ille ad externum prædicatorem, supponit puerum, ad quem instituendum mittitur, esse jam justificatum, & per internam illustrationem de mysteriis ad justificationem necessariò credendis a Deo instructum & illuminatum; & solùm à D. Thoma requiritur, ut talis puer in fide plenius instruat; sicut patet exemplo Cornelij, quo ibidem utitur: Cornelius enim, quando ad eum missus est Petrus, erat jam justificatus, & habebat fidem & gratiam: *Alioquin ejus operatio non fuisset accepta Deo, cui sine fide nullus placere potest*, ut ait idem S. Doctor 1. 2. quæst. 10. art. 4. ad 3. subdens: *Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestatâ Evangelij veritate: unde ut eum in fide plenius instrueret, mittitur ad eum Petrus.*

