UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

Clypeus Theologiæ Thomisticæ

In Tres Partes Divisus, Et Quinque Volvminibvs Comprehensvs

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

Coloniæ Agrippinæ, 1671

urn:nbn:de:hbz:466:1-78232

Visual Library

Th. 555a!

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

CLYPEUS THEOLOGIÆ THOMISTICÆ,

AVTHORE

F. JOANNE BAPTISTA GONET.
TERRENSI, ORDINIS FF. PRÆDICATO-
RUM, PROVINCIÆ TOLOSANÆ, STRICTIORIS OBSERVAN-
TIÆ, IN ACADEMIA BURDIGALENSI
ANTECESSORE.

TOMUS TERTIUS,

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.

EDITIO NOVISSIMA,

Post Tres Gallicanas, prima in Germania; Tractatibus aliquot, qui nondum in lucem prodierunt, auctior & correctior.



COLONIÆ AGRIPPINÆ,
Sumptibus JOANNIS WILHELMI FRIESSEM Junioris.

ANNO M. DC. LXXI.

Cum Privilegio Sacræ Cæsareæ Majestatis, Catholici Regis Hispaniarum, & permissu Superiorum.

INDEX
TOMI TERTII.

SEcunda pars Clypei Theologiæ Thomisticæ, *pag.* 1.
Tract. I. De ultimo fine hominis, eiusque beatitudine, 3
Disp. De ultimo fine hominis, *ibid.*
Art. I. Vtrum homini conveniat agere propter finem? *ibid.*
Art. II. Vtrum omnes actiones humanæ sint effectus finis, seu propter finem? 4
§. I. Præmittenda ad resolutionem quæstionis, *ibid.*
§. II. Corollaria præcedentis doctrinæ, 5
§. III. Resolvitur difficultas, 6
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, 8
Art. III. An bruta operentur propter finem, movendo se in illum? 10
§. I. Præmittitur quod fere apud omnes est certum, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. III. Solvitur objectio in contrarium, 11
Art. IV. Vtrum Deus agat propter finem? 13
§. I. Quibusdam præmissis, status difficultatis proponitur, *ibid.*
§. II. Quatuor sequentibus conclusionibus difficultas proposita resolvitur, 14
Art. V. Vtrum finis intermedius verè & propriè habeat rationem finis? 16
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 17
Art. VI. Vtrum idem homo pro eodem tempore possit habere duos vel plures fines ultimos totales & adæquatos? 18
§. I. Prænotanda, *ibid.*
§. II. Statuitur prima conclusio, 19
§. III. Statuitur secunda conclusio, 20
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, *ibid.*
§. V. Aliud argumentum dissolvitur, 22
Art. VII. Vtrum quæcumque vult homo, velit propter ultimum finem? *ibid.*
§. II. Resolvitur difficultas proposita, 23
§. III. Solvuntur objectiones, 25
Disp. II. De beatitudine objectiva hominis, 27
Art. I. In quo consistat beatitudo objectiva hominis? *ibid.*
§. I. Beatitudo non consistit in bonis fortunæ, 28
§. II. Beatitudo in bonis corporis consistere nequit, 29
§. III. Beatitudo in bonis animæ sita non est, 30
§. IV. In nullo bono creato, vera hominis beatitudo consistere potest, *ibid.*
§. V. Solvuntur objectiones, 31
Art. II. An Deus ut unus sit sufficiens ad nos beatificandum, ita quod, si per impossibile lateret ut trinus, perfecta hominis beatitudo subsisteret? 32
§. I. Conclusio negativa statuitur, 33
§. II. Solvuntur objectiones, 34
Disp. III. De essentia beatitudinis formalis, 37
Art. I. Vtrum beatitudo formalis sit aliqua operatio creata, & à Beato elicita? *ibid.*
§. I. Rejicitur prima sententia, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 38
§. III. Secundus dicendi modus refelliter, 39
§. IV. Solvuntur argumenta in contrarium, 40
§. V. Tertia sententia impugnatur, *ibid.*
§. VI. Respondetur argumentis adversæ sententiæ, *ibid.*
§. VII. Nominalium error proscribitur, 41
§. VIII. Nominalium argumenta solvuntur, 42
Art. II. Vtrum beatitudo essentialiter

consistat in operatione intellectûs, vel voluntatis, aut utriusque? 45
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Primus dicendi modus refellitur, 46
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 47
§. *IV.* Opinio Scoti rejicitur, 49
§. V. Sententia D. Thomæ stabilitur, 52
Digressio brevis, ubi ostenditur omnia hominis desideria per Dei visionem perfectè satiari, 53
Art. III. Convelluntur fundamenta advetsæ sententiæ, 56
§. I. Præcipuum Scoti argumentum diluitur, *ibid.*
§. II. Alia argumenta solvuntur, 59
Disp. IV. De proprietatibus formalis beatitudinis, 60
Art. I. An beati necessariò diligant Deum quantùm ad exercitium, *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 61
Art. II. A qua virtute procedat gaudium seu delectatio, quâ Beati de Deo clarè viso, ut bono sibi proprio delectantur? 62
§ *I.* Vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 63
Art. III. Quodnam sit objectum proximum & immediatum delectationis seu fruitionis beatificæ? 64
§. I. Quibusdam præmissis, status difficultatis proponitur, *ibid.*
§. II. Duplici conclusione difficultas resolvitur, 65
§. III. Solvuntur objectiones, 66
Art. IV. Vtrum Beati sint impeccabiles ab intrinseco? 67
§. I. Conclûsio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Corollarium notatu dignum, 69
Art. V. Vtrum de potentia Dei absoluta possit cum visione, aut amore beatifico, peccatum actuale, vel saltem habituale componi? *ibid.*
§. I. Prima difficultas resolvitur, 70
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 71
Disp. V. De dotibus & aureelis Beatorum, 73
Art. I. Quot, & quæ ponendæ sint dotes in anima beata, & an illæ sint habitus vel operationes? 74
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, *ibid.*
§. II. Vtraque difficultas, duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. III. Corolllarium notatu dignum, 76
§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. Quatuor dotes corporis gloriosi explicantur, *ibid.*
§. *I.* Prima dos corporis gloriosi, 77
§. II. Secunda dos corporis gloriosi, *ibid.*
§. III. Tertia dos corporis gloriosi, 78
§. *IV.* Quarta dos corporis gloriosi, 79
Art. III. De Aureolis Beatorum, 80
Art. IV. De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis distinguantur: 82
§. I. Prima difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
§. III. Tertia difficultas elucidatur, 83
Disp. VI. De adeptione Beatitudinis, *ibid.*
Art. I. Vtrum animæ Justorum à corporibus separatæ, & plenè purgatæ, statim consequantur beatitudinem? 84
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 85
Art. II. Vtrum beatitudo semel adepta possit amitti? 86
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 88
Tract. II. De actibus humanis, 90
Disp. I. De voluntario & involuntario, *ibid.*
Art. I. Quid & quotuplex sit voluntarium, & an non solùm in hominibus, sed etiam in brutis reperiatur? *ibid.*
Art. II. An ratio voluntarii perfectius reperiatur in actibus liberis, quàm in necessariis, 91
§. I. Vera sententia statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 92
Art. III. Vtrum ut omissio, & effectus ex illa secutus, sint voluntaria, requiratur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur, 93
§. *I.* Præmittenda ad resolutionem quæstionis, *ibid.*
§. II. Conclusio affirmativa statuitur, 94
§. *III.* Solvuntur objectiones, 96
Art. IV. An violentia seu coactio possit à Deo inferri voluntati? 97
§. I. Quid sit violentum, breviter explicatur, 98
§. II. Prima difficultas resolvitur, 99
§. *III.* Secunda difficultas expeditur, 100
§. IV. Tertia difficultas elucidatur, 101
§. *V.* Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. V. An & quomodo ex metu facta, sint mixta ex voluntario & involuntario? 103
§. I. Prima pars quæsiti resolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, 105
§. III. Corollaria ex dictis, 106
Art. IV. Vtrum concupiscentia augeat voluntarium, & causet involuntarium secundùm quid? 107
Art. VII. Vtrum ignorantia causet in-

voluntarium secundùm quid? 107
Art. VII. Vtrum ignorantia causet involuntarium? 108
§. I. Resolvitur difficultas, quoad ignorantiam, 109
§. III. Alia difficultas, quæ est de ignorantia consequenti, expeditur, *ibid.*
§. IV. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. V. Tertia difficultas, quæ est de ignorantia concomitanti, elucidatur, 110
§. IV. Solvuntur argumenta in contrarium, 111
Disp. II. De voluntario libero, *ibid.*
Art. I. An in statu innocentiæ, & naturæ lapsæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur? 112
§. I. Plures libertatis acceptiones, seu divisiones, variique Hæreticorum errores referuntur, *ibid.*
§. II. Prima pars quæsiti resolvitur, & ostenditur hominem in statu innocentiæ habuisse libertatem indifferentiæ, *ibid.*
§. III. Error Lutheranorum & Calvinistarum refellitur, & hominem in statu naturæ lapsæ gaudere libertate indifferentiæ, multipliciter ostenditur, 113
§. IV. Solvuntur objectiones, 114
Art. II. An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, seu ad meritum & demeritum requiratur? 116
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 117
Art. III. An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat? 119
§. I. Statuitur prima conclusio, & authoritate D. Thomæ fulcitur, *ibid.*
§. II. Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur, 120
§. III. Conclusio variis rationibus demonstratur, *ibid.*
§. IV. Corollaria ex dictis, 122
§. V. Alia difficultas resolvitur, 123
§. VI. Præcipuum Jansenii fundamentum convellitur, 125
§. VII. Aliud Jansenii fundamentum destruitur, 126
§. VIII. Testimonia D. Thomæ ab Adversariis objecta exponuntur, 128
§. IX. Solvuntur fundamenta Jansenii ex ratione petita, 130
§. X. Responsio ad objectiones Vincentianas, 133
Disp. III. De circunstantiis humanorum actuum, 135
Art. I. Quid, & quot sint circunstantiæ humanorum actuum? *ibid.*
Disp. IV. De simplici volitione, 136
Art. I. An objectum voluntatis, aut simplicis volitionis, sit solum bonum, vel indifferens ad bonum & malum? *ibid.*
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 137
Art. II. An bonitas finis sit non solùm objectum primarium & principale voluntatis, sed etiam totale & adæquatum? 138
§. I. Sententia negans, ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 139
§. III. Corollaria ex dictis, *ibid.*
Disp. V. De motivo voluntatis, 141
Art. I. An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quoad specificationem, & seipsam, ac cæteras potentias, quoad exercitium moveat? *ibid.*
§. I. Prima difficultas resolvitur, 142
§. II. Alia difficultas expeditur, *ibid.*
Art. II. An in prima volitione finis voluntas seipsam moveat? 143
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas proponitur, *ibid.*
§. II. Difficultas proposita resolvitur, 144
§. III. Solvuntur objectiones, 145
Disp. VI. De modo quo voluntas movetur, 146
Art. I. Vtrum intellectus per propositionem objecti moveat voluntatem in genere causæ efficientis? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 148
Art. II. An voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè moveatur à Deo? 150
§. I. Mens D. Thomæ aperitur? *ibid.*
§. II. Celebre ejusdem Doctoris Angelici testimonium adducitur, 152
§. III. Aliis testimoniis ejusdem S. Doctoris mens ampliùs declaratur, *ibid.*
§. IV. Juxta D. Thomam Deus non solùm præmovet, sed etiam prædeterminat causas secundas, 154
§. V. Prædeterminationem physicam esse de mente D. Thomæ, plures ex Patribus Societatis fatentur? 155
§. VI. Testimonia scripturæ, & SS. Patrum, 157
§. VII. Ratio generalis desumpta ex subordinatione & dependentia causæ secundæ à prima, 158
§. VIII. Ratio specialis pro causis liberis, sumpta ex indifferentia voluntatis, 161
§. IX. Alia ratio desumpta ex dominio Dei in nostras voluntates, 163

§. X. Rationes Theologicæ ex sufficientia & efficacitate gratiæ desumptæ, 164
§. XI. Alia ratio Theologica ex efficacia seu efficientia gratiæ desumpta 166
§. XII. Corollaria notatu digna, 167
§. XIII. Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ Petrus à S. Joseph nobis objicit in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat, 168
§. XIV. Alia D. Thomæ testimonia exponuntur, 171
§. XV. Alia argumenta solvuntur, *ibid.*
§. XVI. Ostenditur antiquiores Thomistas docuisse prædeterminationem physicam, 177
Disp. VII. De Fruitione, 179
Art. I. Quid sit Fruitio? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Corollaria ex dictis, 180
Disp. VIII. De Intentione, 181
Art. I. Cujus potentiæ actus sit intentio, & quodnam illius objectum? *ibid.*
Disp. IX. De Electione, 182
Art. I. Vtrum electio sit actus voluntatis, vel intellectûs? *ibid.*
§. I. Difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 184
Art. II. De quibus sit electio? *ibid.*
Art. III. Vtrum ex duobus bonis possit voluntas eligere minus, vel saltem æquale? 181
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, *ibid.*
§ II. Sententia negativa præfertur, 186
§. III. Solvuntur objectiones, 187
Art. IV. An supposita efficaci & absoluta intentione finis, si unum tantùm occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad eius electionem necessitetur? 189
Disp. V. De Consilio & Consensu, 190
Art. I. Vtrum Consilium formaliter sit sola inquisitio rationis, vel etiam judicium seu sententiam intellectûs inducat? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis difficultas proponitur & resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 191
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 192
Art. II. An Consensus sit actus realiter ab electione distinctus? *ibid.*
Disp. XI. De usu & imperio, 193
Art. I. An in nostra voluntate reperiatur usus post electionem, qui sit actus distinctus ab illa? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, & duplici ratione suadetur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 194
Art. I. Vtrum detur imperium in homine respectu suarum operationum? 196
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 198
Art. III. Vtrum imperium sit actus rationis, & quis? 199
§. I. Prima difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, 200
§. Solvuntur objectiones, 201
Art. IV. An ad omnes actus liberos voluntatis supponatur rationis imperium? 202
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 204
Art. V. Vtrum omnes actus & motus qui sunt in homine, possint subdi imperio rationis? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, *ibid.*
§. II. Quatuor conclusionibus difficultas resolvitur, *ibid.*
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 206
Tract. III. De moralitate actuum humanorum, 207
Disp. I. De moralitate in communi, 208
Art. I. Quid sit moralitas actuum humanorum, quidve addat supra libertatem? *ibid.*
§. I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 210
§. III. Corollaria ex dictis, 213
Art. II. Quæ sint regulæ moralitatis? 213
§. I. Duæ regulæ moralitatis explicantur, *ibid.*
§. II. Solvitur objectio Scoti, 214
Disp. II. De speciebus moralitatis, *ibid.*
Art. I. In quo consistat bonitas moralis actuum humanorum? *ibid.*
§. I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 216
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 217
Art. II. Vtrum indifferentia sit aliqua species moralitatis, media inter bonitatem & malitiam? *ibid.*
§. I. Solvuntur objectiones, 218
Disp. III. De principiis moralitatis, 220
Art. I. An prima & specifica moralitas in actibus humanis ex objecto desumatur? *ibid.*
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, *ibid.*
Art. II. Vtrum omnis actus humanus, tam internus, quàm externus, aliquam

quam bonitatem, aut malitiam moralem desumat à circunstantiis? 223
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 224
Art. III. An actus humani desumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, specie diversam ab ea quam habent ex objecto? 227
Disp. IV. De Concursu multiplicis moralitatis in eodem actu, 228
Art. I. Vtrum idem numero actus possit simul habere duas species moralitatis, putà bonitatem ex subjecto, & malitiam ex fines operantis, vel è contra? 214
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 231
Art. II. An possit idem actus moralis habere duplicem speciem, quæ simul sit bona, vel simul mala? 233
Art. III. A quo actus, ad finem extrinsecum ordinatus, habeat speciem essentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel à fine? 236
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 239
Disp. V. De indifferentia ad bonitatem & malitiam, 240
Art. I. Vtrum detur aliquis actus humanus, qui non solùm ex sua specie, sed etiam in individuo, seu quoad exercitium, sit indifferens? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Prima sententia rejicitur, *ibid.*
§. III. Alia difficultas resolvitur, 241
§. IV. Alia ratio D. Thomæ exponitur, 243
§. V. Præcipuæ objectiones solvuntur, 245
Disp. VI. De moralitate actus interioris, 248
Art. I. An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur, vel saltem bonitas intentionis, diminuat malitiam electionis? *ibid.*
§. I. Prima difficultas resolvitur, 248
§. II. Secunda difficultas enodatur, 249
§. III. Solvuntur objectiones, 250
§. IV. Tertia difficultas expeditur, 251
§. V. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. II. Vtrum voluntas humana, ut recta sit, debeat conformari divinæ non solùm in volito formali, sed etiam in volito materiali? 252
§. I. Quibusdam præmissis difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 254
Disp. VII. De moralitate actus exterioris, 256
Art. I. An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem ejusdem exterioris actus? *ibid.*
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Præcipuæ objectiones solvuntur, 258
Dissertatio Theologica de conscientia Probabili, seu de Opinionum Probabilitate, & delectu, 260
Art. I. Quid & quotuplex sit conscientia? 262
Art. II. An licitum sit sequi opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto? 263
§. I. Præmittenda ad resolutionem quæstionis, *ibid.*
§. II. Conclusio negativa statuitur, & ex Scriptura ac SS. Patribus suadetur, 265
§. III. Ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur, 267
§. IV. Aliæ rationes expenduntur, 269
§. V. Eadem veritas ratione morali suadetur, 271
§. VI. Aliud argumentum morale, 272
§. VII. Absurdis & inconvenientibus adversa sententia exploditur, 273
Art. III. Probabilitatum monstra, seu novorum Casuistarum excessus referuntur, & refelluntur, 274
§. I. Assertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur, *ibid.*
§. II. Tamburini laxitates reprobantur, 280
§. III. Alia probabilitatum monstra confutantur, 284
§. VI. Corollarium notatu dignum, 293
§. V. Casuistarum Apologia, à Sorbona, & Galliæ Episcopis, & tandem à Summo Pontifice reprobatur, 294
Art. V. Præcipua Adversariorum argumenta solvuntur, 296
Art. VI. An in concursu duarum opinionum æquè probabilium, tutior semper sit eligenda? 301
Art. IV. Vtrum authoritas unius tantum Doctoris sufficiat ad reddendam opinionem in materia morali probabilem, & in praxi tutam? 303
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 304
Art. VIII. An probabile falsum, quod invincibiliter creditur esse verum, à peccato excuset? 306
§. I. Refertur ac refellitur singularis cujusdam Recentioris sententia, *ibid.*
§. II. Arcana Jansenianæ doctrinæ radix

dix detegitur, & extirpatur, 308
§. III. Convelluntur præcipua fundamenta Janſenii, 310
§. IV. Diluuntur præcipua argumenta Vvendrochii, 313
§. V. Alia Vvendrochii argumenta ſolvuntur, 315
Tract. IV. De virtutibus & donis, 317
Diſp. I. De natura virtutis, 319
Art. I. Quodnam ſit genus remotum, & proximum virtutis? *ibid.*
§. I. Difficultas propoſita duplici concluſione reſolvitur? *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 320
Art. II. An virtus humana ſit habitus operativus, & quæſit ratio ex parte actûs, ad quam per ſe concurrit? 321
§. I. Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 323
Art. III. Quomodo virtus ſit definienda? 324
Diſp. II. De ſubjecto virtutum, 326
Art. I. Vtrum intellectus & ſenſus interni poſſint eſſe ſubjectum virtutum? *ibid.*
Art. II. Vtrum in appetitu ſenſitivo ſint virtutes propriè dictæ? 327
§. I. Sententia *D. Thomæ* ſuadetur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 329
Art. III. Vtrum in voluntate ponenda ſit virtus non ſolùm in ordine ad bonum ſupernaturale, & bonum naturale alienum, ſed etiam in ordine ad bonum connaturale proprii ſuppoſiti? 330
§. I. Triplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 331
Diſp. III. De diſtinctione virtutum, 333
Art. I. De virtutibus intellectualibus, *ibid.*
Art. II. De virtutibus moralibus, 334
Diſp. IV. De virtutibus moralibus infuſis, 337
Art. I. An dentur in nobis virtutes morales per ſe infuſæ? *ibid.*
§. I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & authoritate ſcripturæ, *SS.* Patrum, & Concilii Viennenſis firmatur, 336
§. II. Rationibus Theologicis eadem veritas ſuadetur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 338
§. IV. Corollaria præcedentis doctrinæ, 339
Art. II. An virtutes Morales infuſæ, quæ ſunt circa paſſiones, in appetitu ſenſitivo ſubjectentur? *ibid.*
Diſp. V. De proprietatibus virtutum, 340
Art. I. Vtrum virtutes conſiſtant in medio? 341
Art. II. An virtutes morales in eſſe perfecto, habeant neceſſariam connexionem inter ſe? 343
§ I. Concluſio affirmativa ſtatuitur, & *SS.* Patrum teſtimoniis illuſtratur, *ibid.*
§. II. Eadem veritas duplici ratione ſuadetur, 344
§. III. Solvuntur objectiones, 345
Art. III. Vtrum virtutes morales acquiſitæ ſint neceſſariò connexæ cum charitate? 346
§. I. Referuntur ſententiæ, & vera eligitur, 347
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. IV. Quæ docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expenduntur? 348
Diſp. VI. De donis Spiritus Sancti, 350
Art. I. Vtrum dona Spiritus Sancti ſint habitus, à virtutibus etiam infuſis diſtincti? *ibid.*
§. I. Duplici concluſione utraque difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones contra primam concluſionem, 351
§. III. Diluuntur aliæ objectiones contra ſecundam concluſionem fieri ſolitæ, 352
§. IV. Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. II. De donis Spiritus Sancti in particulari, 353
Tract. V. De vitiis & peccatis, 357
Diſp. I. De natura vitii & peccati, 358
Art. I. Vtrum vitium propriè & directè contratietur virtuti? *ibid.*
§. I. Quibuſdam præmiſſis difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 359
Art. II. Vtrum omnia vitia, tam ea quæ virtutibus acquiſitis, quàm quæ infuſis opponuntur, ſint contra naturam hominis? 361
§. II. Duplici concluſione difficultas reſolvitur, *ibid.*
§. III. Solvuntur objectiones, 362
Art. III. Vtrum peccatum in ratione malitiæ moralis, excedat ſimpliciter habitum vitioſum? 364
Art. IV. Vtrum ſit de eſſentia cujuslibet peccati eſſe contra legem æternam? 365
§. I. Quibuſdam præmiſſis, concluſio affirmativa ſtatuitur, *ibid.*
§. II. Præcipua objectio ſolvitur, 366
Art. V. Vtrum ſit eſſentiale peccato quòd ſit injuria ſeu offenſa Dei? 367
Diſp. II. De diſtinctione peccatorum, 369
Art. I. Quæ ſint præcipuæ ſpecies, ſeu diviſiones peccati? *ibid.*
Art. II. Vtrum diſtinctio ſpecifica pec-

catorum ex objectis quæ respiciunt, vel ex præceptis quibus opponuntur, attendi debeat? 369
Disp. III. De peccato commissionis & omissionis, 372
Art. I. Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis? *ibid.*
§. I. Præmittuntur quę ferè apud omnes sunt certa, *ibid.*
§. II. Resolutio difficultatis propositę, 374.
§. III. Exponuntur testimonia D. Thomę, quę videntur adversari nostrę sententię, 377
§. IV. Præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur, 380
§. V. Alia argumenta solvuntur, 381
Art. II. An possit dari omissio culpabilis in individuo, absque omni actu physico voluntatis, qui sit causa vel occasio illius? 383
§. I. Quibusdam præmissis conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomę fulcitur, *ibid.*
§. II. Eadem veritas ratione suadetur, 384.
§. III. Præcipuę objectiones solvuntur, 385
Art. III. An omnis actus conjunctus cum omissione, & cum observantia præcepti affirmativi incompossibilis, sit in se malus, & habeat aliam malitiam à malitia omissionis? 388
§. I. Statuitur prima conclusio, *ibid.*
§. II. Secunda conclusio stabilitur, 389
§. III. Solvuntur objectiones, 390
§. IV. Corollaria notatu digna, 391
Art. IV. An omittens ex causa voluntaria, peccet non solùm quando apponit causam, sed etiam quando de facto omittit? *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 393
Art. IV. Vtrum peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris? 395
Disp. IV. De comparatione peccatorum adinvicem, 397
Art. IV. Vtrum omnia peccata sint connexa? *ibid.*
Art. II. Vtrum omnia peccata sint paria? 398
Art. III. Vnde in peccatis petatur inequalitas in gravitate & malitia? 400
Disp. V. De subjecto peccatorum, 403
Art. I. Vtrum non solùm in voluntate, sed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, sit formaliter & intrinsecè peccatum? *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 404
Art. II. Vtrum peccatum veniale possit esse in solo appetitu sensitivo, secluśa omni motione voluntatis? 406
§. I. Sententia affirmativa ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 408
Art. III. Vtrum omnes motus sensualitatis circa objecta illicita, sint peccata mortalia, vel saltem venialia? 410
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 411
Disp. VI. De causis peccatorum, 412
Art. I. An, & quæ ignorantia sit causa peccati? *ibid.*
§. I. Multiplex ignorantiæ divisio, *ibid.*
§. II. Resolutio difficultatis propositæ, 413.
Art. II. Vtrum quoties voluntas peccat, præcedat aliquis error practicus, vel saltem aliqua inconsideratio in intellectu? 415
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 416
Art. III. Vtrum Deus directè vel saltem indirectè possit dici causa peccati? 417
§. I. Duplici conclusione difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 420
Disp. VII. De peccato originali, 421
Art. I. An sit peccatum originale? *ibid.*
§. II. Præcipua Pelagianorum argumenta solvuntur, 423
Art. II. An & quomodo peccatum originale voluntarium sit? 425
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur argumenta initio proposita, 426
Art. III. Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur? 428
Art. IV. An Adamus per quodcumque peccatum, dummodo esset primum, traduxisset in posteros culpam originalem? 430
§. I. Sententia affirmans ut probabilior eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 431
Art. V. In quo essentia peccati originalis consistat? 433
§. I. Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur, *ibid.*
§. II. Absurdæ vel improbabiles quorumdam

rumdam Catholicorum sententiæ excluduntur, 435
§. III. Quorumdam recentiorum Thomistarum sententia confutatur, 436
§. IV. Vera sententia explicatur, & authoritate D. Thomæ fulcitur, 437
§. V. Rationes Theologicæ exponuntur, 438
§. VI. Præcipuæ objectiones solvuntur, 440.
§. VII. Solvitur difficile argumentum, 442.
Art. VI. In quo subjectetur originale peccatum? 443
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 444
Art. VII. An pueri cum solo originali decedentes subeant pœnam gehennæ & combustionis æternæ, vel saltem aliquam ex pœna damni tristitiam patiantur? 445
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ, ibid.
§. II. Prima sententia rejicitur testimoniis Scripturæ & sanctorum Patrum, 446.
§. III. Rationes Theologicæ expenduntur, 447
§. IV. Præcipuæ objectiones solvuntur, ibid.
§. IV. Refellitur opinio Bellarmini, 449
§. V. sententia Catharini confutatur, 450
§. VI. Solvuntur objectiones, 451
§. VII. Corollaria notatu digna, 452
Disp. VIII. De effectibus peccati, ibid
Art. I. An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum? ibid.
Art. II. Vtrum mors, morbi, & cæteræ aliæ miseriæ corporales, sint effectus peccati originalis? 454
Art. III. Quid sit macula peccati, seu peccatum habituale personale? 455
§. I. Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ, ibid.
§. II. Confutantur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur, 456
§. III. Præcipuæ objectiones solvuntur, 458
Art. IV. Vtrum peccatum non solùm maculam, sed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille consistat? 460
Art. V. An peccatum secundùm se, seu secundùm malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit? 462
Art. VI. Vtrum peccatum mortale per se & ex malitia sua intrinseca reatum pœnæ æternæ inducat? 464
Art. VII. An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœnâ æternâ puniatur? 466
Art. VIII. Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur? 468
Disp. IX. De peccato mortali & veniali, 471
Art. I. An veniale peccatum naturâ suâ distinguatur a mortali, & quæ sint veræ ac præcipuæ unius ab altero differentiæ? ibid.
§. I. Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ, ibid.
§. II. Statuitur prima conclusio, & ostenditur, peccatum veniale naturâ suâ a mortali distingui, 472
§. III. Solvuntur objectiones, 473
§. IV. Secunda difficultas resolvitur, & præcipua inter peccatum mortale & veniale discrimina exponuntur, 474
§. V. Corollaria præcedentis doctrinæ, 475.
Art. II. An ille qui mortaliter peccat, ultimum finem in creatura constituat? 477.
§. I. Conclusio affirmativa statuitur, ibid.
§. II. Solvuntur objectiones, 478
§. III. Solvuntur quædam instantiæ, 479
Art. III. Vtrum peccatum veniale in homine justo habitualiter referatur in Deum? ibid.
Art. IV. Quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat? 483
Art. 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? 485
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, ibid.
§. II. Vera sententia triplici conclusione explicatur, 486
§. III. Præcipuę objectiones solvuntur, 486
Art. VI. Solvuntur argumenta contra duas ultimas conclusiones, 489
Art. VII. Vtrum peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitę? ibid.
§. I. Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, ibid.
§. II. Conclusio affirmativa statuitur, & ratione fundamentali probatur, 490
§. III. Duabus aliis rationibus desumptis ex D. Thoma conclusio nostra statuitur, 491
§. IV. Vltima ratio nostrę conclusionis exponitur, 492
§. V. Solvuntur objectiones, 493
Art. V. Vtrum quilibet homo in primo

instanti usûs rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere, subindeq; peccatum veniale cum solo originali esse non possit? 495
§. I. Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 499
§. III. Solvitur difficile argumentum, 500
§. IV. Alia difficultas expeditur, 502
Artic. VI. De legibus, 506
Diff. I. De lege in communi, 508
Art. I. Utrum lex essentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem? *ibid.*
§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Sententia D. Thomæ præfertur, 509
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. IV. Corollarium notatu dignum, 510
Art. II. Utrum de ratione legis sit, quod ad commune bonum ordinetur, quod sit perpetua, & quod pro communitate feratur? 511
§. I. Triplici conclusione hæc triplex difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 512
§. III. Corollaria præcedentis doctrinæ, 513
Art. III. Apud quos resideat potestas legislativa? 514
Art. IV. Utrum promulgatio sit necessaria, & essentialis legi? 515
§. I. Duplici conclusione utraq; difficultas resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 516
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 517
Art. V. Quænam sit legis divisio? 518
Art. VI. Officia, effectus, & actus legis, breviter exponuntur, 519
Diff. II. De lege æterna, 520
Art. I. An, & quid sit lex æterna? *ibid.*
§. I. Duplici conclusione veritas declaratur, *ibid.*
§. II. Corollaria notatu digna, *ibid.*
Art. II. Utrum lex æterna sit verè & propriè lex? 522
Diff. III. De lege naturali, 524
Art. I. Quid sit lex naturalis, seu in quo formaliter consistat? *ibid.*
§. I. Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Rejiciuntur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur, 525
§. III. Solvuntur objectiones, *ibid.*
§. IV. Corollaria notatu digna, 527
Art. II. Utrum omnia præcepta Decalogi, omnesq; actus virtutum, sint de lege naturæ? 528
§. I. Utraque difficultas duplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, *ibid.*
Art. III. Utrum lex naturæ pati possit mutationem, dispensationem, abrogationem, vel derogationem, & interpretationem, vel epijkiam? 530
§. I. quibusdam præmissis, statuuntur quatuor conclusiones, quibus resolvuntur difficultates propositæ, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 532
§. III. Corollarium præcedentis doctrinæ, 534
Diff. IV. De lege humana, *ibid.*
Art. I. An & quid sit lex humana, quibusve conditionibus & qualitatibus gaudeat? *ibid.*
Art. II. qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget? 536
Art. III. An ut lex humana obliget, requiratur consensus sive acceptatio populi? 538
§. I. Conclusio negativa statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 539
Diff. V. De potestate legis humanæ, 542
Art. I. Utrum lex humana possit obligare ad actus internos? *ibid.*
§. I. quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, *ibid.*
§. II. Vera sententia sequentibus conclusionbus statuitur, 541
§. III. Solvuntur objectiones, 542
Art. II. Utrum leges humanæ tam civiles quàm Ecclesiasticæ obligare possint in foro conscientiæ, ita quod eas transgrediens reus sit culpæ apud Deum? 543
§. I. Vera sententia duplici conclusione statuitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 544
Art. III. An lex humana obligare possit sub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut sub mortali obliget? 546
Art. IV. An lex humana obliget ad sui observationem, cum dispẽdio vitæ? 548
§. I. Referuntur sententiæ, & vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 549
Art. V. Quinam legibus humanis teneantur? 550
§. I. Prima difficultas duplici conclusione resolvitur. *ibid.*
§. II. Secunda & tertia difficultas breviter resolvuntur, 551
§. III. Ultima difficultas expeditur, *ibid.*
§. IV. Corollaria notatu digna, 552
Diff. VI. De lege pœnali, *ibid.*
Art. I. An & quotuplex dari possit lex pœnalis? *ibid.*
Art. II. An leges pœnales obligent in foro conscientiæ ad pœnam subeundam ante judicis sententiam? 554

§. I. Qui-

§. I. Quibusdam præmissis referuntur sententiæ,& vera eligitur, *ibid.*
§. II. Solvuntur objectiones, 555
Art. II. Utrum transgressor legis pœnalis teneatur in conscientia subire pœnam legis,post judicis sententiam? 556
§. I. Quibusdam præmissis, difficultas proposita triplici conclusione resolvitur, *ibid.*
§. II. Corollaria præcedentis doctrinæ, 557
Disp. VII. De consuetudine, 558
Art. I. Quid sit consuetudo, & quam vim habeat? *ibid.*
Disp. VIII. De privilegiis, 560
Art. I. Quid & quotuplex sit privilegium? *ibid.*
Art. II. De cessatione privilegiorum, 561
Disp. IX. De legum interpretatione, 563
Art. I. De variis modis interpretandi leges humanas, & præcipuè de epijkia, *ibid.*
Disp. X. De legum mutatione, 564
Art. I. Quid sit dispensatio, & an ea in legem humanam cadere possit? *ibid.*
Art. II. An, & à quo, & quibus modis, lex humana abrogari possit? 566
Disp. XI. De lege divina veteri, 568
Art. I. Utrum lex vetus, bona, utilis, ac perfecta fuerit? *ibid.*
§. I. Prima pars quæsiti resolvitur, *ibid.*
§. II. Statuitur secunda conclusio, & legis veteris utilitas declaratur, 570
§. III. Statuitur tertia conclusio, & in quo sensu lex Mosaïca imperfecta fuerit, breviter declaratur, 571
Art. II. An lex vetus fuerit à Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit? 572
§. I. Prima pars quæsiti resolvitur, & ostenditur legem veterem fuisse à Deo datam, & omnia illius præcepta fuisse à Deo instituta, *ibid.*
§. II. Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo lex Mosaïca data fuerit, breviter declaratur, 573
Art. III. Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri? 574
Art. IV. An, & quando lex vetus abrogata sit? 575
§. I. Prima pars quæsiti resolvitur, *ibid.*
§. II. Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur, 576
Art. V. Utrum lex Mosaïca statim atque cessavit obligare,fuerit mortifera? 578
Disp. XII. De lege divina nova, 579
Art. I. Utrum lex nova à Christo instituta sit, & quibus præceptis ea constet? 580
Art. II. Quomodo lex nova differat à veteri? *ibid.*

DE

SECUNDA PARS CLYPEI THEOLOGIÆ THOMISTICÆ.

DE DEO VT VLTIMO FINE.

PRÆFATIO.

EA est (benevole Lector) præsentis Tractatûs notitia, ut fortiùs animum tuum ad sui affectum debeat allicere. Si enim cujus delectat amor, neque at non grata esse scientia sin hil ardentiùs cupiant homines, quàm quæ via commodiùs & tutiùs ad fœlicitatem ducat cognoscere; St Augustinus totam nobis addiscendi rationem, rectè ad unum finis amorem reduxit, si denique sacra fœlicitatis traditio, porta est (*ut loquitur Iamblicus*) ad ipsum omnium opificem Deum, præbens undique cum ipso consortium, *portam hanc cœlestem tibi pandimus, veram tui finis tradimus tibi notitiam, securum ad fœlicitatis tuæ locum iter ostendimus, & dignum tui amoris tibi proponimus objectum.* Vivere omnes beatè volunt (*docebat olim Gentilis*) sed ad prævidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant. *Quis finis humanæ vitæ esse debeat, veteres longô licèt studiô & labore quæsierint Philosophi, per densas tamen infidelitatis suæ tenebras palpantes, delusi sunt; solâ nimirùm pro vero bono fœlicitatis larvâ inaniter comprehensâ. Hinc illæ ad beatitudinem viæ, quas omnis illorum disciplina moralis demonstravit,* devia quædam sunt (*ait Boetius*) nec perducere eò quemquâ valent, ad quod se perductura esse promittunt. *Oculatior quidem omnis Christianorum Ethica existit, nulla enim est, quæ veræ specimen beatitudinis non agnoscat: sed tamen in humanis actibus ad eam dirigendis multæ sunt diversis erroribus obnoxiæ & perversæ. Aliquæ eò deviant, quòd morũ doctrinam plus æquo restringant, & jugũ Christi nimis exasperatum ac importabile reddant. Aliæ è diverso Christianã disciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterant, ut salutis iter variis suavitatibus levigatum, & cum vitæ deliciis copulatum, hominibus, in molliem & indulgentiam nimiùm propensis, proponant, sicque conscientiis cum gravi animarum periculo illudunt, dum adeò non est facile, viâ tam facili quam ostendunt, beatam vitam consequi, ut ab ea quisque eò longiùs recedat, quò ad ipsam eorum tramite citatiùs fertur. Medio (Amice Lector) tutissimus ibis, si quam tibi in præsenti volumine Angelici Præceptoris exposui moralem proponas in regulam, ad quam velis omnem vitæ tuæ usum exigere, in ea quippe docet rectà pergere, nec declinare ad dexteram neque ad sinistram: morum disciplinam tradit non relaxatam, neque plus æquo, sed mediocriter restrictam. Cæterum sic eam disces, ut quod optabat Seneca in morum pædagogo,* quæ fuerint verba, sint opera: *invenies in ea circumspiciens,* quò sit tendendum & quâ non sine perito aliquo, cui explorata sint ea in quæ tendimus. *Neque enim Aquinas noster ille est,* cujus (*ut loquitur Salvianus*) lectionem tantum habemus, vitam non habemus. *prius enim in seipso legit quæ post ea scripsit; præcepta aliis tradidit, quæ à se tanquam ab exemplari didicit; atque id unum ante quam doceret spectavit, quâ ratione viveret, ut ostenderet cæteris quâ lege vivendum esset. Hoc est* (*Amice Lector*) *quod, ut cæteras hujus Ethicæ dotes taceam, eam citra cujusque injuriam aliis omnibus anteponendam probat; ipsumque securitatis argumentum vix aliud maius proponi potest, quàm quòd vitæ præceptoris per omnia sanctissimi regula fuerit. Moralem ergo accipe, & lege; in qua non tam Doctoris Angelici præcepta, quàm Angeli exempla videns, non tam disputare, quàm vivere docearis.*

Seneca lib. de vita beata cap. 1.

ORDO HVIVS PARTIS.

POSTQUAM *D. Thomas in prima parte Summæ Theologicæ Deum ut in se unum & trinum, rerumque omnium creatarum principium, consideravit, mox illum ut finem ultimum creaturæ rationalis contemplatur, & tractat de mediis ad eius assecutionem conducentibus: Sed quia hæc media duplicis sunt generis; quædam enim ex natura rei, alia verò ex beneplacito tantùm & institutione Dei, ad beatitudinem sunt necessaria; de primis in secunda parte, de aliis verò (Incarnatione scilicet & Sacramentis) in tertia differit. Cui ordini inhærentes, in hac secunda Clypei Theologiæ Thomisticæ parte agemus primò de ultimo fine hominis, eiusque beatitudine: deinde de mediis, tam naturalibus quàm supernaturalibus, ad eius assecutionem intrinsecè necessariis, scilicet de actibus humanis, tam in esse physico quàm in esse moris consideratis: de virtutibus moralibus, quæ sunt ipsorum principia; nec non de vitiis & peccatis oppositis, cùm eadem sit scientia contrariorum. Demum de gratia, quæ est principium extrinsecum & supernaturale actuum humanorum, & de virtutibus Theologicis, quæ sunt eius proprietates, ab ea ut rivuli à fonte dimanantes, ex quibus homo ultimum finem & beatitudinem supernaturalem immediatiùs attingit, in fine huius secundæ Partis differemus.*

TRAC-

TRACTATUS PRIMUS.

DE VLTIMO FINE HOMINIS, eiusque beatitudine.

CUM omnis humana actio ex finis amore proficiscatur, & finis se habeat in moralibus, sicut primum principium in speculativis: priusquam in hac secunda parte de humanis actibus, moralibusque operationibus disseramus, de ultimo fine hominis, ejusque beatitudine, Tractatum instituimus, in quo quæ docet D. Thomas quinque primis quæstionibus exponemus. Fœlix autem initium, quod ab ipsa felicitate deducitur; securum, quod finem attingit: nec minùs fœlicem, faustumque exitum sperare æquum est, cujus adeo fœlix præcesserit initium.

DISPVTATIO I.

De ultimo fine hominis.

Ad quæstionem 1. *Divi Thomæ.*

INtendens S. Doctor finem ultimum creaturæ rationalis in particulari declarare; ab universalioribus incipiendo, tractat in quæstione prima de ultimo fine in communi; acturus postea de ultimo fine in particulari, seu de beatitudine hominis.

ARTICULUS PRIMUS.

Virum homini conveniat agere propter finem?

SUpponenda hîc ea sunt, quæ in secundo Physicorum de finis existentia, quidditate, & causalitate, tam in actu primo, quàm in actu secundo tradi solent: molestum enim & inutile forsan esset, quæstiones illas Philosophicas hic repetere. His ergo suppositis

Dico: homini convenit agere propter finem. Ita D. Thomas hic art. 1.

Probat in argumento, *sed contra*, in hunc modum. Omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur à principio illius generis: Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet ex Philosopho 2. Physic. Ergo omnia operabilia ab homine, ut homo est, derivantur & causantur à fine: subindéque fiunt propter finem, eò quòd causalitas finis consistat in appeti, seu in eo quòd aliquid fiat propter ipsum, & gratiâ ipsius.

In hac probatione D. Thomæ, solùm potest

A esse difficultas circa Majorem propositionem. Illa enim maxima: *Omnia quæ sunt in aliquo genere, &c.* videtur coincidere cum communi illo axiomate, desumpto ex Aristotele 10. metaph. cap. 2. *Primum in unoquoque genere est causa cæterorum*: istud autem non videtur universaliter verum: nam albedo v. g. est primum in genere coloris, & tamen non est causa aliorum colorum: homo est primum & perfectissimum in genere animalium, & tamen non causat cætera animalia: item punctum est primum in genere quantitatis, & primus dies in genere dierum, & nihilominus neque quantitas à puncto, neque aliquis dies à primo derivatur: Ergo idem dicendum de maxima D. Thomæ.

Respondetur tamen, hoc axioma rectè intellectum esse universaliter verum, & sic debere intelligi: id quòd est in aliquo genere, seu ordine rerum, & est primum seu præcipuum in tali 3.
B ordine, est causa omnium quæ sunt in illo ordine, in eo genere causæ, in quo est primum, seu præcipuum. Unde in ordine causarum, quia Deus est prior in genere causæ finalis, efficientis, & formalis extrinsecæ, seu exemplaris, in his tribus generibus, omnes causæ creatæ ab illo dependent. Quia artis navifactivæ finis ultimus est navis, omnes fines illius generis ab illo fine dependent, sive scissio ligni, sive dolatio, sive quodcumque aliud quod in tali arte & ejus annexis continetur. Similiter in gubernatione regni, quia Rex est prima causa efficiens, ideo Prôreges, Judices, & omnes Ministri, inquantum causæ efficientes gubernationis, depen-
C dent a Rege in eodem genere causæ efficientis. Cùm ergo primum in ordine intentionis sit finis, qui se habet in operabilibus, sicut primum principium in speculabilibus; oportet quod operabilia ab homine, ut homo est, in ordine intentionis, seu in genere causæ finalis, deriventur & causentur à fine, seu propter ipsum appetantur & fiant. Unde

Ad primam instantiam respondetur, quòd 4.
cùm albedo sit solùm prior inter colores, in genere causæ exemplaris; ideo alii colores solùm
D in genere mensuræ ab albedine dependent: constituuntur enim & distinguuntur secundùm quod ad illam magis vel minus appropinquant. Similiter etiam alia animalia dependent ab homine, in genere solùm causæ mensurantis & exemplaris: quia tantò sunt perfectiora, quantò magis naturales eorum instinctus accedunt ad rationem hominis.

Id verò quod subjungitur de primo puncto lineæ, & de primo die, non est ad propositum: quia punctum & dies solùm sunt priora in executione, sive ordine durationis; maxima autem

ex Aristotele & D. Thoma adducta, intelligitur de primo non solùm duratione, sed etiam perfectione; & ideo Aristoteles locò citato non dixit, *primum*, sed *maximum in unoquoque genere*. Et S. Thomas 2.2. quæst. 163. art. 3. ad 3. ait, quod primum in unoquoque genere est maximum. Videatur Capreolus in 2. dist. 14. quæst. 1. ad 1.

6. Secunda ratio, quam D. Thomas ad probandam nostram conclusionem adducit in corpore articuli, sic potest proponi. Cujuslibet potentiæ actiones fiunt secundùm rationem objecti illius, sive tendunt ad objectum ipsius: Atqui objectum voluntatis est finis & bonum: Ergo actiones procedentes à voluntate humana tendunt in finem; atque adeo in illis homo agit propter finem. B

7. Dices: Hic discursus non videtur efficax: tum quia supponit finem esse objectum adæquatum voluntatis, seu esse adæquatè idem quod bonum, ita quod media intrinsecè & in se rationem boni non participent; quod videtur falsum, & negatur à multis etiam è Schola D. Thomæ: tum etiam, quia hoc dato, consequentia non videtur legitima: ex eo siquidem quod aliquid sit objectum alicujus potentiæ, non sequitur quod talis potentia operetur propter illud, sed solùm quod circa illud versetur. Hoc patet in visione: licèt enim omnis actus videndi C sit circa colorem, non propterea sequitur quod sit propter ipsum colorem (color quippe non est finis visionis) sed solùm quod in ipsum tendat, & ad illum terminetur: Ergo ex eo quod bonum & finis sit objectum voluntatis, non rectè probatur quod actiones humanæ sint propter finem, nec causalitas finalis bene infertur ex objectiva.

8. Verùm hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infringunt. Et quidem ad primum fusè respondebitur infrà circa quæst. 8. ubi disputabitur, an media habeant aliquam intrinsecam bonitatem; an verò solum finis adæquatè sit bonus? Modò interim dicimus, vim probationis D. Thomæ tenere in utraque sententia: quia si solùm finis est intrinsecè bonus, & adæquatum objectum voluntatis, manifestum est quòd ad omnes actiones voluntatis se extendat: si verò non est adæquatum objectum terminativum voluntatis, seu ratio formalis quæ adæquata illius; est saltem in omnium sententia objectum ejus motivum, seu ratio formalis sub qua, & cujus gratiâ cætera appetuntur: unde præbet mediis motivum rationemque appetibilis, sicut lux coloribus vim movendi visum; subindeque ambit omnes actiones voluntatis, sicut lux omnes colores, & omnes actus videndi. Itaque ex eo quòd objectum voluntatis sit finis, rectè probat D. Thomas, omnes actiones humanas, seu ad voluntatem pertinentes, esse propter finem: quia licèt non omnes versentur circa finem, tanquam circa rem volitam, omnes tamen versantur circa illum, tanquam circa rationem volendi.

9. Ad secundum dicendum est, quòd licèt ex eo quòd aliquid sit objectum potentiæ, absolutè loquendo non sequatur quod talis potentia operetur propter illud, bene tamen ex eo quòd est objectum & finis: quia sicut propria ratio objecti est, quòd circa illud versetur actio, ita propria ratio & causalitas finis est, ut omne quod fit ejus motivo, fiat propter finem. Unde patet disparitas ad exemplum adductum: color enim non est finis, sed tantùm objectum visionis; bonum autem est simul objectum & finis voluntatis. A

ARTICULUS II.

Verum omnes actiones humanæ sint effectùm finis, seu propter finem?

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

10. SUppono primò ex D. Thoma hìc art 1. actiones quæ ab homine procedunt esse in duplici differentia: quædam dicuntur hominis, aliæ dicuntur humanæ: Priores sunt quæ ab homine producuntur, sed tamen ipsi cum aliis ratione carentibus sunt communes: humanæ verò (inquit S. Doctor) vocantur illæ quæ sunt propriæ hominis inquantum est homo, seu quæ conveniunt homini inquantum differt ab aliis irrationabilibus creaturis. Porro dupliciter homo differt à brutis in operando: primò quantùm ad substantiam operis, quia scilicet elicit operationes immateriales & intellectuales, quarum bruta capacia non sunt: secundò quantùm ad modum operandi, quia nimirum movet se, non solùm physicè & vitaliter, sicut irrationalia, sed etiam moraliter, agendo cum indifferentia, libertate, & dominio suorum actuum. Unde duplici modo actiones ab homine procedentes possunt dici humanæ, nimirùm quantum ad substantiam, & quantùm ad modum: primò modò omnes operationes procedentes à gradu intellectivo, etiam quæ præveniunt omnem deliberationem rationis (cujusmodi sunt primæ operatio intellectûs, motus primò primi voluntatis, & similes) dicuntur humanæ: secundò modò, solæ actiones liberæ.

11. Suppono secundò: quod in Philosophia, aut in Theologia morali, solæ posteriores actiones D sunt dicendæ humanæ: Quia moralis considerat hominem, ut est agens morale, ejusque operationes prout sunt dignæ laude vel vituperiò, & habent rationem meriti vel demeriti: Sed hoc illis convenit præcipuè ratione libertatis: Ergo in Theologia morali solæ actiones liberæ humanæ dicuntur.

12. Confirmatur: Quemadmodum res aliqua dicitur esse politicè & civiliter alicujus, quando ille est ejus dominus, ac de ea potest propriâ authoritate disponere, eam conservando, vel consumendo, prout illi placuerit; ita illa actio propriè & moraliter dicitur esse hominis, & consequenter esse actio, seu actus humanus, E quæ subjicitur ejus potestati & dominio; ita ut eam possit ponere vel non ponere, prout illi placuerit: Atqui homo habet dominium, & potestatem in suos actus, ratione libertatis: Ergo illæ solùm actiones propriè humanæ dici possunt, quæ ab homine liberè eliciuntur. Ita S. Thomas locò citato, ubi sic discurrit: *Ille sole actiones vocantur propriè humanæ, quarum homo est dominus: est autem homo dominus suorum actuum per rationem & voluntatem; unde & liberum arbitrium esse dicitur facultas voluntatis & rationis. Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt.* Ubi S. Doctor actiones

ctiones humanas dicit esse illas, quarum homo est dominus, & quæ ex voluntate deliberata procedunt. Quæ duo, ut notat Conradus, sola differunt verbis: nam hominem habere dominium suarum actionum, non est illas possidere tanquam suas; quia suæ etiam sunt operationes meræ naturales: neque est habere jus, ratione cujus liceat sibi eas exercere; quia sic homo non diceretur dominus actionis malæ: neque est etiam agere sponte & sine coactione; quia hoc etiam convenit pueris & amentibus, qui tamen non habent dominium suarum actionum? Superest ergo quod habere dominium suarum actionum, sit habere facultatem ad exercendum, vel omittendum illas (quod idem est ac eas à voluntate deliberata procedere) atque adeo quòd illa duo sint idem. Advertendum est etiam, D. Thomam volitionem liberam appellare *voluntatem deliberatam*: non quod deliberatio sit actus voluntatis (deliberare enim ad rationem pertinet) sed quia volitio libera, necessario præsupponit deliberationem ex parte intellectûs.

3. Suppono tertiò, actiones humanas esse adhuc in duplici differentia: quædam enim residunt in ipsa volumtate, & appellantur actiones elicitæ: aliæ verò eliciuntur ab aliis potentiis, quæ tamen, quia fiunt ex motione & imperio ipsius voluntatis, liberè moventis, appellantur actiones à voluntate imperatæ. Rursum actus à voluntate eliciti plures distingui possunt: nam alii finem, alii media respiciunt; idque vel in ordine intentionis, vel in ordine executionis. Primus actus est simplex voluntas finis, quæ non movet ad inquirenda media, sed inefficaciter fertur in finem; & ideo velleitas potiùs quàm absoluta voluntas solet appellari. Post hunc sequitur intentio finis, quâ voluntas tendit in finem, ut per media obtinendum. Deinde sequitur consensus, seu simplex complacentia circa media; & postea electio mediorum quæ intellectus judicavit convenientia ad finem obtinendum. Et hi sunt actus quos voluntas elicit in ordine intentionis. Post quem sequitur ordo executionis; in quo adhuc duplex datur actio à voluntate elicita: nam una versatur circa executionem mediorum, & appellatur usus activus: alia versatur circa finem jam adeptum, & dicitur fruitio, gaudium, vel quies in fine adepto. Denique actus imperati sunt in duplici differentia: Primò enim propriè & strictè actus intellectûs, & aliarum potentiarum à voluntate, ad quorum productionem applicantur ab ipsa voluntate, dicuntur actus imperati. Secundò dum voluntas seipsam applicat & movet ad eliciendum actum amoris v.g. talis actus, quamvis ex quo à voluntate producitur, dicatur elicitus, ex quo tamen præsupponit alium actum voluntatis à quo fuit imperatus, potest latò modo dici actus imperatus.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

4. EX dictis in prima & secunda suppositione infertur primò, actum ridendi, flendi, dormiendi, si fiant absque deliberatione, non esse propriè actus humanos: quia licèt sint proprii homini, quantùm ad substantiam & rationem specificam, non tamen quantùm ad modum quò fiunt; utpote cùm fiant modò necessariò qui est proprius modus operandi irrationalium. Econtra verò actus comedendi & bibendi, si fiant cum deliberatione rationis, sunt verè & propriè actus humani, quia licèt quantùm ad substantiam non conveniant homini, quatenus differt à brutis, quoad modum tamen quò fiunt, scilicet cum indifferentia & libertate, homini duntaxat conveniunt.

5. Inferes secundò, primam intellectûs cogitationem, & motus voluntatis indeliberatos, non esse propriè actus humanos: quia licèt conveniant homini, quatenus differt à brutis in essendo, non tamen quatenus differt in operando moraliter, seu cum indifferentia & libertate; in illis siquidem actionibus voluntas nec seipsam movet, nec intellectum applicat, sed utraque potentia specialiter movetur & applicatur ab Authore naturæ, ut infrà patebit.

Adverte tamen cum Joanne à S. Thoma, quòd licèt ejusmodi actus indeliberati non possint dici simpliciter & absolutè actus humani, possunt tamen appellari humani secundùm quid, nempe causaliter & initiativè: quia quamvis non sint actus deliberati, sunt tamen principium & initium deliberationis: sicut motus cordis est initiativè vitalis, non consummativè; quia licèt in eo nondum perfectè se moveat animal, est tamen initium vitæ seu actionum in quibus animal se movet.

6. Inferes tertiò, amorem beatificum non esse propriè actum humanum: ille enim non est in libera hominis potestate, nec homo ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ad illum se movet & applicat, sed specialiter ad illum movetur & applicatur à Deo.

7. Dices: Bonitas moralis soli actui humano convenire potest: Sed illa convenit amori Dei in patria: Ergo hic amor est actus humanus. Major patet, Minor probatur: Tum quia bonitas moralis consistit in conformitate ad rationem ut regulam dictantem quid agere oporteat; amor autem beatificus est maximè rationi conformis: Tum etiam quia hujusmodi amor facit hominem bonum moraliter; cùm enim hoc efficiat in via, multò magis hoc præstat in patria, ubi est multò perfectior: Tum denique quia amor ille in patria retinet oppositionem moralem quam habebat in via cum odio Dei: Sed talis oppositio provenit ex bonitate morali: Ergo in patria est bonus moraliter.

8. Respondeo duplicem esse bonitatem & malitiam moralem; unam objectivam, quæ sumitur ab objecto consono vel dissono rationi; alteram in exercitio, ratione cujus actus imputatur, & meritorius est, vel demeritorius. Si sermo sit de bonitate objectivâ, concedendum est illam convenire dilectioni Dei in patria: fertur enim in objectum consonum rationi: Sed hæc bonitas non postulat necessariò actionem humanam & liberam. Si autem loquamur de bonitate morali in exercitio, negandum est convenire dilectioni Dei in patria: quia hæc bonitas nunquam est absque libertate, sicut nec meritum. Unde si actus charitatis in patria facit hominem moraliter bonum, sanctum, & perfectum, hoc non est, quia bonitatem moralem in exercitio habeat (sicut enim talis actus non est meritorius, ita nec bonus moraliter in exercitio) sed quia habet bonitatem moralem objectivam, ratione cujus omne malum morale excludit

excludit ex sua natura, & oppositionem moralem cum odio Dei, quam habet in via, retinet in patria. A

19. Inferes quartò, actiones puerorum & amentium esse quidem actiones hominis, non tamen humanas; quia non sunt perfectè liberæ, neque ex plena rationis deliberatione procedunt: pueri enim propter nimiam humiditatem, amentes verò propter siccitatem, aut læsionem alicujus organi, habent usum rationis impeditum, ita ut non possint exactè cognoscere quæ agenda sunt, nec de illis consultare aut perfectè deliberare, subindeque nec liberè operari. Unde preces & suasiones quibus interdùm erga illos utimur, non ad hoc tendunt, ut unum alterò omissò liberè eligant, sed ut quod eis persuadere volumus, tale appareat illis, ut non percepta aliquâ incommoditate aut malitiâ, judicent esse bonum, & sic illud necessariò prosequantur. B

20. Inferes ultimò, quadruplicis generis actiones in homine posse distingui. Quædam nec quoad substantiam, nec quoad modum humanæ sunt, sed purè brutales & animales, ut actiones corporeæ, quæ non procedunt ex deliberatione rationis. Aliæ sunt humanæ, quoad substantiam, non verò quoad modum: cujusmodi sunt omnes intellectiones & volitiones necessariæ. Aliæ è contra sunt humanæ quoad modum, non quoad substantiam; ut actus comedendi, & bibendi, aliæq; actiones corporeæ, quæ fiunt cum deliberatione & imperio rationis. Aliæ denique quoad substantiam & modum humanæ sunt, ut omnes actiones & volitiones liberæ; cujusmodi sunt intentio, electio, usus, & alii actus suprà enumerati, qui simpliciter & absolutè humani dicuntur. Et de his præcipuè hîc inquirimus, an sint propter finem, seu effectus finis? C

§. III

Resolvitur difficultas.

21. DIco primò: Actus voluntatis qui versantur circa media, ut consensus, electio, & usus, sunt propter finem, seu effectus finis. D

Hæc conclusio evidens est, & à nemine negatur: ideo enim voluntas eligit media, & illis utitur, ut finem consequatur; ut patet in ægroto, qui potionem amaram eligit, & potentias exteriores ad illam sumendam applicat, ut obtineat sanitatem.

22. Dico secundò: Actus quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, ut simplex volitio, & intentio, sunt effectus finis. Ita communiter Theologi contra Vazquem hic disp. 3. cap. 2. & Lorcam disp. 3. ubi docent finem solùm exercere suam causalitatem respectu illorum actuum qui versantur circa media, non verò respectu illorum qui versantur circa finem. E

23. Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 1. ubi sic concludit: *Unde oportet quòd omnes actiones humanæ propter finem sint.* Non minùs autem sunt humanæ, quæ finem respiciunt, quàm quæ circa media versantur: Ergo tam illæ quàm istæ sunt propter finem.

24. Dices, D. Thomam non loqui de omnibus actionibus humanis absolutè, sed tantùm de deliberatis, quales non sunt simplex volitio & intentio finis; sicut enim consultatio non est de fine, sed de mediis, ità nec deliberatio.

Sed hæc responsio facilè confutari potest, observando cum Conrado, quod deliberatio dupliciter usurpari solet, nempe vel propriè & strictè, pro ea quæ ad electionem mediorum requiritur, & præsupponit intentionem finis; vel communiter, pro ea scilicet quæ requiritur ad operandum benè vel malè moraliter, ad quam sufficit facultas ad discernendum inter bonum & malum morale: & de hac loquitur S. Thomas dum ait hîc art. 1. *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*; non verò de prima. Quod patet, quia aliàs sequeretur solas actiones quæ circa media versantur, esse humanas: quod est contra communem sententiam Theologorum, tres actiones humanas circa finem constituentium, volitionem scilicet, intentionem, & fruitionem.

Probatur secundò conclusio ex eodem S. Doctore quæst. 22. de verit. art. 2 ubi ait: *Sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis, est appeti, seu desiderari.* Ex quibus verbis hæc potest deduci ratio. Causalitas finis consistit in appeti seu desiderari, sive in hoc quod ad sui amorem vel desiderium movet & allicit appetitum; quæ attractio à Philosophis, *motio metaphorica*, appellatur: Atqui bonitas finis non solùm movet & allicit voluntatem ad electionem & usum mediorum, sed etiam ad sui amorem & desiderium: Ergo non solùm electio & usus mediorum, sed etiam amor seu volitio finis est illius effectus.

Respondet Vazquez, talem motionem & attractionem non pertinere ad munus causæ finalis, sed communem esse omni objecto respectu potentiæ operativæ, cùm tamen veritatis non sit: aliàs (inquit) bruta agerent propter finem; cùm ab objectis sensibilibus alliciantur.

Sed contrà: Talis motio debet pertinere ad aliquod genus causæ: Sed non potest pertinere ad aliud genus causæ, quàm finalis, ut indirectivè patet; non enim pertinet ad genus causæ materialis, vel formalis, ut manifestum est; neq; ad genus causæ efficientis, cùm illa causet per realem & physicum influxum in effectum, & non per solam attractionem appetitûs, sed metaphoricam motionem: Ergo talis motio seu attractio ad genus causæ finalis pertinet. Nec indè propterea sequitur, quòd bruta agant propter finem, ut objicit Vazquez: nam ut aliquod agens dicatur agere propter finem, non sufficit, quod à bonitate objecti alliciatur, sed insuper requiritur quòd cognoscat rationem finis, seu proportionem ejus ad media, & ad seipsum; quod soli creaturæ rationali convenire potest, ut patebit articulo sequenti.

Probatur tertio: Amor seu simplex volitio finis (idem cum proportione de intentione dicendum) est actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo est verè & propriè propter finem, seu finis effectus. Probatur consequentia: omne enim quod terminat causalitatem causæ efficientis, debet etiam terminare causalitatem finis; cùm finis sit prima omnium causarum, ut docent Philosophi; & quia agens non movetur ad agendum, nisi motum à fine, ut ait D. Thomas articulo sequenti.

Respondet Vazquez, non esse necessarium, quod in omni operatione causæ efficientis affingnetur causa finalis in actu secundo, sed sufficere quod sit causa finalis in actu primo movens volun-

voluntatem ad se, & potens in actu secundo mo- A vere ad electionem.

Sed contrà: Nihil determinatur actu ab eo quod est tale solùm in potentia, aliàs effectus excederet virtutem suæ causæ: Ergo necesse est quòd actualis determinatio causæ efficientis procedat in genere causæ finalis à fine actu movente & alliciente, ac genus causæ finalis exercente.

Quartò suadetur conclusio: Agere propter finem, nihil aliud est quàm propter ipsum præconceptum, & gratiâ ipsius actionem aliquam elicere: Atqui voluntas non solùm appetit & eligit media, sed etiam amat & intendit finem gratiâ illius, & propter ejus bonitatem ab intellectu cognitam: Ergo non solum electio & usus B mediorum, sed etiam amor & intentio finis sunt propter finem; subindéque effectus illius: sicut enim esse ab agente, & esse effectum agentis, idem sunt; ita esse propter finem, & esse effectum finis, idem prorsus significant: quia sicut influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis est appeti seu desiderari, ut suprà ex D. Thoma ostendimus.

Denique probari potest conclusio ratione D. Thomæ articulô præcedenti expositâ. Intentio finem ut proprium objectum respicit: Ergo est propter finem. Consequentia probatur: nam, ut ibidem cum Cajetano annotavimus, licèt in aliis objectis non valeat similis consecutio (ex eo enim quòd color sit objectum visûs, concludi non potest omnem potentiæ visivæ operationem esse propter colorem, sed solùm in colo- C rem tendere) tamen loquendo de objecto quod est finis in actu exercito, quale est objectum intentionis, optima est consequentia: quia cùm ratio finis in actu exercito consistat in hoc ut gratiâ ejus aliquid fiat, non potest aliqua actio ad ipsum secundùm istam rationem terminari, quin sit gratiâ ipsius, aut propter ipsum.

Dico tertiò, actum delectationis & quietis in fine jam adepto, qui fruitio appellatur, non esse propriè propter finem. Ita Martinez hìc dub. 1. concl. 4. & Ildephonsus disp. 9. dub. 3. fragmento 3. contra aliquos ex nostris Thomistis, qui docent hunc etiam actum esse propter finem, seu finis effectum.

Probatur primò ex D. Thoma quæst. sequenti art. 6. ad 1. Cùm enim sibi objecisset in primo argumento, delectationem esse ultimum finem, eò quòd non appetatur propter aliud, sed propter se, respondet: *Quòd eiusdem rationis est quòd appetatur bonum, & quòd appetatur delectatio, qua nihil aliud est, quàm quietatio appetitûs in bono: sicut ex eadem virtute naturæ est quòd grave feratur deorsum, & quòd ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita delectatio propter se, & non propter aliud appetitur, si ly propter, dicat causam finalem: si verò dicat causam formalem, vel potiùs causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum quod est delectationis objectum, & per consequens est principium eius, & dat ei formam: ex hoc enim delectatio habet quòd appetatur, quia est quies in bono desiderato.* Ubi S. Thomas expresè asserit, quòd delectatio, seu quies in bono adepto, non est propter aliud, tanquam propter causam finalem, sed tanquam propter formam extrinsecè specificantem.

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, D. Thomam sumere ibi delectationem objectivè, pro bono delectabili; sub qua ratione potest habere rationem finis, & appeti propter se, & absque ordine ad aliud: non verò formaliter, & quatenus est actus voluntatis quiescentis in bono jam adepto; sic enim ordinatur ad finem, & est illius effectus.

Verùm hæc responsio apertè repugnat tex- 33. tui: nam D. Thomas ait: *Delectatio nihil aliud est, quàm quietatio appetitûs in bono:* Et in fine subdit: *Ex hoc delectatio habet quòd appetatur, quia est quies in bono desiderato:* Ergo non loquitur de delectatione objectivè sumptâ, seu de bono delectabili, sed de ipso actu à voluntate elicito, quo in fine jam adepto delectatur, & quiescit, & qui *fruitio* à Theologis appellatur.

Confirmatur: D. Thomas ibidem docet, 34. quod delectatio propter se & non propter aliud appetitur, si ly *propter*, dicat causam finalem: si verò dicat causam formalem, *est appetibilis*, inquit *propter bonum quod est delectationis objectum*: Atqui delectatio objectivè sumpta, non est appetibilis propter bonum quod est delectationis objectum, sed potiùs est ipsum delectationis objectum, seu ipsum bonum delectabile, ut patet: Ergo idem quod priùs.

Probatur secundò conclusio: Si quies vel de- 35. lectatio esset propter finem, maximè respectû illius boni de quo est quies & delectatio sed respectu illius non est propter finem: Ergo nullô modô. Major est certa: nihil enim aliud potest assignari. Minor verò probatur. Quies seu delectatio ex propria ratione supponit bonum illud circa quod versatur, consecutum: At sic non habet rationem finis, sed causæ formalis, vel objecti: Ergo respectû illius non est propter finem. Minor probatur: nam finis in intentione, & finis in executione in hoc distinguuntur, quòd finis in intentione est causa finalis, & prima omnium causarum; finis verò in executione causa non est, imo est effectus ultimus: Ergo finis, ut in executione, non est vera causa finalis, propter quam sit quies vel delectatio.

Confirmatur: Quamvis aliquô modô delecta- 36. tio distinguatur à fine adepto, si tamen ad invicem comparentur, potiùs delectatio se habet ut finis, quàm bonum illud acquisitum: Ergo multò D minùs potest dici quòd delectatio sit propter illud bonum tanquam propter finem, quàm quòd bonum illud sit propter delectationem tanquam propter finem. Antecedens probatur: Delectatio est ultimum complementû superveniens bono illi seu fini: Sed bonum illud seu finis supponitur delectationi & quieti: Ergo quies seu delectatio potiùs haberet rationem finis. Revera tamen neutrum verè est finis alterius, sed unum finem integrum simul componunt: si inter se verò comparentur, bonum illud est forma sive objectum delectationis seu quietis, & delectatio seu quies est veluti com- E plementum ejus.

Ex quo potest deduci alia ratio in favorem nostræ conclusionis. Cùm enim delectatio seu quies naturaliter sequatur ad possessionem finis, & sit veluti corollarium aut complementum illius, non ponit in numero cùm fine: Ergo sicut finis non est propter finem, neque effectus ejus, ita nec delectatio seu fruitio.

Dico ultimò, actiones imperatas esse effectus finis.

Probatur breviter: Quod fit propter finem, 37. seu gratiâ finis, est ejus effectus: Atqui actiones

nes imperatæ fiunt propter finem, seu gratiâ finis: Ergo sunt ejus effectus. Minor probatur: Ideo enim voluntas imperat cæteris potentiis, easque applicat ad operandum, quia intendit finem: siquidem illarum operationes sunt quædam media, quibus de facto obtinetur finis; finis autem debet movere non solùm ad electionem, sed etiam ad usum & executionem mediorum, aliàs valde imperfecta esset ejus causalitas: Ergo hujusmodi operationes imperantur à voluntate ex intentione finis, subindeque fiunt propter finem.

38. Est tamen obiter advertendum, quòd operationes imperatæ, quæ fiunt à potentiis distinctis à voluntate, non sunt effectus finis, prout egrediuntur à suis potentiis (quæ non possunt dirigere suos actus in finem formaliter) sed solùm ut subsunt motioni voluntatis, & eâ mediante: quia sola voluntas est principium hujusmodi ordinis, ex cognitione & ordinatione intellectûs quam præsupponit.

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

CONtra primam conclusionem nullum occurrit difficile argumentum.

39. Contra secundam objicitur primò: Fieri propter finem est fieri ex amore finis: Atqui prima volitio non fit ex amore finis: Ergo non fit propter finem, nec per consequens est finis effectus. Minor probatur: Prima volitio est primus amor finis: Sed primus amor non fit ex alio amore, aliàs non esset primus; & si alium supponeret, cùm de illo adhuc idem quæri posset, fieret processus in infinitum: Ergo prima volitio non fit ex amore finis.

40. Confirmatur: Ita se habet finis in practicis, sicut principium in speculativis; & consequenter velle propter finem in practicis, sicut assentiri propter principia in speculativis: Sed non assentimur primis principiis, propter principia: Ergo neque volumus finem propter finem.

41. Ad objectionem respondeo primò, negando Majorem: aliud enim est fieri propter finem, & aliud fieri ex amore finis; cùm fieri propter finem non supponat aliud, præter ipsam finis bonitatem, aut ad summum causalitatem ipsius finis; fieri verò ex amore, supponat ipsum amorem & actum voluntatis: unde ex eo quod prima volitio, seu primus amor finis, non sit ex alio amore præsuppositò, non sequitur illum non esse propter finem.

42. Explicatur & magis illustratur hæc solutio. Agere propter finem, est operari præsuppositâ motione finis: dupliciter autem potest finis movere ipsum agens; scilicet vel mediò desiderio & amore sui, ut cùm ex amore finis movemur ad appetendum media; vel solùm mediâ cognitione suæ bonitatis (bonitas enim rei cognita allicit & attrahit ad sui amorem) ut cùm quis movetur ad desiderandum sanitatem ex cognitione bonitatis & convenientiæ, quam sanitas habet in ordine ad ipsius naturam. Unde etiam agere propter finem, potest dupliciter accipi, nempe aut propter finem volitum & desideratum, moventémque ac finalizantem mediò amore & desiderio sui ipsius; aut propter finem cognitum, moventémque solùm mediâ cognitione suæ bonitatis & convenientiæ, & non præsuppositò aliquò desiderio & amore ipsius. Prima volitio non est propter finem primò, sed tantùm secundò modò: unde non sequitur dari processum in infinitum, & primum finis amorem, alium priorem supponere, sed solùm cognitionem bonitatis & convenientiæ finis adillum prærequiri.

43. Secundò respondeti potest cum Salmanticensibus, primam volitionem fieri ex amore finis intransitivè, non verò transitivè. Sic enim cùm dicitur accidentia operari in virtute substantiæ, v. g. calorem in virtute ignis, reddit constructionem intransitivam, ut loquitur Cajetanus, quia non est sensus quòd agant per superadditam aliquam virtutem à substantia dimanantem, & in ipsa accidentia transeuntem; sed quòd agant per seipsa, ut sunt virtutes à substantia emanantes, illique subordinatæ: ita similiter cùm dicitur primam volitionem fieri ex amore finis, intransitivè verum est; quia illa volitio est ipse amor finis; non verò transitivè, ita quòd supponat alium amorem. Unde

44. Ad confirmationem dicendum est, nos assentiri principiis, propter principia, si ly *propter* sumatur intransitivè, & dicat rationem objecto intrinsecam; verè enim illis assentimur propter veritatem & necessitatem ortam ex connexione terminorum, tanquam propter rationem formalem ipsis intrinsecam: secùs verò si ly *propter* transitivè accipiatur, & denotet rationem formalem ipsis extrinsecam, & aliundè provenientem: quia sicut finis est per se appetibilis, ita & prima principia sunt per se nota, & à se veritatem & cognoscibilitatem habent.

45. Objicitur secundò: Finis non causat nisi quatenus est in intentione, ut docent Philosophi 2. Physic. atque adeo ejus causalitas supponit intentionem: Sed prima intentio finis aliam priorem non supponit, ut patet: Ergo saltem prima intentio finis, ex ejus causalitate nequit procedere, nec per consequens esse illius effectus.

46. Hoc argumentum ex mera æquivocatione procedit. Intentio enim dupliciter sumitur: primò generaliter pro quacumque re quæ habet esse in intellectu seu in apprehensione, non à parte rei: secundò specialiter pro uno actu voluntatis, qui versatur circa finem, cum respectu ad media. Quando ergo Philosophi docent quòd finis causat, quatenus est in intentione, sumunt intentionem primò, non secundò modò; & solùm volunt finem causare prout est apprehensus, & secundùm esse intentionale quod habet in intellectu; quòd licèt non sit ratio formalis finalizandi, est tamen conditio necessariò requisita ut finis moveat appetitum, & suam causalitatem erga illum exerceat.

47. Objicitur tertiò: Finis & media in ratione causæ & effectûs correlativa sunt: Ergo finis ut causa respicit solùm media, non verò actus qui circa ipsum versantur.

Respondeo distinguendo Antecedens: media sunt correlativum finis ut causæ, inadæquatum, concedo: adæquatum, nego. Cùm enim finis causalitas consistat in hoc quod est appeti & amari propter se, & propter ipsum alia, non solùm exercet suam rationem & causalitatem in ordine ad media, quæ propter ipsum appetuntur, sed etiam in ordine ad actiones voluntatis quibus ipse appetitur: imò prius habet rationem & causalitatem finis respectû actuum quibus

nibus appetitur, quàm respectu mediorum quæ ad illum diriguntur; sicut prius est velle finem, quàm dirigere media in illum, imò & quàm cogitare de mediis. Unde cùm D. Thomas 3. cont. Gent. cap. 75. ait causalitatem finis consistere in hoc quòd propter ipsum alia desiderentur, non assignat causalitatem finis adæquatam, sed tantùm inadæquatam: idem enim S. Doctor loco suprà citato ait, quod *sicut influere causæ efficientis est agere, sta influere causæ finalis est appeti, seu desiderari.*

Objicitur quartò contra tertiam conclusionem. D. Thomas hic art. 1. ait quòd omnes actiones humanæ sunt propter finem: Sed fruitio seu delectatio de fine adepto, est actio humana, ut patet ex suprà dictis: Ergo est propter finem.

Respondeo D. Thomam intelligendum esse de actionibus humanis, quæ distinguuntur à fine, & ponunt in numero cum illo: fruitio verò, seu delectatio, aut quies in fine jam adepto, non ponunt in numero cum ipso fine, sed sunt veluti ejus complementum, aut corollarium, ut suprà vidimus: unde sicut ipse finis non est propter finem, ita nec actus fruitionis, delectationis, aut quietis in fine jam adepto.

Dices: Fruitio, seu delectatio de fine consecuto & possesso, est verus actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo est verè & propriè propter finem. Consequentia probatur: nam ut suprà arguebamus contra Vazquem & Lorcam, cùm finis sit prima omnium causarum, & agens non moveatur ad agendum, nisi motum à fine, omne quod habet causam efficientem, necessariò debet habere causam finalem.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad probationem, distinguo illam propositionem: *Omne quod habet causam efficientem, habet causam finalem*: si id quod habet causam efficientem non sit ipse finis, concedo: si autem sit ipse finis, nego, quia finis ut finis non habet causam finalem: v. g. si aliquis poneret rationem ultimi finis in contemplatione, ille actus haberet causam efficientem, sed non finalem, quia esset ipse finis: unde si compararetur ad objectum, compararetur ad illud sicut ad causam formalem extrinsecè specificantem, non verò sicut ad finem. Idem cum proportione dicendum est in proposito.

Instabis: Voluntas delectatur de fine propter seipsum: Ergo delectatio voluntatis est propter finem.

Respondeo distinguendo Antecedens: si Iy *propter* dicat causam formalem, concedo: si dicat causam finalem, nego. Solutio est D. Thomæ loco suprà laudato.

Objicitur ultimò contra quartam conclusionem. Quamvis actiones brutorum dirigantur à Deo in finem sub ratione finis, non possunt tamen dici effectus finis; quia ut sunt à brutis non tendunt in finem formaliter, ut patebit articulo sequenti: Ergo similiter quamvis actiones potentiarum externarum, ut subsunt motioni & imperio voluntatis, dirigantur in finem formaliter, quia tamen ut procedunt ab ipsis potentiis externis, non tendunt in illum, non debent dici effectus finis.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, quia cùm actiones sint suppositorum, hoc ipso quòd voluntas dirigit actiones potentiarũ externarum in finem formaliter, potest agens illas actiones eliciens denominari operans propter finem formaliter: nam ad hoc sufficit quòd in agente sit aliqua potentia, quæ dirigat illas in finem formaliter. Hæc autem ratio non habet locum in brutis: quia in illis nulla est potentia quæ dirigat ipsorum actiones in finem formaliter. De quo, articulo sequenti. A

Quæres, an actiones necessariæ hominis sint propter finem, seu effectus finis? 53.

Pro resolutione suppono ex duplici capite provenire, quòd actus voluntatis hominis sint necessarii, scilicet vel ex imperfecta cognitione, ut in actibus indeliberatis & primò primis, cùm nimirum voluntas ita subitò fertur in objectum, ut non relinquat intellectui facultatem judicandi de bonitate vel malitia illius: vel ex perfectissima cognitione, ut in visione beatâ; tunc enim voluntas necessariò fertur in Deum clarè visum, absque deliberatione, quia objectum est summum bonum, nullamque continet rationem mali. Hâc distinctione seu divisione suppositâ: B

Respondeo, quòd nulla ex prædictis actionibus fit propriè propter finem. Et quidem de primis nulla est difficultas: quia nimirum intellectus non judicat an objectum illarum actionum sit dignum quod appetatur propter suam bonitatem. De secundis verò affirmant quidem Suarez, Salas, & alii; sed opposita sententia videtur probabilior. Et suaderi potest primò ex D. Thoma, asserente solùm actiones humanas, suprà quas voluntas habet dominium, esse effectus finis: certum autem est quòd voluntas non habet dominium suprà amorem beatificum. 54. C

Secundò probari potest ratione: nam causalitas finis consistit in hoc quòd moveat & determinet voluntatem ad sui amorem: Deus autem clarè visus non determinat voluntatem ad sui amorem; cùm voluntas non sit indeterminata ad amandum Deum clarè visum, sed ex se & ex sua natura necessitata, tam quoad specificationem (quia hic amor est amor ultimi finis, quem non potest voluntas odio habere) quàm quoad exercitium, quia infinitâ bonitate Dei clarè visâ, necessariò rapitur ad exercitium talis amoris. D

Nec obstat quòd intellectus cognoscat Deum habere rationem ultimi finis formaliter, & dignum esse quòd propter se appetatur. Non, inquam, obstat: Respondetur enim quòd intellectus beatus non cognoscit Deum habere rationem finis formaliter respectu amoris beatifici, quasi voluntas ad illum amorem se moveat & determinet, sed solùm respectu aliorum actuum: & similiter non judicat Deum clarè visum dignum esse quòd voluntas ad eum dirigat suum amorem beatificum; quia hoc est impossibile, cùm sit necessario directa seu determinata ad hunc amorem. 55.

Dices cum Suare: Posità intentione alicujus finis, si unicum tantùm detur medium, per quod agens assequatur talem finem, tunc electio talis medii est necessaria & non libera, & tamen est propter finem; cùm electio medii sit ex intentione finis, & strictè propter finem, ut suprà diximus: Ergo quamvis aliqua actio sit necessaria, potest esse propter finem. 56. E

Respondeo distinguendo illam partem Antecedentis: electio talis medii est necessaria, secundùm quid, & ex suppositione quod voluntas velit prosequi intentionem illius finis, concedo Antecedens: absolutè & simpliciter, nego. Cùm enim voluntas absolutè possit desistere ab illa inten-

intentione, manet etiam absolutè libera ad eligendum tale medium; ac proinde non mirum si ejus electio sit propter finem.

ARTICULUS III.

An bruta operentur propter finem, movendo se in illum?

§. I.

Præmittitur quòd ferè apud omnes est certum, & referuntur sententiæ.

57. SUpponimus tanquam certum, bruta & omnia alia agentia naturalia aliquô modô agere propter finem.

Hæc suppositio est contra aliquos antiquos Philosophos, qui dicebant creaturas rationis expertes non agere propter finem, sed casu & fortunâ. Hos autem impugnat Aristoteles 2. Phys. cap. 8. & 9. probans opus naturæ esse opus intelligentiæ; & non solùm intellectum, sed etiam naturam agere propter finem. Idem supponit D. Thomas hîc art. 2. dicens quòd omnia agentia necesse est agere propter finem: idque probat ex eo, quod finis sit prima omnium causarum, à qua agens determinatur ad agendum hoc potiùs quàm illud. Colligitur etiam ex Sap. 11. ubi dicitur: *Omnia in mensura, & numero, & pondere disposuisti*. nomine enim *ponderis* intelligitur inclinatio cujuscumque rei in finem proprium, ut explicant Augustinus lib. 1. de Genesi ad litteram cap. 3. & 4. & D. Thomas 1. part. quæst. 45. art. 7. Denique regularis & uniformis naturalium actionum cursus & ordo, quo in certos terminos tendunt, eosque ut plurimum assequuntur per media apta & proportionata, quæ à natura instituta sunt, manifestè arguit eis inesse intrinsecam aliquam finis intentionem. Nam, ut egregiè argumentatur Cicero lib. 3. de natura Deorum, si characteres litterarum temerè projecti, historias seu annales Ennii non perficiunt; neque aliquis tam demens est, ut credat librum eruditum compositum fuisse sine fine, & casu, ex fortuita litterarum coacervatione: quis crediderit mundum adeo pulchrum & benè ordinatum, casu esse factum; aut operationes rerum naturalium, adeo propriæ conservationi & pulchritudini universi convenientes, casu & non propter finem fieri?

58. Hoc suppositô, inquirimus an bruta operentur propter finem, movendo se in illum, vel solùm ex motione & directione Authoris naturæ? vel, ut alii dicunt, an bruta non solùm physicè, sed etiam moraliter in finem se moveant?

Partem affirmativam tenent quidam, existimantes in brutis esse aliquem usum rationis, quamvis longè imbecilliorem eô qui in hominibus reperitur, & aliquam imperfectam libertatem indifferentiæ, per quam in eorum potestate est in unum aut alterum locum se movere, & ex pluribus mediis illis oblatis, unum acceptare, & alia respuere. Ita sentire videntur Plutarchus in libro *quòd animalia ratione utantur*: Porphyrius lib. 3. de sacrificiis, ubi asserit aliquos esse homines percipientes loquelam animalium: Vallesius in sacra physica cap. 55. Molina 1. p. quæst. 14. art. 3. disp. 12. ubi libertatem quandam in brutis agnoscit: Salas hic disput. 4. sect. 4. ubi fatetur bruta cognoscere proportionem mediorum cum fine, & inter se, & judicare unum melius alio; & Arriaga in Tractatu de beatitudine sect. 5. in fine, ubi ait se docuisse in Physica, bruta eligere media propter finem; neque solum bonum delectabile, sed etiam utile attingere.

§. II.

Conclusio negativa statuitur.

B DIco breviter: Bruta non se movent & dirigunt in finem, operando gratiâ finis, sed ad illum diriguntur & moventur ab Authore naturæ. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hîc art. 2. ubi sic habet: *Considerandum est quòd aliquid sua actione vel motu tendit in finem dupliciter: uno modô, sicut seipsum ad finem movens, ut homo: alio modô, sicut ab alio motum ad finem; sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quòd movetur à sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis & rationis. Illa verò quæ ratione carent, tendunt* C *in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cùm non cognoscant rationem finis; & ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solùm in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale: & ideò proprium est naturæ rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; naturæ verò irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta.* Quibus verbis S. Doctor utramque partem nostræ conclusionis & docuit & probavit: primam quidem, cùm dixit, quod *illa, quæ ratione carent, cùm non cognoscant rationem finis, ideò nihil in finem ordinare possunt* Nam ut hîc ait Cajetanus, *Cognoscere rationem finis, est cog-* D *noscere habitudinem finis ad id quod est ad finem*: quia finis, inquantùm finis, seu in ratione causæ finalis ut sic, importat intrinsecè & necessariò habitudinem ad media, & ad actus qui fiunt propter finem, tanquam ad proprium effectum: Sed bruta non cognoscunt habitudinem & proportionem finis cum mediis, aut mediorum cum fine; quia non habent cognitionem intellectûs, sed sensûs duntaxat, qui naturas rerum, & relationes ac comparationes earum non potest percipere; unde Augustinus lib. 83. quæstionum quæst. 30. ait, quòd *scire quò quidquam referendum sit, non datum est rationis expertibus*: Ergo bruta non cognoscunt finem formaliter, sed tantùm E materialiter, id est, cognoscunt rem quæ est finis, non tamen rationem finis, subindeque non se movent in finem.

Dices, in brutis esse quemdam discursum imperfectum, longè quidem imbecilliorem eô qui est in homine, per quem tamen possint cognoscere proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine.

Verùm hæc sententia falsa & temeraria est, parúmque consentanea fidei: quia esse rationale, quocumque gradu vel perfectione rationalitatis, est differentia essentialis hominis: perfectior enim vel imperfectior rationis usus, non mutat naturam essentialiter, sed solùm accidentaliter

talis erunde, ut infrà dicemus, omnia mira quæ ab animalibus efficiuntur, non ex ratione & indifferentia libertatis, sed ex instinctu, & determinatione naturæ procedunt. Accedit quod in 1. cap. Geneſis, aves & quadrupedia, eôdem modô facta narrantur, quô plantæ, herbæ, &c. cùm verò homo, in quo est discursus, creandus fuit, speciali modô locutus est Deus, ait enim: *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram: & præsit piscibus maris, & volatilibus cœli, & bestiis, universæque terræ.* In qua diversitate innuitur cætera omnia esse irrationalia, solum verò hominem rationalem esse.

Addo quod, si animalia bruta aliquô modô essent rationis capacia, eôdem modô videtur quod essent capacia cognitionis Dei, & salutis, felicitatisque aliqualis: nam si ratione pollerent, utique & rationali appetitu, qui rationem sequitur, sicut sensitivus sensum: de qua re videatur Montezino hîc disp. 7. quæst. 5.

Secundò probatur eadem pars conclusionis. Nullum agens potest se movere in finem, nisi habeat dominium sui actûs: nam movere se in finem, idem est ac determinare se ad operandum gratiâ finis: Atqui bruta non habent dominium suorum actuum: Ergo non se movent in finem. Minor probatur: quia Scriptura Eccles. 15. dicit singulariter & eximiè de solo homine inter creaturas visibiles, quòd Deus eum reliquit in manu consilii sui: At non esset proprium & singulare homini, esse in manu sua ac potestate, & de suis operationibus liberè disponere, si bruta quoque haberent aliquam liberam potestatem in utrumlibet, & de seipsis, seu operationibus suis disponerent: Ergo bruta non habent dominium suorum actuum. Unde eadem Scriptura quando vult significare, aliquid fieri ab hominibus tam cupidè & ardenter, ac si nullam haberent libertatem ad abstinendum ab hujusmodi actione, dicit illos operari ut belluas, 2. Petri 2. *Velut irrationalia pecora naturaliter feruntur*: & similiter in Epistola Judæ eis objicitur, quod *quæ naturaliter tanquam muta animalia norunt, in illis corrumpuntur*: operari autem naturaliter, idem significat quod operari non liberè; nam agere naturaliter, est agere expondere & inclinatione naturæ, & absque deliberatione & electione, in unum determinatè ferri.

Confirmatur ex D. Thoma quæst. 24. de ver. art. 2. ubi sic discurrit: *Totius libertatis radix est in ratione constituta: unde secundùm quod aliquis se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plenè & perfectè invenitur solùm in homine; unde in eo solùm liberum arbitrium plenariè reperitur. Bruta enim habent quandam similitudinem rationis, inquantùm participant quandam prudentiam naturalem, secundùm quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod est naturæ superioris: quæ quidem similitudo est secundùm quod habent judicium ordinatum de aliquibus: sed hoc judicium est eis ex naturali æstimatione, non ex aliqua collatione, cùm rationem sui judicij ignorent: propter hoc etiam hujusmodi judicium non se extendit ad omnia, sicut judicium rationis, sed ad quædam determinata. Et similiter in eis est quædam similitudo liberi arbitrij, inquantùm possunt agere vel non agere secundùm suum judicium unum & idem, ut sic sit in eis quasi quædam conditionata libertas: possunt enim agere si judicant esse agendum, vel non agere, si non judicant. Sed quia judicium eorum est determinatum ad unum, per consequens & appetitus & actio ad unum determinantur: unde secundùm Augustinum 11. super Genesim ad litteram, moventur visis; & secundùm Damascenum, aguntur passionibus: quia scilicet naturaliter de tali viso & de tali passione sic judicant: unde necesse habent ab ipsa visione alicujus rei, vel à passione insurgente, moveri ad fugiendum, vel prosequendum: sicut ovis visô lupô necesse habet timere: & canis insurgente passione iræ, necesse habet latrare, & persequi ad nocendum. Sed homo non necessariò movetur ab his quæ sibi occurrunt, vel à passionibus insurgentibus, quia potest ea recipere vel refutare: & ideò homo est liberi arbitrij, non autem bruta.*

Ad eandem considerationem pertinet, quod omnia animantia ejusdem generis, ab exordio mundi usque ad hoc tempus, & in omni regione, posita in talibus circumstantiis, eôdem semper determinatô modô operantur: v.g. omnes hirundines eôdem modô vere nidificant: omnes apes eôdem modô mellificant; omnes formicæ eôdem modô æstate grana recondunt, &c. Hoc enim evidens argumentum est, quòd liberam electionem non habent inter opposita: nam illa electio indifferens induceret aliquam varietatem in modo operandi: sicut homines, quia electione agere possunt, positi in eodem statu antecedenti, & in paribus circumstantiis, diversimodè operantur, ut experientiâ constat. 63.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit bruta dirigi & moveri in finem ab Authore naturæ, evidens est: nam ut discurrit D. Thomas hîc art. 2. ad 3. *Manifestum est quòd particulares causæ moventur à causa universali; sicut cùm rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suô imperiô omnia sua particularia officia civitatis: & ideò necesse est quòd omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliqua voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet à voluntate divina.* 64.

Confirmatur: *Tota irrationalis natura comparatur ad Deum, sicut instrumentum ad agens principale*, ut ait idem S. Doctor suprà relatus: Sed instrumentum non agit, nisi ut motum & applicatum à principali agente: Ergo nec creaturæ irrationales se movent in suos fines, nisi ex speciali motione & directione Authoris naturæ. 65.

Confirmatur ampliùs: sicut ex hoc quod sagitta sæpe attingit eundem scopum, colligitur ejus motum procedere à ratione; non quæ sit in ipsa sagitta, sed in sagittante: ita pariter, cùm videamus animalia, & alias creaturas rationis expertes, ferè semper suos fines particulares consequi, colligitur evidenter illarum motus & operationes, à ratione, non quæ sit in ipsis animalibus, & creaturis irrationalibus, sed in earum Authore, derivari. 66.

§. III

Solvitur objectio in contrarium.

Objicies: In animalibus datur aliquis rationis usus: Ergo illa possunt in finem se movere & dirigere, nec indigent in eum dirigi & moveri ab Authore naturæ. Consequentia patet: nam dirigere se in finem, est effectus rationis & prudentiæ. Antecedens verò suaderi potest ex variis operationibus animalium, quæ 67.

non videntur aliter posse fieri quàm ratione & prudentiâ. Harum plura adducit exempla D. Basilius homil. 7. 8. & 9. in Hexameron: nos aliqua breviter proponemus.

Primùm sit in formicis: istæ enim non solùm appetitu pastûs ex fame excitato, feruntur in cibum præsentem, sed etiam provident de futuro, hyemis necessitati, & alimenta undequaque conquisita congregant in horrea, sagaciterque custodiunt & distribuunt per totum annum; atque ut ne sub terra granum tritici nascatur, rodunt partem illam unde nasci debet; quòd si ex magnitudine pluviæ madefit, ne corrumpatur extrahunt, ut Sole & ventô exsiccetur: hæc autem omnia sine aliquali discursu fieri posse non videntur. Porro quis non miretur eas sepulchra sibi parare, & formicas mortuas extra domum deportari ab aliis ad sepeliendum? Propter quæ, & alia admiranda prudentiæ in his animalibus exempla, remittit Spiritus Sanctus fatuum hominem ad prudentiam ex illis addiscendam, dum Proverb. 6. sic ait: *Vade ad formicam, ô piger, & considera vias eius, & disce sapientiam: quæ cùm non habeat ducem, nec præceptorem, nec principem, parat in æstate cibum sibi, & congregat in messe quod comedat.*

Adjiciamus exemplum hirundinis, quæ mutat terras & domicilia, pro temporum diversitate, nidum conficit pullorum educationi aptissimum, & ibi ova fovet: Quis ergo neget eam cognoscere nidum ad talem finem esse necessarium? in eaque re discurrere, & perfectè propter finem operari.

Quædam etiam videre est animalia, quæ si vulnere aliquo afficiantur, quandam inquirunt herbam, quæ illis apta nata est remedio esse juxta illud Poëtæ:

——— Non illa feris incognita capris
Gramina, cùm tergo volucres hæsere sagittæ.

Denique mira legimus & experimur de apibus, & de elephantibus, quæ longum esset recensere. Sufficiat audire Spiritum Sanctum Proverb. 30. ita asserentem: *Quatuor sunt minima terræ, & ipsa sunt sapientiora sapientibus. Formicæ populus infirmus, qui præparat in messe cibum sibi. Lepusculus plebs invalida, qui collocat in petra cubile suum. Regem locusta non habet, & egreditur universa per turmas suas. Stellio manibus nititur, & moratur in ædibus regis.* Addamus etiam quod de aranea ait Guillelmus Parisiensis, nempe *eam nasci cum lege, libro, & lucernâ*: quia à natura inditam habet notitiam omnium quæ sibi agenda sunt.

68. Confirmatur: Animalia ex modo efformandi varias voces seipsa vel quærunt, vel vocant, sive ad pastum, sive ad coitum; aliquandoque sibi respondent, ut patet in avibus quæ vicissim canunt: habent ergo sibi aliquid vel voce vel cantu significare; & per consequens aliquem imperfectum discursum, & cognitionem sufficientem, per quam possunt in finem se dirigere.

69. In hujus rei majorem confirmationem adduci potest id quod de Apollonio Tyaneo narrat Philostratus lib. 4. cap. 1. *Cùm aliquando* (inquit) *de communi concordia disputaret, doceretque oportere Ephesios sese mutuò nutrire; Passeres forte in arbore quadam taciti considerabant: unus autem ex ipsis tanquam alicuius rei nuntius vocem emisit, quâ visus est aliquid cæteris prædicere: eô auditô cæteri clamorem tollentes post ipsum volarunt. Tunc aliquamdiu tacens Apollonius, sciens quidem quam ob causam passeres volitassent, nondum tamen auditoribus id narrabat. Ubi verò omnes in se conversos, & quasi portentum aliquod admirantes aspexit, tunc ruptô silentiô sic est locutus: Puer quidam lapsu effusum frumentum in aream demisit: cùm negligenter illud collegisset, abiit, multa grana passim in angiporto sparsa relinquens, quæ cùm passer ille invenisset, cæteris (ut vidistis) nuncians, inventum cibum communicavit. His verbis permulti commoti, ad hoc visendum concurrere: ipse verò iis qui manserunt cœptam sermonem de communi societate servanda prosecutus est. Postquam verò qui visum ierant, cum clamore atque admiratione summa reversi sunt: videtis, inquit, Apollonius, quo pacto passeres mutuam de se curam habent.*

Huic objectioni respondetur, ex variis illis operationibus animalium, quæ sine ratione non videntur posse fieri, colligi evidenter illas procedere à ratione & sapientia, non quæ sit in ipsis animalibus, sed in eorum Authore Deo, qui ea movet & dirigit in suos fines: sicut ex hoc quod sagitta sæpè tendit in eundem scopum, colligitur ejus motum procedere à ratione, non quæ sit in ipsa sagitta, sed in sagittante, ut suprà annotavimus. Unde in creaturis quæ nullum habent sensum videmus similia: vitis enim, & quædam alia arbusta, eò quòd per se erigi non valent, quædam ligamenta producunt, quibus ligata aliis, eriguntur; & similiter foliis vestita, fructus defendunt ab inclementia temporis. Item Heliotropium assiduè Solem intuetur, sequiturque indefessè ejus cursum: & herba quæ *sensitiva* appellatur, ad levissimum hominis tactum, statim marcessit, & folia complicat, ac si esset mortua. Sicut ergo ad hæc non est necesse discursum ponere, sed convenientissimè fieri dicuntur instinctu & determinatione naturæ: ita etiam ad illa mira quæ in argumento recensentur, & alia similia, sufficiet sagacitas, & naturalis instinctus, qui locô rationis & discursus datus est animalibus.

Quod verò Spiritus Sanctus nos ad animalia mittat, ut ex eis prudentiam discamus, non innuit in illis esse prudentiam vel rationem, sed solùm in Deo eorum authore: & ideo aliquando etiam nobis res omnino insensibiles, objicit, de quibus utrum rationem participent, nullatenus ambigi potest. Ut enim nimiam de necessariis sollicitudinem tolleret Christus, dicit Matth. 6. *De vestimento quid solliciti estis? considerate lilia agri quomodo crescunt, non laborant, neque nent.* Et ut notitiam Dei persuadeat insensatis Propheta, dicit Psalmo 18. *Cœli enarrant gloriam Dei, & opera manuum eius annuntiat firmamentum.*

Ad confirmationem dicendum, quòd ad vocem animalis consurgit sine aliquo discursu rationis in animali repræsentatio vel pabuli, vel delectationis, ad quæ naturali instinctu movetur. Quod verò aliquando aves vicissim canant, hoc ex providentia Dei, ad majorem nostram delectationem, & ad ipsarum levamen effectum est: non ita quod sese intelligant, & sibi invicem loquantur, sed ita ut sese excitent. Unde ad aliud quod narrat Philostratus de Apollonio Tyaneo, respondeo, quòd Apollonius fuit magnus insignis Dæmonum societate utens, à quibus in passeribus prædictis existentibus, effusionem frumenti, & quæ passeres facerent addiscere potuit. Adde quod miranda illa quæ de

de Apollonio tradidit Philostratus, ab ipso A
conficta esse creduntur, ut videri potest apud Baronium tom. 1. anno Christi 68. num. 31.

Ad complementum hujus quæstionis, quæres in quo consistat naturalis instinctus animalium?

Respondeo breviter, juxta probabiliorem sententiam, illum consistere in repræsentatione quadam convenientis aut disconvenientis, facta per species insensatas, residentes in æstimativa bruti, & à sensatis speciebus eductas. Pro cujus intelligentia sciendum est, dari in brutis æstimativam potentiam, quæ est sensus quidam internus, cujus hoc est munus proprium, ut ex speciebus sensibilibus eliciat speciem insensatam: v. g. cùm ovis videt lupum venientem, ex specie sensibili lupi ejus æstimativa elicit speciem inimicitiæ, quæ est insensibilis, & quæ insensata appellatur, quia à sensibus externis non percipitur. Hæc ergo æstimativa bruti, ut instructa speciebus illis insensatis, quibus ratio convenientis & disconvenientis illi repræsentatur, naturalis ejus instinctus dicitur. Unde probabilitate caret illorum sententia, qui asserunt naturalem instinctum animalium consistere in speciebus infusis à Deo, eorum quæ sunt illi convenientia aut nociva, repræsentativis: hic C enim dicendi modus mures & formicas facit æquales Angelis, quibus ob naturæ perfectionem infunduntur à Deo species in primo instanti creationis, ut in Tractatu de Angelis ostensum est.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus agat propter finem?

§. I.

Quibusdam præmissis status difficultatis proponitur.

Suppono primò, Deum in ratione agentis considerari posse dupliciter: scilicet in ratione agentis ad intra, vel ad extra. In primo sensu consideramus actiones Dei purè immanentes, quarum aliæ dicuntur merè essentiales, illæ scilicet quæ sunt communes tribus personis, ut scientia, intellectio, & amor essentialis: aliæ verò vocantur notionales, quæ nimirùm sunt propriæ alicujus Personæ, & non communes tribus, ut generatio Verbi, & productio Spiritûs Sancti. In secundo verò sensu consideramus actiones quibus Deus operatur ad extra: quæ adhuc dupliciter considerari possunt, vel E quatenus se tenent ex parte Dei, vel prout se tenent ex parte termini & effectûs producti; & secundùm hanc terminationem passivam non sunt aliud quàm ipsimet effectus ad extra producti, ut pendent ab actione Dei: sicut cum proportione denominatio visi in pariete, nihil est aliud quàm ipsemet paries, ut connotans actum visionis. Quod ut magis declaretur:

74. Suppono secundò contra Durandū, Suarem, & alios modernos, Deum non agere ad extra per actionem formaliter transeuntem. Probatur breviter: quia, ut ostendimus in Tractatu de scientia Dei, potentia operativa in Deo non distinguitur ab intellectu & voluntate illius: Sed actio intellectûs & voluntatis est formaliter immanens, cùm sit actio vitalis: Ergo omnis operatio Dei est formaliter immanens; subindéque non formaliter, sed virtualiter tantùm transiens. Unde sicut Angeli operantur ad extra per actum imperij, virtualiter solùm transeuntem, ut docet S. Thomas opusc. 11. art. 3. ubi ait quod *Angeli movent cœlos, conceptione sui intellectûs efficaci*: ita & à fortiori Deus, quippe qui est naturæ magis simplicis, & cujus intellectus practicus, longè potentior est & efficacior intellectû Angelorum.

Addo quòd, si executio activa, seu actus secundus omnipotentiæ divinæ, esset actio formaliter transiens; & consequenter ab ipsa potentia realiter distincta, utpote in creatura producta existens; potentia Dei executiva non esset infinita, quia scilicet non identificaret sibi ea omnia quæ pertinent ad propriam lineam; non enim identificaret sibi actum secundum: sicut intellectus divinus non esset infinitus, si realiter distingueretur ab intellectione. Non esset etiam actus purus, eò quod esset in potentia, etiam physica, ad proprium actum, à quo realiter distingueretur.

Dices: Quando Deus operatur simul cum 75.
causa secunda, putà cum igne, producendo cum illo calorem, calefactio est concursus simultaneus causæ primæ & secundæ: Sed calefactio est actio formaliter transiens: Ergo Deus operatur ad extra per actionem formaliter transeuntem.

Respondeo calefactionem dici concursum Dei, quia mediante illâ producit ulteriorem effectum, scilicet calorem: quamvis comparata ad Deum, potiùs habeat rationem effectûs, quàm actionis; quia procedit à Deo mediante aliâ actione distinctâ, & cum ipsa omnipotentia divina identificata, putà cum imperio efficaci divini intellectûs practici, qui est potentia Dei ad extra operativa.

Suppono tertiò, quod sicut in causa formali 76.
D possumus separare rationem formalem à causalitate formali; imò de facto reperitur separata in Deo, respectu sui (dicimus enim immutabilitatem Dei esse rationem formalem æternitatis ipsius, non verò causam) & tunc ratio formalis idem est quod causa formalis, seclusâ imperfectione: ita similiter possumus præscindere rationem finis à causalitate finis, & concipere quòd aliqua actio sit propter finem diversis modis; scilicet propter finem, tanquam propter veram causam finalem; & propter finem, tanquam propter rationem solùm finalem, præscindendo ab imperfectionibus dependentiæ & distinctionis, quæ in omni verâ & propriâ causalitate reperiuntur.

Quæritur ergo in hoc articulo, an Deus in suis actionibus transeuntibus & immanentibus agat propter finem, tanquam propter veram causam finalem, vel solùm tanquam propter rationem finalem? vel ut alij dicunt, an actiones divinæ, tam immanentes, quàm transeuntes, habeant causam finalem realiter, aut solùm virtualiter influentem.

§. II.

Quatuor sequentibus conclusionibus difficultas proposita resolvitur.

77. DIco primò, Deum agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, in suis operationibus ad extra, quantùm ad terminationem passivam, & quatenus se tenent ex parte effectûs.

Probatur conclusio: Hujusmodi actiones, secundùm terminationem passivam, sunt ipsimet effectus producti, seu ipsæmet creaturæ: Sed effectus seu creaturæ sunt propter finem, tanquam propter veram causam finalem: Ergo & operationes ad extra, quantùm ad terminationem passivam quam important. Major patet ex prima suppositione. Minor etiam est evidens: nam creaturæ inter se subordinantur, una tendit ad aliam ut ad finem, & omnes tandem ordinantur ad divinam bonitatem. Sic Deus vult pluviam propter pascua, pascua propter pecora, pecora propter homines, & homines propter seipsum. Vel ut ait D. Thomas 1. p. quæst. 19. art. 5. ad 3. & primo contra Gentes cap. 86. Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui, operando diversa opera; & voluit eum habere intellectum, ut esset homo; & voluit eum esse hominem, ad complementum universi; & tandem voluit bonum & complementum universi, ut suam sapientiam, bonitatem, potentiam, aliasque perfectiones manifestaret. Unde Proverb. 16. dicitur: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.* Et ad Roman. 11. *Ex ipso, & per ipsum, & in ipso sunt omnia.* Quem locum exponens D. Thomas ait, quòd cùm Apostolus dicit, *ex ipso*, designat causam efficientem; cùm ait, *per ipsum*, causam exemplarem; & quando addit, *in ipso*, causam finalem creaturarum, quæ non est alia quàm divina bonitas.

Dico secundò, Deum non agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, in suis actionibus ad extra, quatenus se tenent ex parte ipsius Dei, & quantùm ad terminationem activam.

78. Probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 1. quæst. 2. art. 1. ad 4. ubi sic habet: *Actio divina est essentia eius: & ex hac parte non quæritur finis eius, sed ex illa parte quâ effectum creaturæ communicat.* Ergo sentit D. Thomas, quòd Deus non agit propter finem, ita quòd ly *propter* importet causalitatem in actionem, sed solùm in effectum per illam productum.

79. Probatur secundò: Implicat aliquid increatum, & omnino independens, habere aliquam veram causam: Sed actio ad extra, quatenus se tenet ex parte ipsius Dei, est aliquid increatum, independens, divinum, & ipsemet Deus; ut enim in secunda suppositione ostendimus, Deus non agit ad extra per operationem formaliter transeuntem, in creatura productà existentem, sed per actionem formaliter immanentem, & virtualiter tantùm transeuntem; atque adeò in Deo existentem, & cum ipsa Dei substantia realiter identificatam: Ergo, &c.

80. Dices, repugnare quidem enti increato quod habeat causam efficientem, non tamen quod habeat causam finalem: quia cùm causalitas finalis consistat in allicientia ad bonitatem finis, & in motione solùm metaphorica, nullam in-

A fert imperfectionem in ea actione quæ est propter causam finalem.

Sed contrà primò: Impossibile est quod aliquid habeat causam finalem, & non habeat efficientem: Ergo si est imperfectio quòd aliquid habeat causam efficientem, erit etiam imperfectio quòd habeat causam finalem. Antecedens probatur: quia de ratione causæ finalis est ut gratiâ ejus aliquid fiat: Ergo causa finalis necessariò connotat in effectu dependentiam à causa efficiente: nam gratiâ finis aliquid fieri idem est quod produci, ac proinde habere causam efficientem: unde in multorum sententia causalitas causæ efficientis & finalis, eadem est secundùm rem.

Secundò, Hoc quod est esse à causa finali, præcisè sumptum, includit imperfectionem dependentiæ: in hoc enim præcisè distinguitur causa à principio, quòd causa necessariò infert dependentiam, non verò principium: unde in Divinis conceditur unam personam esse ab alia tanquam à principio, non verò tanquam à causa: Ergo cùm causa finalis sit vera causa, non potest intelligi aliquid esse à causa finali sine dependentia.

Probatur tertiò conclusio: Si volitio Dei libera, secundùm illud quod importat in recto, & quantùm ad terminationem activam, causam finalem realiter causantem haberet, deberet causari finaliter à bonitate divina, vel à bonitate creata: Neutrum dici potest: Ergo, &c. Minor pro prima parte ratione factâ suadetur: Nam inter causam finalem & effectum realis distinctio requiritur; cùm causa finalis sit verè & propriè realis causa: Sed volitio Dei libera non distinguitur realiter à divina bonitate: Ergo nec causatur realiter ab illa in genere causæ finalis. Pro secunda verò parte sic ostenditur: Dependere ab aliquo creato ut à fine, maxima imperfectio est: Ergo talis dependentia relegari debet à divina volitione.

Addo quòd causa finalis & efficiens, sibi invicem correspondent: unde omnium quorum Deus est finis, est etiam causa efficiens, juxta illud Apocal. 1. *Ego sum Alpha & Omega principium & finis*: Sed actio Dei libera, quantùm ad terminationem activam quam importat in recto, non potest ab aliquo creato ut ab efficiente præcedere; cùm sub hac ratione & formalitate sit quid increatum & divinum, ipsaque Dei substantia, ut suprà dicebamus: Ergo sub hac ratione non potest finaliter à creatura causari.

Hinc colliges, non posse dici absolutè quòd Deus creaverit mundum, propter veram causam finalem: sensus enim esset quòd ipsa creatio, quatenus se tenet ex parte Dei, & quantùm ad terminationem activam (terminationem enim activam designat verbum illud *creavit*) fuit propter finem, tanquam propter veram causam finalem; quod repugnat, ut ostendimus. Dici tamen potest, quòd mundus est productus à Deo propter veram causam finalem: sensus enim est, quòd ipsa creatio, ut se tenet ex parte effectûs, & secundùm terminationem passivam (terminationem enim passivam designat passivum illud *creatus est*) fuerit propter veram causam finalem; quod constat esse verum ex præcedenti conclusione. Hæc diligentissimè observa.

Dico tertiò, Deum in omnibus actionibus liberis, etiam quatenus se tenent ex parte ipsius

Dei

Dei, agere propter finem, tanquam propter rationem finalem.

Probatur primò ex D. Thoma quæst. 23. de veric. art. 4. dicente quòd bonitas divina est *quasi finis operationis divinæ*. Ubi particula illa *quasi* videtur innuere quòd divina bonitas non est absolutè finis, ut dicit rationem causæ finalis, sed ut dicit rationem finis sine causalitate. Unde quando idem S. Doctor 1. cont. Gent. cap. 87. ait, quod *sua bonitas est Deo causa volendi*, loquitur de causa duntaxat virtuali, seu de ratione volendi, ut patet ex capite præcedenti, ubi sic discurrit: *Finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem: Deus autem vult bonitatem suam, tanquam finem: omnia autem alia vult tanquam ea quæ sunt ad finem: sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quæ sunt diversa ab ipso.*

Probatur secundò ratione. Ratio præcisa finis, seclusis imperfectionibus causæ, est quòd moveat & alliciat voluntatem: Atqui bonitas divina allicit & movet voluntatem ipsius Dei, in omnibus suis actibus liberis, & operationibus ad extra, juxta illud Dionysij de divinis nominib. cap. 4. *Divinus amor non dimittit eum esse sine germine*, Etistud Boëtij lib. 3. de consolatione.

Quem non externæ pepulerunt fingere causæ
Materiæ fluitantis opus, verùm insita summi
Forma boni, livore carens, &c.

Ergo bonitas divina habet rationem finis in omnibus actibus Dei liberis, & operationibus ad extra.

Confirmatur: Quamvis attributa divina non possint habere causam efficientem rigorosam, quia hæc dicit in effectu imperfectionem distinctionis & dependentiæ; possunt tamen habere causam efficientem virtualem, nempe naturam divinam, à qua virtualiter dimanant, & quæ dicitur ratio à priori attributorum: Ergo similiter, quamvis volitio Dei libera non possit habere causam finalem rigorosam; quia non potest intelligi aliquid esse à vera causa finali, sine dependentia; habet tamen in Deo quandam rationem volendi, quæ dicitur causa impropriè seu virtualis, & secundùm nostrum modum concipiendi; quæ non est alia quàm divina bonitas movens, & determinans Deum ad eliciendas has vel illas volitiones circa creaturas.

Ex his solutum manet argumentum contra præcedentem conclusionem, quod Curieli difficile visum est, & quod potest sub hac forma proponi. Deus in Scriptura absolutè dicitur operari propter finem, ut patet ex illo Proverb. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*: Sed non posset absolutè dici Deum operari propter finem, si solùm effectus à Deo producti ordinarentur in finem, non verò ejus operatio: Ergo non solùm effectus à Deo producti, sed etiam ejus volitiones liberæ, ejusque operationes ad extra, dirigantur & ordinantur in finem. Major patet. Minor probatur. Operari propter finem, non est producere tantùm aliquid quod habeat finem, sed est exercere operationem propter finem, seu voluntatem agentis moveri à fine ad operandum propter ipsum finem: Ergo ut Deus dicatur agere propter finem, non sufficit quòd effectus ab illo producti ordinentur in finem, sed insuper requiritur quod ejus operatio fiat propter finem, seu quod Deus à bonitate finis moveatur ad operandum ad extra.

Huic, inquam, argumento patet solutio ex jam dictis. Sicut enim cùm Deus dicitur operari ad extra, hoc intelligitur seclusis imperfectionibus causalitatis & dependentiæ actionis à principio: ita cùm dicitur operari propter finem, hoc debet intelligi, seclusis imperfectionibus, quæ in effectu causæ finalis reperiuntur, inter quas, ut diximus, est dependentia operationis à fine. Hâc autem imperfectione seclusâ potest dici quod divina bonitas est finis actionis divinæ, seu potiùs ratio finalis illius; sicut immutabilitas dicitur ratio à priori, & causa virtualis æternitatis: nam sicut si æternitas posset habere veram causam efficientem, nullam aliam haberet, quàm immutabilitatem; ita si operatio Dei ad extra posset habere veram causam finalem, nullam aliam haberet, quàm divinam bonitatem. Unde in forma ad argumentum respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Est exercere operationem propter finem, ita ut ly *propter* semper dicat veram & rigorosam causalitatem, nego Antecedens: ita ut dicat veram causalitatem, vel rationem à priori, seu causalitatem tantùm virtualem, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. Ut enim Deus absolutè dicatur agere propter finem, sufficit quod effectus ab illo producti, sint propter ejus bonitatem, tanquam propter veram causam finalem ipsorum; & ejus actiones ab eadem infinita bonitate, ut à ratione à priori, causâque virtuali procedant. 90.

Dico ultimò, Deum in actibus necessariis, essentialibus, aut notionalibus, non agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, vel etiam tanquam propter rationem à priori. 91.

Probatur: Ut aliquod agens dicatur agere propter finem, tanquam propter veram causam, aut tanquam propter rationem à priori, non debet esse ab intrinseco & ex propria natura ad talem actionem determinatum, sed ad illam ex cognitione & amore finis determinari; nam causalitas finis consistit in hoc, quòd determinet agens ad operandum: Sed Deus ab intrinseco & ex propria natura est determinatus ad actus essentiales & notionales; est enim naturaliter determinatus ad se cognoscendum & diligendum; & Pater ex perfectione & fœcunditate naturæ divinæ est determinatus ad generandum Filium, & idem est de Patre & Filio respectu Spiritûs Sancti: Ergo Deus in actibus necessariis, essentialibus, aut notionalibus, non potest dici agere propter finem, tanquam propter veram causam finalem, vel etiam tanquam propter rationem à priori.

Dices: Perfectissimus modus operandi naturæ intellectualis, consistit in hoc quòd est operari dirigendo operationes in suos terminos & fines, quod est operari propter finem; & in hoc excedit naturam ratione carentem, ut vidimus articulo præcedenti: Ergo non est denegandus Deo, quantùm ad actus essentiales, & quantùm ad processionem Divinarum Personarum. 92.

Respondeo quòd quamvis ille modus operandi importet perfectionem respectu naturæ intellectualis creatæ, non sequitur quod etiam importet perfectionem respectu increatæ, & quantùm ad actus necessarios, essentiales, aut notionales: major enim perfectio est, quod determi- 93.

terminatio ad illos actus proveniat ex intrinseca determinatione & perfectione divinæ naturæ, quàm quod ad eam sit necessarium præsupponi directionem aliquam in finem. Imo neque in natura creata ille modus operandi importat perfectionem, universaliter quoad omnes actiones, sed solùm quoad eas quibus tendit in finem: unde suprà diximus, quod actus consequentes possessionem finis, ut fruitio & delectatio de fine adepto, non sunt propter finem, sed corollarium & complementum illius.

Articulô 3. quærit D. Thomas, utrum actiones humanæ specificentur à fine? de quo dicemus infrà quæst. 18.

ARTICULUS V.

Utrum finis intermedius verè & propriè habeat rationem finis?

PArtem negativam tenet Vazquez hîc disp. 4. cap. 2. affirmativam verò cæteri Theologi, tam domestici, quàm extranei. Unde sit

§ I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur fines intermedios verè & propriè rationem finis habere.

94. Probatur primò ex Scriptura: Apostolus enim 1. ad Timoth. 1. ait: *Finis præcepti est charitas*: At constat quod charitas non est finis ultimus, sed intermedius, sive ad Deum comparetur, sive ad beatitudinem: Ergo ex Scriptura finis intermedius est verè & propriè finis.

95. Confirmatur: Salus hominum est finis incarnationis Verbi divini, ut patet ex illis verbis Symboli Nicæni: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis, & incarnatus est*: At salus nostra est finis intermedius; ordinatur enim ad Dei gloriam, & manifestationem perfectionum ipsius: Ergo finis intermedius verè & propriè rationem finis habet.

96. Probatur secundò ex D. Thoma infrà quæst. 12. art. 2, ubi expresè docet quòd intentio non solùm est circa finem ultimum, sed etiam circa finem intermedium: At intentio versatur circa finem formaliter sub ratione finis: Ergo ex D. Thoma, non solùm finis ultimus, sed etiam intermedius, verè & propriè habet rationem finis. Unde ibidem art. 1. ad 2. ait: *Duplex est finis, scilicet ultimus & propinquus.* Et 2. Physic. lect. 5. *Omnia* (inquit) *quæ sunt intermedia inter primum movens & ultimum finem, sunt quodammodo fines; sicut medicus ad sanitatem inducendam extenuat corpus, & sic sanitas est finis macies; maciem autem operatur per purgationem, purgationem autem per potionem. Unde omnia hæc sunt quodammodo finis: nam macies est finis purgationis, & purgatio potionis.* Ubi particula illa, *quodammodo*, non significat hujusmodi fines intermedios verè & propriè rationem finis non habere, sed solùm non ita perfectè competere illis rationem causæ finalis, sicut fini simpliciter ultimo.

97. Tertiò suaderi potest conclusio ratione quâ utitur idem S. Doctor hîc art. 6. quæ potest sic proponi. In causis efficientibus licèt detur una prima causa efficiens, ex cujus virtute & subordinatione aliæ causæ intermediæ & proximæ operantur, nihilominus causæ secundæ, & subordinatæ verè & propriè causant in genere causæ efficientis: Ergo licèt detur unus finis ultimus, ad ulteriorem non ordinatus, ex cujus motione omnia aguntur, hoc non obstante concedi debent fines intermedii, qui quamvis exmotione finis ultimi agant, tamen veri sint fines, & causent in genere causæ finalis. Consequentia probatur ex paritate rationis: non minùs enim causa efficiens debet esse aliquid primum, quàm causa finalis exigat esse aliquid ultimum; unde propterea definitur id à quo primò incipit motus, sicut causa finalis, id quod per se ultimo appetitur: Sed non minus repugnat illi quod est primum subordinatio ad aliquid prius, quàm repugnet illi quod est ultimum subordinatio ad aliquid ulterius: Ergo subordinatio æquè repugnare videtur causæ efficienti, ac finali. Si igitur causa dependens ab alia priori, eique subordinata, habeat veram rationem causæ efficientis; finis etiam veram rationem causæ finalis obtinebit, quamvis sit intermedius, & alteri subordinatus.

Confirmatur: Ita se habet finis in practicis, 98. sicut principium in speculativis: Sed in speculativis ratio formalis principii non salvatur tantùm in principiis primis & universalissimis, sed etiam in intermediis, ex quibus immediatè conclusiones deducuntur: Ergo similiter ratio formalis finis salvatur non solùm in fine ultimo simpliciter, sed etiam in finibus intermediis.

Explicatur hoc magis: Sicut enim principia 99. intermedia duplicem dicunt habitudinem, unam ad conclusiones quas continent, & quæ ex illis deducuntur, & sic habent rationem principii; alteram ad prima principia à quibus derivantur; & sub hoc respectu non habent rationem principii, sed principiati. Ita similiter fines intermedii duplicem respectum habent, unum ad finem ultimum, secundùm quod ut media conducunt ad illum; & sic non habent rationem finis, sed medii; alterum ad ea anteriora media quæ ordinantur ad ipsos, & respectu illorum habent veram rationem finis, inquantum talia media appeti possunt, & de facto aliquando appetuntur propter illos.

Respondet Vazquez, negando consequen- 100. tiam, & paritatem: quia, inquit, causæ secundæ efficientes, & principia intermedia, habent virtutem & veritatem intrinsecam, per quam possunt verè influere in effectus, vel in conclusiones; fines verò intermedii non gaudent bonitate intrinsecâ, quâ possint movere & terminare appetitum.

Sed contrà: In causis efficientibus secundis 101. quædam sunt instrumentales, & quædam principales; & principales quidem, per propriam virtutem agunt, instrumentales verò, virtute causæ principalis, & tamè verè agunt: Ergo ad rationem causæ efficientis, non semper requiritur quòd agat virtute propriâ: Ergo pariter ratio causæ finalis non semper exigit gaudere bonitate sibi propriâ, & ab alio ulteriori fine independente. Hæc consequentia videtur legitima: quia major requiritur rigor ad veram causalitatem efficientem, quàm ad finalem; cùm hæc sit metaphorica respectu illius: unde si ad veram causalitatem efficientem sufficit virtus parti-

participia, multo magis sufficiet ad causalitatem finalem bonitas participata.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò: Finis definitur ab Aristotele: *id cujus gratiâ cætera fiunt*: Sed hæc definitio convenit solùm fini ultimo, non verò finibus intermediis; cùm omnia non fiant gratiâ ipsorum: Ergo ratio finis soli fini ultimo verè & propriè competit.

Respondeo primò, particulam illam *cætera*, non poni ab Aristotele in definitione finis, nec haberi in textu Græco, sed additam fuisse ab Argyropolo interprete, ut observavit Ægidius à Præsentatione, lib. 1. de fine in communi qu. 3. art. unico §. 2. unde finis ut sic definitur *id cujus gratiâ aliquid fit*; finis verò ultimus simpliciter, *qui non est alterius gratiâ, sed cujus gratiâ cætera*: ille siquidem nulli alteri fini subordinatur, sed omnes alii ab eo dependent.

Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: nam esse id cujus gratiâ cætera fiunt, cuilibet fini convenit, juxta naturam illius: quia si finis ultimus simpliciter, cujusmodi est bonum increatum, omnia fiunt propter ipsum, & ipse non est gratiâ alterius: si sit finis ultimus in aliqua tantùm serie, cætera illius ordinis fiunt gratiâ ipsius; sicut omnia medicinalia gratiâ sanitatis: hæc autem sit finis intermedius, cætera quæ ipsum antecedunt fiunt gratiâ ipsius, & ipse non fit gratiâ eorum quæ antecedunt.

Objicies secundò: Aristoteles 2. Metaph. text. 8. & D. Thomas hic art. 4. ex eo probant non dari processum in infinitum in finibus, quia si daretur, non posset assignari ultimus finis unde inciperet operatio, & sic nunquam agens ageret propter finem: At si fines intermedii essent verè & propriè fines, hæc ratio non valeret; quia etsi non posset assignari finis ultimus, adhuc agens posset agere propter aliquem finem intermedium. Ergo fines intermedij non sunt verè & propriè fines.

Respondeo negando sequelam Minoris. Ad cujus probationem dicendum, quòd cùm de ratione finis intermedii, seu proximi, sit quòd fiat ex motione ulterioris seu ultimi finis, hinc est quòd ablato fine ultimo, non manet finis intermedius: nam vel finis qui est intermedius appetitur absque relatione ad alterum, & sic est finis ultimus; vel cum relatione, & sic necessariò supponit illum ultimum ex cujus motione procedit; unde ablato ultimo, nullus remanet finis. Eadem ratione convincitur in causis efficientibus non dari processum in infinitum, etiamsi detur causæ secundæ: quia cum omnes causæ secundæ agant ex motione primæ, si non assignatur prima, nulla causa secunda operatur, & sic ablatâ primâ aufertur operatio.

Objicies tertiò: De ratione finis est quòd appetatur propter se: Atqui finis intermedius non appetitur propter se, sed propter ulteriorem finem ad quem ordinatur: Ergo non est verè & propriè finis.

Confirmatur: Appeti propter se & appeti propter aliud, opponuntur, & se habent sicut absolutum, & respectivum: Ergo inter se pugnant, & eidem convenire nequeunt.

Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: non repugnat enim aliquid ratione sui appeti, & tamen appeti cum subordinatione ad alterum, à quo dependet illa ratio sui: sicut causa secunda agit ratione propriæ virtutis, licèt talis virtus sit dependens à causa superiori; & substantia existit per se, licèt in hoc ipso dependeat ab alio, à quo creatur & conservatur. Unde

Ad confirmationem dico, quòd appeti propter se, & appeti propter aliud, opponuntur, si conveniant rei quæ appetitur secundùm unam & eandem rationem, secùs verò & secundùm diversas rationes: finis autem intermedius habet quòd sit appetibilis propter se & propter aliud, secundùm diversas rationes & formalitates; nam ut dicit ordinem ad media præcedentia, est appetibilis propter se; ut verò respicit finem ulteriorem ad quem ordinatur, est appetibilis propter aliud: unde respectu prioris medij habet rationem finis, & respectu ulterioris finis induit rationem medij; ideoque finis intermedius dicitur. Sicut supra dicebamus, quòd causæ secundæ, & principia intermedia in scientiis, secundùm diversos respectus habent rationem causæ & causati, principii & conclusionis. Non repugnat etiam idem secundùm diversas rationes & formalitates simul esse absolutum, & respectivum; maximè si sermo sit de respectu transcendentali: quia nullares est, quantumvis absoluta, quæ ordinem saltem transcendentalem non dicat ad aliam.

Objicies quartò: Finis idem videtur significare quod ultimum: Ergo intermedia finis rationem habere nequeunt.

Respondeo distinguendo Antecedens: idem significat quod ultimum simpliciter & omnibus modis, nego Antecedens: idem quod ultimum, vel simpliciter, vel respectivè, concedo Antecedens, & nego consequentiam. Solutio est D. Thomæ infra qu. art. 2. ubi sibi objicit: *Intentio respicit finem secundùm quòd est terminus: Sed terminus habet rationem ultimi finis: Ergo intentio semper respicit ultimum finem.* Et respondet: *Ad secundum dicendum, quòd terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.*

Objicies ultimò: Si unum medium esset causa finalis respectu alterius medii anterioris, v. g. purgatio humorum respectu præparationis & sumptionis medicinæ, sequeretur quòd quando Deus ordinat unam creaturam ad aliam, & vult herbam v. g. propter pecora, & pecora propter hominem, ageret propter finem: Sed hoc est falsum, ut vidimus articulo præcedenti: Ergo & illud.

Respondeo distinguendo Majorem: Deus ageret propter finem, ex parte rei volitæ concedo Majorem: ex parte actûs volendi, nego Majorem. Hoc enim inter voluntatem divinam & nostram reperitur discrimen, quòd in nobis creaturæ & finis intermedij sunt rationes motivæ nostræ voluntatis ut operetur: atque adeò non solùm sunt fines inter se, sed etiam respectu nostræ voluntatis: sola autem bonitas divina, est ratio motiva voluntatis Dei: unde finis intermedius, cùm sit bonitas quædam inferior & creata, comparatur ad divinam voluntatem, solùm ut effectus, non verò ut ratio causaque volendi. Solutio est D. Thomæ 1. parte quæst. 19. art. 5. ubi ait: *Deus vult hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc*: id est Deus

ex parte objecti vult unam creaturam esse propter aliam, tanquam propter finem proximum, v. g. herbam propter pecora, pecora propter hominem; non tamen vult unam propter aliam, ita ut una creatura sit ratio motiva volitionis divinæ: omnia enim immediatè vult propter suam bonitatem, tanquam propter rationem motivam, & unicum finem suarum operationum. A

ARTICULUS VI.

Utrum idem homo pro eodem tempore possit habere duos vel plures fines ultimos totales & adæquatos? B

§. I.

Prænotanda.

113. NOTANDUM primò, seu potiùs supponendum tanquam certum, cum D. Thoma hîc art. 4. in finibus per se ordinatis non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessariò ad unum finem ultimum, propter quem cæteri appetantur. Ratio est, quia si darentur fines infiniti, nemo unquam inciperet quidquam agere propter finem. Quod sic probatur: ut enim aliquis incipiat agere propter finem, necesse est quòd aliquis finis incipiat movere: Sed si essent infiniti fines, nullus inciperet movere: Ergo nemo unquam inciperet agere propter finem. Major constat: qui enim agit propter finem, debet priùs moveri à fine: Ergo ut incipiat agere propter finem, necesse est quòd aliquis finis incipiat movere. Probatur Minor: Non possunt fines proximi movere, nisi primus moveat; quia in causis essentialiter subordinatis, secunda nunquam agit, nisi prima priùs saltem naturâ operetur, eò quòd secunda dependeat essentialiter & per se in ratione causæ à prima, nec possit unquam agere, nisi à prima moveatur: Atqui si in finibus esset processus in infinitum, primus nunquam moveret; siquidem nunquam reperiretur hic primus, cùm infinitum, nec primum, nec ultimum habeat: Ergo si essent infiniti fines, nullus unquam inciperet movere agens ad operandum. C

114. Confirmatur: Ita se habet finis in practicis, sicut principia in speculativis: Atqui in demonstrationibus non potest dari processus in infinitum in principiis, sed semper deveniendum est ad aliquod primum principium, cui essentialiter omnia alia subordinentur: Ergo & in agibilibus repugnat processus in infinitum in finibus, sed omnes fines intermedij in aliquem ultimum, cui essentialiter subordinentur, necessariò debent reduci. D

115. Confirmatur ampliùs: Cùm finis non moveat, neque alliciat nisi ad agendum, idem erit dari processum in infinitum in finibus, seu in causis finalibus, ac dari processum infinitum in agentibus, seu causis efficientibus: Sed hic processus infinitus repugnat, ut docent Aristoteles 8. Physic. tex. 34 & D. Thomas 1 p. qu. 2. art. 3. & 1. contr. Gentes cap. 13. & fusè ostendimus 1. p. tract. 1. disp. 1. art. 2. Ergo &c. E

116. Dices: Bonum ex sua natura est diffusivum, ut docet Dionysius cap. 4. de divin. nomin. cùm ergo id quod ex bono procedit sit etiam bonum, erit etiam diffusivum in aliud, & sic in infinitum: Ergo cùm bonum & finis idem sint, teste Aristotele 1. Ethic. cap. 7. & D. Thoma 2. metaph. lect. 4. in finibus potest dari processus in infinitum.

Respondeo primò cum S. Thoma 1. p. qu. 5. art. 4. ad 2. & lib. 3. cont. Gentes cap. 24. bonum dici sui diffusivum, quatenus est attractivum ad se, juxta illud Aristotelis in principio Ethicorum: *Bonum est quod omnia appetunt.* Unde non est necessarium, quòd bonum semper se ad extra diffundat; sed sufficit quod ad se omnia pertrahat & alliciat. 117.

Secundò dici potest cum eodem S. Doctore hîc art. 4. ad 1. quòd primum bonum in infinitum se diffunderet, *si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita: Sed quia primum bonum habet diffusionem secundùm intellectum, cujus est secundùm aliquam causam certam profluere in causata, aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam; & ideo diffusio bonorum non procedit in infinitum, sed sicut dicitur Sapient. 11. Deus omnia disposuit in numero, pondere, & mensura.* Supposito ergo in finibus non posse dari processum in infinitum, sed deveniendum esse necessariò ad aliquem finem ultimum: videndum restat, an talis finis ultimus necessariò sit unus, vel an possit esse multiplex? Pro cujus resolutione, 118.

Notandum secundò, me dixisse in titulo *utrum idem homo*, quia nullum dubium esse potest, quin diversi homines possint habere diversos fines ultimos: nam fidelis in gratia existens habet pro ultimo fine Deum; peccator verò habet pro ultimo fine bonum commutabile, hoc est, ipsum, seu proprium bonum; & paganus habet pro fine ultimo suum idolum. Addidi, *pro eodem tempore*: diversis temporibus, seu successivè, certum etiam est quòd idem homo potest habere diversos fines ultimos; v. g. justus habet pro fine ultimo Deum, si mortaliter peccet, desinit respicere Deum, & constituit suum ultimum finem in creatura ut in tractatu de peccatis ostendemus. Denique subjeci in titulo, *plures ultimos fines totales & adæquatos*: quia certum est posse ejusdem hominis voluntatem ferri simul in plures ultimos fines partiales & inadæquatos: ut patet, si constitueret ultimum finem in aggregatione multarum rerum: instar eorum quos refert D. Augustinus 29. de civit. cap. 1. qui ultimum finem hominis ponebant in quatuor, scilicet in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, & in virtute. 119.

Notandum tertiò; nos non loqui hic de fine ultimo formali, seu abstracto, qui est bonum ut sic, & beatitudo in communi, non constitutiva in aliqua re determinata. Cùm enim talis finis & fœlicitas concipiatur abstractè, evidens est eam non posse concipi, nisi per modum unius, quia abstractum, ut abstractum, unum est, nec potest multiplicari; & sic qui appetit esse beatus absolutè & præcisè, non potest in ipsa beatitudine varietatem & multitudinem excogitare, donec descendat ad rem, quâ beatificandus est. Agimus ergo hîc de ultimo fine materialiter, in particulari, & in concreto. 120.

Notandum ultimò, propositam quæstionem 121.
posse agitari, non solùm de volitione efficaci ultimi finis adæquati, sed etiam de inefficaci: potest enim quæri, an idem homo pro eodem tempore possit habere duos ultimos fines simplici-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

ter unum efficaciter, alium verò vel alios inefficaciter? Porrò tunc judicamus finem ultimum esse efficaciter volitum, quando homo convertit se & omnia sua in ipsum, seque avertit à quocunque alio ultimo fine, si in alium erat conversus: ut contingit cùm homo justus peccat mortaliter; vel è contra cum existens in peccato mortali, convertitur in Deum per charitatem. Tunc verò judicamus finem ultimum esse volitum inefficaciter, quando licèt ex se capax sit ad se convertendi hominem, & omnia quæ ipsius sunt, eumque ab omni alio fine avertendi, id tamen non præstat; vel defectu plenæ libertatis, seu perfectæ deliberationis ipsius hominis, ut contingit in eo qui peccat venialiter ex indeliberatione; vel ob parvitatem materiæ, ut in justo venialiter peccante ex deliberatione.

§. II.

Statuitur prima conclusio.

Dico primò: Impossibile est quòd idem homo, pro eodem tempore, efficaciter appetat duos ultimos fines totales & adæquatos.

Probatur primò ratione quam habet S. Thomas hic art. 5. in argumento *sed contra*. Ultimus finis adæquatus & totalis, habet totaliter dominari voluntati: Sed implicat duos esse fines qui totaliter voluntati dominentur, & quibus totaliter voluntas subjiciatur & serviat: Ergo impossibile est, quòd idem homo, pro eodem tempore, efficaciter appetat duos ultimos fines totales & adæquatos. Probatur Minor ex illo Matt. 6. *Nemo potest duobus dominis servire*, qui scilicet inter se non subordinentur.

Confirmatur: Ultimus finis est quem homo diligit super omnia, & omnibus aliis præfert: Sed non potest nisi unicus finis super omnia diligi, & omnibus aliis præferri; si enim essent duo, neuter plus alterò amaretur, alterique præferretur: Ergo non possunt dari plures ultimi fines.

Probatur secundò conclusio aliâ ratione, quâ habet idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli. De ratione ultimi finis simpliciter est esse bonum perfectum, seu consummatum & satiativum totius appetitûs hominis: At hoc non potest convenire duobus finibus, sed uni dumtaxat: Ergo unus tantùm potest dari ultimus finis simpliciter. Major patet: finis enim ultimus totalis & adæquatus est ille, quem homo appetit ut complementum suorum desideriorum, atque adeò ut bonum sibi sufficiens, perfectum, & plene satiativum, extra quod nihil habeat appetendum. Minor verò facilè suadetur: Nam si essent duo ultimi fines, neuter esset bonum perfectum: quia uni deficeret quod alter haberet: neuter etiam totum hominis appetitum satiaret, extra quemlibet enim illud quidpiam appeteret: Ergo &c.

Confirmatur: Sicut appetitus incipit ab ultimo fine, ita & in eo desinit, ac per illum terminatur: Atqui repugnat appetitum hominis duplici termino adæquato terminari: Ergo & duplicem finem ultimum totalem & adæquatum habere. Major patet: finis enim ita appellatur, eò quòd finiat & terminet appetitum. Minor verò probatur: nam sicut si linea duplici termino adæquato terminaretur, uterque esset & non esset adæquatus, ut demonstrari solet in physicis: ita pariter, si appetitus hominis duplici gauderet fine ultimo totali, uterque esset & non esset adæquatus; quia extra se relinqueret aliquid appetendum, quod non clauderetur in illo tanquam pars, nec ad ipsum ordinaretur tanquam medium; sicut illud punctum non esset terminus adæquatus lineæ extra quod aliquid illius lineæ reperiretur.

Tertia ratio D. Thomæ sic potest proponi: 126.
Eodem proportionali modo se habet voluntas in ordine ad ultimum finem, quò intellectus in ordine ad prima principia; nam ut communiter dici solet, finis se habet in appetibilibus, sicut principia in speculativis: Sed omnia quæ intellectus intelligit, ad unum primum principium reducuntur: Ergo & omnia quæ voluntas appetit, ad unum finem ultimum debent referri.

Dices, In intellectu dari plura prima principia, in quæ resolvuntur ea quæ cognoscit, & demonstrat de rebus in particulari. Ergo pariter 127.
possunt dari plures ultimi fines, in quos ea quæ voluntas appetit, referantur.

Sed contrà: Licèt intellectus resolvat conclusiones in plura prima principia, omnia tamen reducuntur ad unum simpliciter prius, quod in intellectu speculativo istud est: *Quodlibet est vel non est*; & in intellectu practico: *Bonum est sequendum, malum autem fugiendum*: Ergo similiter, licèt voluntas possit habere plures fines intermedios, & ultimos secundùm quid, omnes tamen debent reduci & referri ad unum finem ultimum simpliciter.

Dices rursus: Omnes volitiones & electiones bonorum particularium, reduci ad volitionem boni ut sic, & beatitudinis in communi, non verò ad intentionem uniusultimi finis in particulari. 128.

Sed contrà. Nam, ut ostendemus articulo sequenti, homo in omni operatione humana agit propter aliquem finem ultimum materialem & in particulari, & non solùm propter finem ultimum formalem, seu beatitudinem in communi: quia cùm intentio sit appetitus efficax finis, non potest ferri in illum ut omnino abstractum à subjecto, sed solùm ut applicatum alicui rei vel subjecto, in quo re vera existit, vel saltem secundùm falsam & erroneam hominis existimationem creditur posse existere.

His tribus rationibus D. Thomæ adjungo aliam non minoris ponderis & efficaciæ, quæ sumitur ex natura ultimi finis simpliciter & quæ potest sic deduci. De ratione ultimi finis simpliciter est quòd omnia ordinentur ad ipsum, & quòd ipse ad nihil aliud ordinetur: Sed implicat contradictionem, quòd aliqua duo ita se habeant, ut omnia ordinentur ad quodlibet illorum, ipsumque ad nihil aliud ordinetur: Ergo implicat dari duos ultimos fines simpliciter. Major patet, Minor probatur. Nam vel unus ex illis duobus ultimis finibus ordinaretur ad alium, v. g. finis A ad finem B, vel non? Si primum dicatur, finis A non habebit rationem finis ultimi simpliciter; cùm de ratione illius, ut nomen ipsum indicat, sit non ordinari ad alium finem ulteriorem. Si secundum asseratur, finis B non habebit rationem ultimi finis simpliciter; cùm de ratione ultimi finis simpliciter, sit quòd omnia ad illum ordinentur, & quòd nihil omnino excludatur ab ordinatione in illum; aliàs si aliquid à tali ordinatione excluderetur, non esset finis simpliciter, sed secundùm quid. 129.

Hæc ratio non solùm probat voluntatem non 130.
posse

posse habere plures ultimos fines totales actualiter, sed nec etiam habitualiter, aut unum actualiter, & alium habitualiter, vel è contra: cùm de ratione ultimi finis sit quòd omnia ordinentur ad ipsum, & ipse ad nihil aliud actualiter vel habitualiter referatur. Probat etiam, quòd nec etiam disjunctivè possit homo appetere plures ultimos fines simpliciter, ita ut velit consequi non quidem utrumque simul, sed unum vel alterum: nam cùm aliquis sub disjunctione vult aliqua duo bona, ita ut unò sit contentus, neutrum illorum ordinat ad alterum; de ratione autem ultimi finis simpliciter est quòd omnia ordinentur ad ipsum. Item eadem ratio demonstrat, non posse eundem hominem habere simul duos ultimos fines, quorum unus sit positivus, & alter negativus: implicat enim contradictionem, ut ab eodem homine simul omnia amentur propter aliquem finem, ad ipsumque referantur, & aliquid non ametur propter talem finem, nec ad illum referatur: hoc autem sequeretur, si idem homo haberet simul unum finem ultimum positivè, & alterum negativè; nam finis ultimus positivè est, propter quem omnia amantur, & ad quem omnia referuntur; finis verò ultimus negativè, ille est qui non amatur propter alium, nec ad alium refertur.

131. Denique eôdem argumentô probari potest, quòd non solùm homo non potest reipsa & de facto habere plures ultimos fines simpliciter, sed quòd nec etiam possit illos sibi præstituere seu confingere: repugnat enim hominem apprehendere duo bona quæ ita se habeant, ut omnia ad ipsa referantur, & ipsa ad nihil aliud ordinentur, & quæ ita perfecta sint, ut quodlibet illorum independenter ab alio plenè & perfectè possit hominis appetitum satiare. Unde Gentiles qui plures Deos confingebant, rationem primæ causæ & ultimi finis inter eos dividebant, & unum pro uno bono largiendo, alium pro alio colebant: v. g. Martem pro re militari. Apollinem pro scientia, Venerem pro generatione, Cererem pro terræ fœcunditate, &c. unumque ex illis Diis pro arbitratu suo alteri subjiciebant & subordinabant. Hinc Tertullianus cap. 5. Apolog. Romanorum superstitionem in eligendis Diis deridens, bellissimè ait: *Apud vos* (Romanos alloquitur) *de humano arbitratu Divinitas pensitatur: nisi homini Deus placuerit, Deus non erit; homo jam Deo propitius esse debebit.* Notat etiam D. Augustinus, eosdem Romanos omnium Gentium Deos coluisse, præter Deum Judæorum cui nullam aram erexerunt; quia sciebant ipsum non posse alterius Dei consortium pati, sed velle se unum & solum coli: quod argumentum evidens est, finem ultimum simpliciter non posse esse, nec apprehendi nisi unum; licèt fingi possint plures falsi Dij, & plura bona commutabilia, in quibus homo partialiter constituat rationem ultimi finis.

§. IV.

Statuitur secunda conclusio.

DIco secundò: Potest idem homo, pro eodem tempore, habere duos ultimos fines simpliciter, unum efficaciter, alium verò inefficaciter.

132. Probatur primò: Licèt volitio & nolitio ejusdem objecti in eodem homine simul repugnent absolutè & simpliciter, non tamen si una sit efficax, & alia inefficax; ut patet in eo qui tempestate urgente, simpliciter vult merces in mare projicere, & secum ilum quid non vult: Ergo licet volitio efficax duplicis finis simpliciter ultimi, ex se repugnet in eodem homine; volitio tamen inefficax unius finis ultimi, non excludit volitionem efficacem alterius finis ultimi.

133. Confirmatur: Non est inconveniens quòd duæ formæ physicæ contrariæ reperiantur de facto in eodem subjecto, si una est simpliciter, seu in in gradibus intensis, & alia secundùm quid & in gradibus remissis, ut patet in calore & frigiditate: Ergo pariter non est inconveniens, quòd duo ultimi fines, qui inter se contrarij sunt, reperiantur in eodem homine, si unus est efficaciter, alius verò inefficaciter volitus. Patet consequentia: nam finis inefficaciter volitus se habet sicut id quod est secundùm quid, seu in gradibus infimis.

134. Probatur secundò conclusio: Homo existens in peccato mortali, subindeque conversus ad bonum commutabile, tanquam in ultimum finem, potest operari aliquod opus moraliter bonum: v. g. dare eleemosynam ex motivo misericordiæ: Atqui in illa actione non habet pro fine ultimo bonum commutabile, sed Deum, inefficaciter tamen volitum: Ergo potest homo habere duplicem finem ultimum, unum efficaciter, & alium inefficaciter volitum. Major est certa, & ex professo probari solet in tractatu de gratia. Minor verò suadetur: Tum quia si peccator haberet in illo actu bonum commutabile pro ultimo fine, in eo peccaret mortaliter, & averteretur à Deo; quod admitti non potest, ut ibidem ostendemus: Tum etiam, quia cùm eleemosyna ritè facta, & quodlibet bonum morale derivetur à Deo ut naturæ ac boni honesti authore, ex natura sua tendit, & facit tendere hominem in Deum, ut in finem ultimum naturalem; inefficaciter tamen, cùm sit ab homine existente in peccato mortali.

135. Confirmatur: Valde probabile est quòd justus, venialiter peccans, ex defectu plenæ deliberationis, habeat pro fine ultimo, inefficaciter tamen volito, creaturam; aliunde verò cùm sit in gratia & charitate (quæ per peccatum veniale non amittitur) habet pro ultimo fine efficaciter volito ipsum Deum: Ergo tunc habet duos ultimos fines, unum inefficaciter, alium efficaciter volitum. Consequentia patet, Antecedens verò quoad primam partem, de qua solùm dubitari potest, sic ostenditur. Actus qui est peccatum veniale solùm ex indeliberatione, habet idem objectum, & eundem finem, quem habet actus deliberatus circa idem objectum, & eundem finem, & solùm est differentia in hoc quòd unus est plenè deliberatus, non verò alter: Sed si esset plenè deliberatus, haberet pro ultimo fine creaturam absolutè volitam, quia esset peccatum mortale: Ergo cùm non sit plenè deliberatus, eundem finem ultimum respicit & solùm est differentia penes plenam vel non plenam deliberationem, juxta quas est veniale vel mortale.

§. V.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

136. OBIICIES primò contra primam conclusionem. Homo mortaliter peccans con-

constituit ultimum finem in creatura, quam inordinatè diligit, ut communiter docent Theologi contra Adrianum: Sed homo potest diversa peccata, etiam disparatè se habentia, committere, sicut fornicationem, furtum, superbiam &c. subindeque diversas creaturas inordinatè diligere: Ergo potest simul habere plures ultimos fines simpliciter.

Hoc argumentum tangit gravem illam difficultatem, quæ in tractatu de peccatis agitari solet, quinam nempe sit finis ultimus peccantis mortaliter, seu quænam sit illa creatura, in qua peccans mortaliter finem ultimum constituit? Omissis varijs sententijs duas solùm hic referam cæteris probabiliores, & in schola D. Thomæ magis communes. Prima docet finem ultimum peccantis mortaliter esse ipsummet peccantem, qui omnia alia ad se ordinat, etiam legem Dei & ejus voluntatem, ut suum expleat appetitum; illam verò creaturam, propter quam peccat mortaliter, esse duntaxat finem proximum, in quem tendit, & à quo ejus actus specificatur. Favet huic sententiæ D. Augustinus lib. 14. de civ. cap. 28. ubi asserit, quòd sicut amor Dei usque ad contemptum sui ædificat civitatem Dei, sic amor sui usque ad contemptum Dei ædificat civitatem Babylonis, seu peccati: Sentit ergo, quòd sicut amor Dei facit, ut homo se & omnia sua ordinet in Deum ut finem ultimum, ita inordinatus amor sui, qui (teste D. Thoma infra qu. 77. art. 4.) est causa omnis peccati, facit ut peccator omnia alia, etiam Deum in seipsum ut in ultimum finem referat. Undè idem Augustinus lib. 21. cap. 25. & lib. 3. de libero arbitrio ait, quòd peccator *vult sibi esse bonum suum, & Deus suus.* Et D. Thomas in 2. dist. 42. quæst. 2. art. 1. *Finis* (inquit) *ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quærit: & ideò si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum, quæ propter seipsum peccans quærit, erunt plures.*

Contra hunc tamen dicendi modum militat difficile hoc argumentum. Peccator ipse respectu actûs peccati mortalis est finis *cui*: Ergo non est finis *cujus gratiâ.* Antecedens est certum: cùm enim quis inordinatè appetit honores, divitias, delectationes, certum est quòd hæc sibi appetit: Ergo est finis *cui.* Consequentia verò probatur: nam finis *cujus gratiâ* distinctus est à fine *cui*; cùm ille sit res ipsa, quæ appetitur, iste verò subjectum cui appetitur: Ergo si ipse peccans sit finis *cui* respectu actûs peccati mortalis, non potest esse finis *cujus gratiâ.*

Confirmatur: Finis *qui*, seu *cujus gratiâ* est id, quod consequi volumus per operationem: At qui peccator dum peccat, non vult consequi seipsum, sed aliquid extra se: Ergo non est finis *qui*, seu *cujus gratiâ* actûs peccaminosi.

Verum hoc argumentum non eas habet vires, quas ejus Authores existimant, responderi enim potest, finem *cui*, & finem *cujus gratiâ*, formaliter distingui; non autem esse opus, ut semper realiter distinguantur: nam in hoc actu dilectionis: volo Deo Divinitatem, æternitatem, omnipotentiam, & omnes ejus perfectiones: Deus est finis *cui* Divinitas verò & attributa finis *qui*, seu *cujus gratiâ*, & tamen Deus non distinguitur realiter à natura divina, & ejus attributis: Cùm ergo peccator dupliciter considerari possit, materialiter scilicet, & secundùm se, & formaliter in ratione termini actûs peccaminosi, seu ut fruens & affectus divitijs, honore, delectatione, & aliis bonis temporalibus, quæ inordinatè appetit; primò modò potest habere rationem finis *cui* respectu actûs peccaminosi, & sub alia consideratione induere rationem finis *qui*, seu *cujus gratiâ*, vel propter quem, in ordine ad eundem actum: appetit enim tanquam ultimum finem seu divitem, honoratum, &c. seque non refert ad honores, divitias, &c. sed has potiùs ad seipsum perficiendum, tanquam medium ad finem ordinat. Ex quo patet responsio ad confirmationem: Minor enim distinguenda est. Peccator non vult consequi seipsum absolutè, & secundùm se, concedo: ut affectum & ornatum bonis illis temporalibus, quæ inordinatè appetit, nego.

Dices: Ex hac solutione sequitur, finem ultimum spei esse ipsum sperantem: nam eodem modo possumus dicere, quòd sperans potest consequi semetipsum ut affectum visione beatificâ. 141.

Sed negatur sequela: licèt enim homo sit finis *cui* spei Theologicæ, tamen nullo modo potest esse finis *qui*, seu *cujus gratiâ* ob duplicem rationem. Prima est, quia spes ex propria ratione est motus rectus in Deum, ut est beatitudo nostra: & ideo non potest reflecti supra ipsum sperantem; sicut contingit in peccato, quod est motus obliquus. Secunda ratio est, quia spes est virtus Theologica, de cujus ratione est, quòd directè respiciat Deum: peccatum verò est affectus propriæ dilectionis, de cujus ratione est tendere in ipsum dilectum.

Secunda sententia asserit, peccantem mortaliter habere pro fine ultimo bonum proprium, & privatum, seu bonum satiativum voluntatis suæ, quatenùs appetibile juxta proprium arbitrium, & sine subordinatione ad regulas rationis, & legis divinæ: juxta quem modum dicendi ipsemet peccator non solùm est finis *cui*, sed etiam pertinet ad finem *cujus gratiâ*, non quidem formaliter, & in recto, ut docet prior sententia, sed connotativè, & in obliquo, quatenùs scilicet est id, penes quod mensuratur bonum, quod ab ipso inordinatè appetitur: nam cum bonum illud appetatur ut commodum & conveniens, quod est bonum respectivum, & dicens ordinem ad aliquod subjectum, oportet quòd id, respectu cujus dicitur conveniens, nimirum ipsa persona peccatoris, extrinsecè, & in obliquo in eo importetur. 142.

Hanc existimo esse mentem Cajetani in hoc art. §. ultimo, ubi hæc scribit: *Peccator nec in gula, nec in injustitia apparenti bono seorsum constituit ultimum finem (cujus signum est, quia neutrum sibi sufficit) sed omnia commutabilia bona, ad quæ peccator convertitur, referantur ad unum communem finem, qui est simpliciter ultimus sibi, scilicet ipsummet: quoniam omnia appetit ut conferentia ad bonum proprium; ita quòd hujusmodi bona non appetuntur ut fines ultimi simpliciter, sed ut fines ultimi partiales, ut scilicet partes boni propri, quod est simpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali.* 143.

Ex his patet resolutio difficultatis propositæ, quomodo scilicet ille, qui plura peccata mortalia disparatè se habentia committit, & varia bona creata inordinatè diligit, non habeat plures fines ultimos totales, & adæquatos, sed unum tantùm. Nam sicut pater respicit ut termi- 144.

num formalem & totalem suæ relationis filium A à se genitum; hunc verò esse duplicem, vel triplicem, materialiter se habet; & si fuerit triplex filius ab illo genitus, quilibet illorum est terminus partialis: ita qui peccat mortaliter, respicit ut finem ultimum totalem, vel seipsum ut bonis temporalibus ornatum & affectum, vel bonum proprium & privatum: quòd verò bona temporalia, quæ appetit, sint plura, vel duntaxat unum, materialiter se habet; & si fuerint plura, quodlibet illorum est tantùm finis partialis illius, vel finis proximus, in quem tendit, & à quo ejus actus specificatur. De quo fusè in tractatu de peccatis. *Disp. 9. art. 2.*

§. VI.

B

Aliud argumentum dissolvitur.

145. COntra primam conclusionem militat aliud difficile argumentum, quod potest sub hac forma proponi. Justus peccans venialiter habet simul duos ultimos fines simpliciter: Ergo potest homo sibi constituere simul plures ultimos fines simpliciter. Consequentia patet, Antecedens probatur. Justus venialiter peccans habet Deum pro ultimo fine simpliciter, cùm sit in statu gratiæ & charitatis: Sed habet simul pro fine ultimo creaturam, quæ est objectum sui peccati venialis: Ergo habet simul duos ultimos fines simpliciter. Minor probatur: Cùm enim peccatum veniale sit intrinsecè malum, & displiceat Deo, non potest in illum ut in ultimum finem referri: Ergo ordinatur ad creaturam tanquam in ultimum finem simpliciter. C

146. Mirum est, quantùm hæc difficultas Theologorum ingenia exercuerit, & in quot dicendi modos eos abire coëgerit. Sed relictis variis illis sententijs, quas in tractatu de peccatis referemus ac refellemus, breviter respondeo, justum venialiter peccantem se convertere quidem ad creaturam, quam inordinate diligit, tanquam in finem ultimum, non tamen efficaciter & simpliciter, sicut illum, qui peccat mortaliter, sed tantum inefficaciter, & secundùm quid: eo quod peccatum veniale non sic convertit in bonum commutabile, quòd avertat à Deo, & habitualem conversionem ad illum destruat, sicut revera destruitur per peccatum mortale. Non est autem inconveniens, unum & eundem hominem habere simul duos ultimos fines, ita tamen ut unus sit simpliciter & efficaciter volitus, alter vero inefficaciter tantùm & secundùm quid, ut in secunda conclusione ostendimus, & patet exemplo infidelis, vel peccatoris dantis eleemosynam ex motivo misericordiæ, quod ibidem adduximus. Sicut ergo qui per peccatum mortale habitualiter est conversus ad seipsum, seu ad quodlibet bonum commutabile tanquam ad ultimum finem, non obstante hâc conversione & statu potest operari aliquod opus bonum moraliter, quod actualiter vel virtualiter referatur ad Deum tanquam ad ultimum finem, imperfectè tamen & inefficaciter, quia per tale opus non avertitur ab alio fine, ad quem est conversus habitualiter: ita similiter qui per gratiam & charitatem habitualiter est conversus in Deum tanquam in ultimum finem simpliciter, non obstante hâc conversione & fine potest operari aliquod opus malum moraliter, scilicet peccatum veniale, quod actualiter vel virtualiter ad bonũ commutabile tanquam ad ultimum finem referatur, imperfectè tamen & inefficaciter, eò quòd per illud non avertatur à Deo, nec deserat ejus amicitiam, imò maneat absolutè amicus Dei, & cum proposito adimplendi voluntatem illius.

Dices: Impossibile est quòd homo simul apprehendat duos ultimos fines simpliciter, ut suprà diximus: Ergo est impossibile quòd appetat illos; etiamsi unum appetat inefficaciter. Consequentia videtur bona, eò quòd nihil possit esse volitum, etiâm inefficaciter, quin sit præcognitum. 147.

Respondetur tamen distinguendo Antecedens: impossibile est, quod homo simul apprehendat duos ultimos fines, si hoc intelligatur de apprehensione practica tantùm, verum est; non enim potest homo judicare hîc & nunc in una re esse suam beatitudinem, & ad illam omnia alia ordinari debere, & ex alia parte hîc & nunc esse aliam rem appetibilem non comprehensam in illa, & non ordinatam ad ipsam: Si autem intelligatur Antecedens de diverso genere cognitionis, unò scilicet speculativò, & alio practicò, falsum est: nam peccans mortaliter judicat speculativè solùm Deum esse ultimum finem; practicè verò bonum commutabile, quod inordinatè diligit, ut finem ultimum apprehendit; subindeque simul apprehendit duos ultimos fines. Cùm ergo ad volitionem inefficacem sufficiat cognitio speculativa, & ad efficacem requiratur practica; hinc fit quòd homo possit simul habere duos ultimos fines, quorum unus sit efficaciter volitus, alius verò inefficaciter: non tamen habere potest duos ultimos fines efficaciter volitos, etiam disjunctivè; quia illi requirunt diversa judicia practica omnino incompossibilia. Alias hujus difficultatis solutiones trademus in tractatu de peccatis, disp. 9. art. 4. ubi exponemus, quem finem ultimum actu intendat ille, qui venialiter peccat. 148.

ARTICULUS VII.

D

Vtrum quæcunque vult homo, velit propter ultimum finem?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas proponitur.

NOtandum primò, & ut ait Cajetanus, præ oculis semper habendum, quòd finis ultimus est duplex, unus formalis, scilicet beatitudo in communi, alius materialis, nimirum res illa, in qua collocat homo suam beatitudinem, sive sit Deus, sive bonum proprium, in quo, ut suprà vidimus, peccator ultimum finem constituit. 149.

E

Notandum secundò, hominem posse agere propter ultimum finem quatuor modis, actualiter, habitualiter, virtualiter, & interpretative. Actualiter, cùm actu expresso voluntatis tendit in finem ultimum; & tunc etiam dicitur agere propter ultimum finem formaliter. Habitualiter, quando habitualis dispositio reperitur in homine ad finem ultimum: homo enim ratione hujusce dispositionis ipsi dominantis dicitur omnia habitualiter referre in ultimum finem. Virtualiter, quando actualis volitio præcedens manet in virtute, & ratione ejus vir- 150.

virtutis relictæ homo operatur, etiamsi tunc nihil cogitet de tali fine: sicut si quis determinat ire Jerosolymam ad sanctum sepulchrum, & in virtute huius conditionis conducit equum, pergit ad portum, navem ingreditur, & iter longissimo tempore facit, omnia hæc sunt propter illum finem virtualiter, etiamsi non cogitet amplius de illo fine, eò quòd virtus ejus maneat in illis medijs. Tandem dicitur agere propter finem interpretativè, quando operatur circa aliquod objectum, quod ex naturasua ordinatur ad finem, quem tamen pro tunc neque actu cognoscit, neque actu intendit: v. g. qui dat eleemosynam propter honestatem misericordiæ, nihil de Deo vel beatitudine cogitans, censetur operari interpretativè propter Deum, & propter beatitudinem; quia ipsum bonum honestum, quod expresse intenditur, ex natura sua refertur in Deum, & est medium, quo tendimus in beatitudinem. Hic modus operandi propter finem dicitur à quibusdam virtualis ex parte objecti, sive operis; alter verò appellatur virtualis ex parte agentis, sive operantis.

11. Notandum tertiò, sive potiùs supponendum, quòd homo non omnia vult actualiter propter ultimum finem formalem, seu beatitudinem in communi: experientiâ siquidem constat, quòd intellectu non cogitante formaliter de illa, sæpe voluntas operatur. Admittunt enim omnes, hominem habitualiter aliquo modo operari propter ultimum finem formalem, ratione propensionis & inclinationis naturalis, quam res omnes habent ad suam beatitudinem: Solùm ergo restat controversia inter Theologos, an tendat semper in finem ultimum virtualiter, vel interpretativè solùm; vel ut alij dicunt, an velit omnia propter ultimum finem virtualiter ex parte operantis, vel solùm virtualiter ex parte operis?

§. II.

Resolvitur difficultas proposita.

12. DIco primò. Quotiescunque voluntas liberè & humano modo operatur, tendit ad finem ultimum formalem, saltem interpretativè. In hac conclusione conveniunt omnes ferè Theologi, exceptis illis, qui censent voluntatem posse ferri in malum sub ratione mali, quos adducemus infra quæst. 8. & art. 1.

13. Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 6. Voluntas non potest velle nisi bonum, ut loco citato ostendimus: Vel ergo appetit bonum perfectum & consummatum, vel imperfectum & inchoatum: Si primum, revera intendit finem ultimum formalem: bonum enim perfectum & satiativum appetitûs est ipse finis. Si secundum: ergo saltem interpretativè tendit ad finem ultimum: quia quando intenditur pars, vel inchoatio alicujus boni, interpretativè appetitur totum, vel consummatio ejus. Exempli gratiâ, qui fundamenta domûs jacit, censetur velle domum construere, quia fundamentum est inchoatio domûs, & ipsa domus inchoata: & in naturalibus generans, seu natura producens formam embrionis, interpretativè censetur velle formam animalis, seu perfecti viventis, cujus embrio est veluti quædam inchoatio: Atqui bonum imperfectum est pars, vel inchoatio ultimi finis, scilicet boni perfecti & consummati; incipit enim perficere ipsum hominem, & ejus appetitum aliqualiter satiare: Ergo quotiescunque voluntas liberè & humano modo operatur, tendit ad finem ultimum formalem, saltem interpretativè.

154. Confirmatur: Tunc voluntas dicitur interpretativa, quando operans appetit aliquid, quod ex natura sua ordinatur ad aliud, de quo tamen operans tunc non cogitat: verbi gratiâ cùm quis sumit alimentum, quod ex natura sua ordinatur ad nutritionem, sed de nutritione pro tunc nihil cogitat, censetur interpretativè velle nutritionem. Similiter qui dat eleemosynam ex motivo misericordiæ, nihil cogitans de Deo, nec ullum quidem cognoscens (ut Paganus) censetur interpretativè illam dare propter Deum auctorem naturæ; quia eleemosyna ex se ad illum ordinatur. Item dùm homo vult aliquid contra rationem naturalem, ex consequenti, & interpretativè vult illud contra legem æternam, ad quam ratio naturalis ordinatur, & cujus est participatio: Ergo similiter, cùm quis vult bonum particulare, nihil cogitans de fine ultimo, virtualiter vult finem ultimum, eò quòd bonum particulare ex natura sua ad finem ultimum ordinetur, & sit veluti quædam ejus inchoatio & participatio. Hinc Sancti Patres & Philosophi sæpe dicunt, omnia quæ appetit homo, appetere ut felix & beatus sit. Quod adeò verum est, ut Divus Augustinus tractatu de Epicureis, & Stoicis capite 3. dicat: *Qui malus est, malus non esset, nisi indè se beatum esse posse speraret.* Et paulò post: *Pone aliquem furem, quæro ab illo, quare furtum facit; ut habeam inquit, quod non habebam. Quare vis habere, quod non habebas? quia miserum est non habere. Si ergo miserum est non habere, beatum putat habere: sed in eo imprudens est, & errat, quia de malo vult beatus fieri.* Idem docet sermone 1. in Psalm. 118. his verbis: *Beatum esse tam magnum est bonum, ut hoc & boni velint & mali. Nec mirum est, quòd boni propterea sint boni: sed illud est mirum, quòd etiam mali propterea sunt mali, ut sint beati; nam quisquis libidinibus deditus, luxuriâ stupriscque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quærit.*

155. Dico secundò: Quidquid homo vult in particulari liberè & humanò modò, vult propter ultimum finem formalem, virtualiter ex parte operantis. Ita docent plures ex nostris Thomistis, contra Curielem, Lorcam, Suarem, Vazquem, & alios.

156. Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 6. in resp. ad 3. Cùm enim sibi objecisset, quod non semper homo, cùm vult aliquid, cogitat de ultimo fine, atque adeo non semper operatur propter illum: respondet, quod *non oportet ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandocumque aliquid appetit vel operatur: sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei, etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur: sicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.*

157. Respondent Adversarij: quod cùm D. Thomas inquit virtutem primæ intentionis esse in quolibet appetitu cujuscumque rei, non loquitur de intentione formali præcedenti, sed de virtuali, quæ continetur virtualiter in appetitione cujuscumque boni particularis, & quæ, ut diximus notabili 2. *interpretativa* à Theologis nuncupatur.

158. Sed contra primo, Hæc expositio est violen-

ta;

ta; nomine enim primæ intentionis D. Thomas intelligit præteritam intentionem, quæ debet formaliter præcedere, ut maneat virtute in volitione bonorum particularium, sicut in itinerante, ut intentio finis itineris maneat virtute in itinere, necessarium est, quòd formaliter præcesserit.

Deindè, si non loqueretur de intentione formali, sed de virtuali, non rectè diceret, quòd illa præcessit: quia virtualis intentio finis ultimi, in appetitione cujuscunque boni particularis virtualiter contenta, non præcessit, sed tunc est maximè præsens, quando exercetur illa, in qua includitur; unde etiam talis intentio non rectè appellatur prima.

Præterea D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 3. quæstiunc. 4. ad 6. ait: *Desiderium beatitudinis virtute est in omnibus aliis desiderijs, sicut causa in effectu.* Præcedit ergo volitio expressa ultimi finis formalis ut vera causa, cujus virtus manet in quolibet actu, seu in appetitione cujuscunque boni particularis. Undè

159. Probatur secundò conclusio ratione fundamentali. Omnem actum voluntatis circa bonum particulare præcedit volitio formalis, & explicita finis ultimi in communi, seu beatitudinis: Ergo quotiescunque homo tendit ad aliquem finem proximum, & appetit bona particularia, vult ea virtualiter propter ultimum finem formalem. Consequentia videtur legitima: quia quando præcessit intentio finis ultimi, relinquitur ex illa in voluntate virtus ad appetendum finem proximum, & bona particularia: Ergo tunc ea virtualiter appetit propter ultimum finem.

160. Antecedens verò ostenditur primò ratione D. Thomæ hic art. 6. Impossibile est, quòd causa secunda efficiens operetur, nisi præsupponat influxum causæ primæ: Ergo etiam repugnat quòd finis proximus moveat, nisi præsupponat influxum finis ultimi communis. Sed causalitas & influxus finis est appeti, seu desiderari, sicut influere causæ efficientis est agere: Ergo impossibile est, quòd finis proximus moveat, nisi volitio, seu desiderium finis ultimi præcedat. Minor, & ultima Consequentia patent. Prima verò probatur: quia sic se habet in movendo finis ultimus respectu finis particularis in genere causæ finalis, sicut in genere causæ efficientis se habet primum efficiens ad causas efficientes particulares: non minùs enim finis ultimus sibi subordinat omnes fines intermedios, quàm prima causa efficiens omnes causas secundas particulares.

161. Secundò probatur idem Antecedens. Actus, quo voluntas vult finem ultimum in communi, est naturalis & necessarius, quantùm ad specificationem, ut ostendemus infra qu. 9. Ergo semper præcedit omnes actus voluntatis circa bona particularia. Probatur Consequentia: quia voluntas priùs est naturâ, quàm potentia libera; natura enim voluntatis supponitur libertati, & non è contra: Ergo actus ejus naturales & necessarij, ut est volitio finis ultimi in communi, debent præcedere liberos, quales sunt volitiones bonorum particularium.

162. Confirmatur: Omne, quod est varium & incertum, reducitur in aliquod certum & stabile, ne detur processus in infinitum: sicut ob eandem rationem omnis motus in aliquid fixum & immobile debet reduci; Sed omnis volitio libera, qualis est actus voluntatis circa bonum particulare, est varia, mobilis & incerta juxta illud Sapient. 9. *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ:* Ergo debet reduci ad aliquam volitionem naturalem & necessariam, qualis est volitio finis ultimi in communi, subindeque eam præsupponere.

Tertiò probatur principale Antecedens: Sic se habet finis ultimus in communi ad omnia bona particularia, sicut finis particularis ad media ipsius: Sed intentio finis particularis necessariò antecedit electionem mediorum illius ordinis; ut patet in medico, qui priùs habet formalem voluntatem sanandi infirmum, quàm eligat, & apponat media & remedia ad sanitatem conducentia: Ergo similiter intentio ultimi finis in communi debet præcedere quamcumque aliam volitionem bonorum particularium.

Respondent Adversarij: quòd licèt volitio finis ultimi in communi, seu beatitudinis, præcedat volitionem quorumcumque bonorum particularium, non potest tamen virtualiter influere in actus voluntatis, qui postea sequuntur: quia cùm sæpe voluntas suspendat omnem actum, & desinat operari, sæpe etiam interrumpitur omnino hæc intentio finis ultimi, nec manet virtualiter in mediis; quia (inquiunt) tunc solùm virtus præcedentis electionis potest conservari in mediis, & de uno derivari in aliud, quando ipsa media non solùm sunt subordinata fini volito, sed etiam inter se, ita ut unum sit quasi finis alterius: undè quia singularia bona, quæ quis appetit, etsi omnia sint media ad ultimum finem formalem, qui est beatitudo in communi, non sunt tamen inter se ita connexa, ut unum habeat rationem medij ad aliud, ideo illa virtus finis non potest conservari in volitione bonorum particularium, nec transire extra volitione finis particularis ad aliam.

Verùm hæc solutio & doctrina, in qua consistit præcipuum adversæ sententiæ fundamentum, facilè potest confutari. Cùm enim intentio finis ultimi in communi, seu beatitudinis, sit volitio finis generalis, ejus influxus debet, virtualiter saltem, se extendere ad omnes volitiones secundarias; sicut influxus primæ & universalissimæ causæ efficientis, ad omnes in universum effectus se extendit.

Nec obstat quòd hæc intentio sæpe interrumpatur: ut enim virtualiter influat in volitionem bonorum particularium, sufficit quòd nunquam retractetur, & quòd sæpe resumatur & reiteretur: quoties autem homo incipit de novo operari, & ejus voluntas aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus non erat determinata, & in actu, toties volitio formalis & explicita finis ultimi in communi, præcedit necessariò electionem quamcumque; ut colligitur ex Augustino 11. de Trinit. cap. 6. ubi loquens de quibusdam actibus voluntatis, & volens ostendere quâ ratione in finem ultimum omnes referantur, ait: *Omnes istæ atque tales voluntates proprios fines habent, qui referuntur ad finem illius voluntatis quâ volumus beatè vivere.*

Ratio etiam id suadet: cùm enim voluntas humana de se sit in potentia ad omnes actus, & ab existente in potentia, ut tali, non possit procedere actus determinatus; voluntas hominis non potest se movere ad aliquem actum determinatum, nec bonum aliquod particulare appetere, nisi priùs saltem naturâ constituatur in actu, per

per aliquem alium actum præcedentem, ad quem non se moveat, sed moveatur & applicetur à Deo: Sed hic actus non est intentio finis particularis: tum quia in intentione finis particularis sæpissimè peccat voluntas, & per consequens ad eam specialiter non movetur à Deo: tum etiam quia finis proximus non est ratio adæquata movendi voluntatem ad operandum, cùm non sit ipsius satiativus: Ergo voluntas non potest aliquid velle de novo, nec aliquod bonum particulare appetere, nisi priùs saltem naturâ, sit constituta in actu, per volitionem finis ultimi communis, seu beatitudinis ut sic, ex qua deinde se moveat ad hunc vel illum particularem finem appetendum, qui est pars & inchoatio finis communis. Unde D. Thomas infrà qu. 9. art. 6. ad 3. *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle.* Valde ergo probabile est, quòd non solùm in principio usûs rationis, quando homo humanò modò incipit operari, sed etiam quotiescumque incipit aliquid velle de novo, ad quod ex præcedentibus volitionibus non erat determinatus, Deus ut motor generalis movet & applicat ejus voluntatem ad volitionem finis ultimi, seu beatitudinis in communi; ex quo postea voluntas se movet ad volitionem quorumcumque bonorum particularium.

Neque obstat si dicas, nos sæpe experiri, quòd appetimus finem proximum & bona particularia, non cogitando de fine ultimo in communi, & de beatitudine ut sic: cùm enim intentio illa sit imperfecta & confusa (sicut & objectum commune & confusum est) & fiat sine reflexione & attentione, non mirum, si ad eam non advertamus, vel illius non recordemur. Quòd etiam in intellectu apprehendente primò ens in communi, quàm objecta particularia, contingit.

Quod autem illi Authores addunt, nempe tunc solùm intentionem finis ultimi conservari in mediis, & ex uno derivari in aliud, quando sunt inter se subordinata, ita ut unum sit quasi finis alterius, omnino falsum est. Nam virtus primæ intentionis, quæ remanet virtualiter in primo medio, non solùm ex illo communicatur secundo medio subordinato priori; sed etiam secundo disparato, dummodò sit verè medium ad præcipuum finem: v. g. cùm quis ex voluntate eundi Romam conducit equum, & illò conducto reperit currum, & non repetitâ intentione finis, dimisso equo conducit currum, & emit vestem, & præparat cibaria; quis dicat eum omnia hæc non operari propter finem itinerandi, & non itinerari propter finem eundi Romam? tamen ista media non subordinantur ad invicem, sed solùm omnia conducunt ad principalem finem itineris.

Denique suaderi potest conclusio alia ratione principali. Homo in volitione cujuscumque boni particularis, propriè, & modò humanò operatur propter finem ultimum, seu beatitudinem in communi: Ergo in quolibet actu, virtualiter saltem, & non solùm interpretativè, tendit in ultimum finem formalem. Probatur consequentia: quia agere propter finem non intentum, saltem virtualiter, ab operante, sed imbibitum, in ipsa operatione seu objecto ejus & cognitum solùm ab Auctore naturæ, est modus tendendi

A in finem imperfectissimus, competens & brutis, & ipsis etiam rebus inanimatis, ut patet ex dictis art 3. Ergo si homo in volitione cujuscumque boni particularis, propriè & modò humano operetur propter ultimum finem, seu beatitudinem in communi, illam intendit, saltem virtualiter, ex parte operantis, & non solùm interpretativè, seu virtualiter tantùm ex parte operis quatenus scilicet operatio ipsa ex natura sua est ordinata in talem finem.

Dico tertiò: homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, seu in particulari, verum, vel apparentem. 170.

B Hæc conclusio sequitur ex dictis in præcedenti: cùm enim intentio sit appetitus efficax finis, & illum ut futurum & obtinendum respiciat, non potest ferri in rem communem, ut omnino abstractam à subjecto, sed in rem communem, ut in subjecto in quo revera potest existere, seu existimatur posse existere: Ergo quotiescumque homo intendit finem ultimum, seu beatitudinem in communi, de facto vult aliquem finem ultimum in particulari, applicando talem rationem fœlicitatis, seu ultimi finis, alicui rei, seu aliquibus rebus, hoc est Deo, vel virtuti & bono honesto, aut bono delectabili & vitio; licèt per effectum inefficacem, & simplicis complacentiæ, possit ferri circa beatitudinem in communi, & abstractam ab omni subjecto.

C

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBJICIES primò contra primam conclusionem: Si ex eo quòd quodlibet bonum particulare est aliqua pars boni ut sic, seu quædam inchoatio boni perfecti, non potest quis tendere in aliquod bonum particulare, nisi hoc ipso interpretativè velit bonum ut sic, sequitur quòd homo, etiam dum peccat, interpretativè saltem appetat Deum, & propter illum operetur: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur. Homo dum peccat, appetit bonum aliquod creatum: Sed omne bonum creatum est quædam participatio bonitatis divinæ, ex natura sua ad illam ordinata, sicut imperfectum ad perfectum, sicut inchoatio ad consummationem, & sicut pars ad totum: Ergo homo dum peccat, interpretativè saltem appetit Deum, & propter illum operatur. Unde Augustinus lib. 2. Confessionum cap. 6. sic ait: *Perversè te imitantur omnes qui longè se à te faciunt: sed etiam sic te imitando judicant Creatorem te esse omnis naturæ, & ideò non esse quò à te omnino recedatur; quia scilicet ad quodcumq; creatum bonum se convertunt, hoc ipsum, quatenus boni rationem habet, est aliqua participata perfectio divini esse tui: ideò qui illud volunt & quærunt, censentur (licèt perverso modo & ordine) divinum bonum, atque adeò Deum qui est omnis plenitudo boni, concupiscere & velle.* Item D. Thomas 1. p. qu. 6. art. 1. ad 2. & qu. 44. art. 4. ad 3. & lib. 3. cont. Gentes cap. 17. 20. 21. & 22. & de verit. qu. 22. art. 2. docet res omnes, dum appetunt suam perfectionem & suum bonum, Deum appetere, quatenus perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines & participationes divini esse. 171.

Probatur hanc rationem, & utriusque S. Doctoris authoritatem, aliqui censent omnes actio- 172.

D

nes

nes hominis, etiam peccaminosas, esse propter Deum, ut authorem naturæ, & respicere illum ut finem ultimum.

Verùm si illi Authores loquantur de actibus malis, secundùm malitiam & deformitatem quam de formali important, eorum sententia est plusquam falsa: cùm enim talis deformitas à Deo ut primâ causâ efficiente non procedat, sed à sola voluntate humana, ut primâ causâ deficiente, & difformiter ad regulas morum operante, originem trahat, non potest Deum ut ultimum finem respicere: imò potius illi adversatur, & ab eo ut ultimo fine avertit. Si verò sermo sit de peccatis, quantùm ad entitatem quam de materiali includunt, vera est illa sententia: B quia cùm entitas illa sit creata, & à Deo participata, atque ab illo ut prima causa efficiente ac generali motore procedat, non potest non referri in ipsum tanquam in ultimum finem; ratio enim primi principij & ultimi finis in Deo convertuntur, juxta illud Apocalypsis 1. *Ego sum Alpha & Omega: principium & finis.*

173. Unde ad objectionem respondeo, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum est, quòd licèt peccator peccando appetat aliquod bonum creatum, idque ad Deum ex natura sua sit ordinatum, utpote cùm sit quædam participatio bonitatis divinæ: quia tamen non vult illud, nisi ut subest malitiæ morali, sub C qua ratione non est referibile in Deum, imò potiùs illi adversatur, & ab eo avertit, non appetit Deum, etiam interpretativè, nec propter illum ut ultimum finem operatur: tendit tamen ad ultimum finem formalem, saltem interpretativè; quia bona illa particularia vult, ut sunt participationes ultimi finis formaliter, & prout ordinantur & conducunt ad beatitudinem in communi.

174. Ad testimonia verò D. Augustini & S. Thomæ dicendum est, illos solùm velle peccatorem, dum peccat, imitari aliqualiter Deum, appetendo similitudinem aliquam divini boni; & ideò non penitùs recedere à Deo, quia adhæret alicui bono, quod est imitatio & participa- D tio boni divini: nam, ut ibidem ait Augustinus, *Superbia celsitudinem imitatur, cùm tu sis unus super omnia excelsus: & ambitio quid nisi honores quærit & gloriam; cùm tu sis præ cunctis honorandus unus & gloriosus in æternum? & sævitia potestatem timeri vult: quis autem timendus nisi unus Deus? Luxuria satietatem atque abundantiam se cupit vocari; tu autem es plenitudo & indeficiens copia incorruptibilis suavitatis.* Quia tamen in hoc peccator perversè imitatur Deum, bona illa creata inordinatè appetit, detorquendo illa ab ordine quem habent ad Deum, & illa ad seipsum tanquam in ultimum finem referendo, peccando non appe- E tit Deum ut authorem naturæ, nec propter illum ut finem ultimum interpretativè operatur, sed potiùs ab illo ut ab ultimo fine avertitur: sicut licèt lapis ex natura sua tendat in centrum, ut in terminum & finem sui motûs; si quis tamen violenter eum sursùm projiciat, desinit tendere in proprium finem, & projiciens non censetur velle, etiam interpretativè, quòd descendat in centrum, imò potiùs censetur velle oppositum.

175. Objicies secundò contra secundam conclusionem: si quidquid homo liberè & humanò modò operatur, virtualiter velit propter ultimum finem formalem, sequitur nullum dari A actum otiosum in illo: Sed hoc est falsum; sicut enim dantur verba otiosa in homine, ita & actus otiosi: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Actus otiosus ille dicitur qui caret fine, seu qui ad nullum finem ordinatur: At si omnis actio humana respiciat beatitudinem in communi, nulla erit quæ careat fine, seu quæ ad aliquem finem non ordinetur: Ergo nullus dabitur actus otiosus in homine.

Respondeo negando sequelam Majoris. Ad 176. cujus probationem dicendum est, actum humanum non dici otiosum; ex eo quòd non ordinetur ad ultimum finem formaliter, sed ex eo quòd careat fine aliquo particulari & intermedio, ab B operante præstituto.

Objicies tertiò: Voluntas est libera circa ul- 177. timum finem in communi, & circa bona particularia: Ergo sibi propositò objecto & bonò particulari, cum ordine ad bonum in communi, potest velle illud objectum, cum tali ordine, vel sine illo.

Respondeo voluntatem circa ultimum finem 178. in communi non esse liberam, quantùm ad specificationem, sed solùm quantùm ad exercitium: quare licet possit suspendere omnem actum circa beatitudinem in communi, supposito tamen quòd velit aliquod bonum in particulari, necessarium est quòd illud velit in ordine ad illam. Unde Boëtius: *Omnis mortalium* C *cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, per diversò calle procedit; sed ad unum beatitudinis finem nititur pervenire.*

Objicies ultimò contra ultimam conclusio- 179. nem. Potest voluntati proponi ratio beatitudinis in communi, absque aliquo ordine ad subjectum: Ergo potest homo ferri in ultimum finem in abstracto, non applicando eum alicui rei in particulari.

Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: potest ferri in ultimum finem in abstracto, actu inefficaci & simplicis complacentiæ, concedo: appetitu efficaci, & actu intentionis, qui inferat electionem mediorum, & D illum ut futurum seu obtinendum respiciat, nego. Solutio patet ex suprà dictis.

Quærit D. Thomas art. 7. utrum sit unus ulti- 180. mus finis omnium hominum? Et respondet omnes homines convenire in ultimo fine formaliter sumpto, quia omnes appetunt beatè vivere. Secùs verò in fine ultimo materialiter considerato, seu in re illa in qua constituitur fœlicitas; nam quidam appetunt divitias, tanquam consummatum bonum, alij voluptates, &c. sicut & omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maximè delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aliis dulcedo lactis. De quo videri possunt Cicero in Tu- E sculanis quæstionibus, & in libro de finibus bonorum & malorum: Seneca in libro de beata vita; D. Ambrosius lib. de officiis cap. 2. D. Augustinus lib. 13. de Trinit. cap. 4. & Lactantius lib. 3. de divin. instit. cap. 7.

Addit S. Doctor, quòd sicut illud dulce simpliciter melius est, & magis delectabile, quod appetunt, & in quo delectantur illi qui habent gustum melùs dispositum: ita etiam ille revera est finis ultimus verus in particulari, quem appetunt habentes affectum rectè dispositum, scilicet Deus, quem omnes Justi & Sancti appetunt, & de quo ait Propheta: *Gustate & videte quoniam suavis est Dominus.*

In

In Articulo 8. inquirit, an in illo ultimo fine (scilicet Deo, quem Justi & Sancti sibi constituunt) aliæ creaturæ conveniant? Et respondet, quòd si loquamur de re ipsa quæ est finis ultimus, scilicet de Deo, idem est finis ultimus hominis, & omnium aliarum rerum: cùm enim omnia quæ sunt in mundo, sint producta à Deo, & omnia quæ Deus produxit, in seipsum sicut in finem ordinaverit, juxta illud Proverb. 16. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*; omnes res mundi respiciunt Deum ut finem ultimum, & in ejus gloriam ordinantur. Si verò finis ultimus sumatur pro actione quâ possidetur (quæ finis formalis appellari solet) in illo non communicant creaturæ irrationales: quia Deus non possidetur nisi per actus cognitionis & amoris, quorum creaturæ irrationales incapaces sunt. Pro cujus explicatione

Advertendum est, consecutionem ultimi finis veri, qui est Deus, tripliciter posse contingere, seu triplicem gradum habere. In primo gradu est consecutio per claram Dei visionem, & cognitionem ejus, quam habent Beati in patria. In secundo gradu est consecutio per cognitionem & amorem Dei, sive naturalem, sive supernaturalem extra ejus visionem, in qua consistit beatitudo naturalis vel supernaturalis, quam creatura intellectualis potest habere in via. In tertio gradu est consecutio alicujus boni, quod est participatio quædam perfectionis divinæ, juxta quam creatura aliquo modo assimilatur Deo; & hoc tertio modo omnes creaturæ, etiam sensu & cognitione carentes, Deum quodammodo consequuntur, inquantum attingendo suam perfectionem, illum modo sibi possibili participant. Cùm ergo D. Thomas asserit, quòd si loquamur de ultimo fine, quantùm ad assecutionem ejus, sic creaturæ irrationales non conveniunt in ultimo fine hominis, hoc debet intelligi de assecutione perfecta, quæ fit per cognitionem & amorem, non autem de imperfecta, quæ fit per imitationem quandam & participationem perfectionis divinæ: in ea enim, ut diximus, omnes creaturæ, etiam irrationales & insensibiles, conveniunt. Unde Boëtius egregiò & eleganti discursu probat, Deum omnia quæ extra se profert, ad se ut finem ultimum reducere, tanta necessitate, ut nisi id faceret, omnia illico in nihilum relaberentur. Ecce ejus verba:

Sedet interea conditor altus,
Rerumque regens flectit habenas,
Rex & Dominus, fons & origo,
Lex & sapiens arbiter æqui.
Et quæ motu concitat ire,
Sistit retrahens, ac vaga firmat.
Nam nisi rectos revocans itus,
Flexos iterum cogat in orbes,
Quæ nunc stabilis continet ordo,
Dissepta suo fonte satiscant.
Hic est cunctis communis amor,
Repetuntque boni fine teneri:
Quia non aliter durare queant,
Nisi conversо rursus amore,
Refluant causæ quæ dedit esse.

DISPVTATIO II.

De beatitudine objectiva hominis.

Ad quæstionem 2. D. Thomæ.

POST absolutam disputationem de ultimo fine, restat agendum de beatitudine hominis in particulari, quæ definitur à Boëtio: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Similem definitionem tradit Augustinus 5. de civit. cap. 1. asserens beatitudinem esse *rerum optandarum cumulatam plenitudinem.* Quæ definitiones videntur desumptæ ex Cicerone 3. Tuscul. quæst. ubi dicit beatitudinem esse *bonorum omnium, secretis omnibus malis, cumulatam complexionem*: & ex Platone, asserente beatitudinem esse *bonum ex omnibus bonis aggregatum.* 3. de consolat. prop. sat.

Porro hæ omnes definitiones solùm materiam beatitudinis tradunt, non autem formalem ejus rationem assignant: sed restat inquirendum, cur illa bonorum plenitudo, beatitudinis nomen sortiatur. Quare optima beatitudinis definitio est quam tradit D. Thomas hîc artic. 1. dicens illam esse *bonum totaliter quietans & satians appetitum*: quod de appetitu rationali, seu per rectam rationem regulato intelligendum est: non verò de appetitu irrationali & inordinato; quia in satietate talis appetitûs non vera beatitudo, de qua hîc loquimur, sed summa peccati miseria consistit.

Dividitur autem beatitudo sic descripta, in naturalem, & supernaturalem: naturalis est illa quæ naturæ humanæ proportionatur, seu ad quam homo per principia suæ naturæ pervenire potest: supernaturalis verò est quæ naturam hominis excedit, & quam homo solâ virtute divinâ, & auxilio supernaturali consequi valet. Utraque deinde subdividitur in beatitudinem hujus vitæ, quæ est imperfecta, & solùm inchoata, & beatitudinem patriæ, quæ est perfecta & consummata: item in essentialem, quæ versatur circa objectum beatificum, scilicet Essentiam Divinam, & accidentalem, quæ circa alia objecta inferiora se extendit, ut intuitiò corporis Christi in cœlo, cognitio creaturarum extra verbum, gloria corporis beati, & similia. Denique in objectivam, quæ est illa res, in cujus adeptione appetitus hominis perfectè satiatur & quiescit, ac formalem, quæ est operatio illa quâ apprehenditur & possidetur summum bonum, seu res illa quæ beatitudo objectiva appellatur. In hac ergo disputatione agemus solùm de beatitudine objectiva, in sequenti verò de formali.

ARTICULUS PRIMUS.

In quo consistat beatitudo objectiva hominis?

VARIA fuerunt in hac controversia Philosophorum placita: Augustinus enim 19. de civit. cap. 1. refert ex Marco Varrone ducen- 1.

tas octoginta de summo bono sententias : veruntamen omnes possunt ad tres classes reduci, juxta distinctionem illam bonorum, quam primò tradiderunt Academici, teste Cicerone 1. Academ. quæstionum, deinde Aristoteles 1. libro magnorum moralium cap. 3. Bona enim hominis sunt triplicis generis, scilicet bona animæ, bona corporis, & bona exteriora, sive fortunæ. Bona fortunæ sunt divitiæ, honores, gloria, potestas, & quæ sub his continentur. Bona corporis, sunt valetudo, robur, pulchritudo, voluptas, & quæ ad hæc reduci possunt. Bona verò animæ sunt virtutes & scientiæ, & quæ ad eas conducunt. Ut ergo omnes antiquorum Philosophorum errores penitùs excludantur, per hæc tria bonorum genera breviter discurrendum est, ac demonstrandum in nullo eorum veram hominis fœlicitatem posse consistere.

§. I.

Beatitudo non consistit in bonis fortunæ.

DIco primò, beatitudinem objectivam hominis non posse consistere in bonis fortunæ. Ita D. Thomas hìc art. 1. & tribus sequentibus.

2. Probatur breviter: Beatitudo, cùm sit maxima hominis perfectio, debet esse bonum homini intrinsecum, ipso homine superius & excellentius, firmum ac stabile, & ejus appetitum perfectè satiare: bona autem fortunæ sunt purè externa, homine inferiora, & ei deservientia tanquam media ad vitam sustentandam, insuper citò transeunt ac dilabuntur, ejusque appetitum non satiant; *Avarus enim non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccles. 5. & ut ait Bernardus, *Non plus satiatur cor hominis auro, quàm corpus aurâ*: Ergo in illis objectiva hominis beatitudo non potest consistere.

3. Deinde beatitudo non est communis bonis & malis, sed determinatè bonum reddit habentem: At bona fortunæ, ut divitiæ, honores, potentia, &c. bonis & malis, justis & peccatoribus, regibus & tyrannis communia sunt, illisque potest homo benè vel malè uti, ut experientiâ constat: Ergo in bonis illis objectiva hominis beatitudo consistere nequit.

4. Item beatitudo possessa affert omnia bona, & excludit omnia mala, ut constat ex ejus definitionibus suprà adductis: At verò bona fortunæ, nec omnia bona afferunt, v. g. valetudinem, aut sapientiam, juxta illud Proverbiorum 17. *Quid prodest stulto habere divitias, cùm sapientiam emere non possit.* Nec omnia mala excludunt, quin potiùs multas pariunt curas & afflictiones; nam ut ait Bernardus Epist. 105. *Possessa onerant, amata inquinant, amissa cruciant*: & propterea Christus Lucæ 8. divitias spinas appellat, quia (inquit Gregorius homil. 15. in Evang.) *cogitationum suarum punctionibus mentem lacerant.* Unde egregiè Cyprianus ad Donatum: *Quos fœlices opinaris, infinita ac sine terminis rura latiùs porrigentes, quibus argenti & auri maximum pondus &c. hos inter divitias suas trepidos, cogitationis incerta sollicitudo discrutiat, ne prædo vastet, ne percussor infestet, ne inimica cuiusque locupletioris invidia, calumniosis litibus inquietet. Non cibus secure somnusque contingit. Suspirat ille in convivio, bibat licet in gemma; & cum epulis marcidum corpus, thorus mollior alto sinu condiderit, vigilat in pluma; nec intelligit miser speciosa sibi esse supplicia, auro se alligatum teneri, & possideri magis quàm possidere divitias.* Bellè quoque Regius Psaltes divites avaros, *viros divitiarum* appellavit, non divitias virorum, ut ostenderet eos non esse possessores divitiarum, sed à divitiis suis possideri, ut rectè annotavit D. Ambrosius libro de Naboth. cap. 15.

Denique ut discurrit D. Thomas hìc artic. 1. §. in argumento *sed contra*, Bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit, quàm in emittendo ipsam: divitiæ autem, ut ait Boëtius, *effundendo magis quàm conservando melius nitent*: unde Apostolus ad Philipp. 3. de bonis temporalibus loquens, ait: *ea arbitror ut stercora*: nimirum quia hæc congregata fœtent, effusa verò ac super terram dispersa eam germinare, ac fructum copiosum afferre faciunt: Ergo beatitudo hominis in divitiis & bonis fortunæ non potest consistere.

Idem dicendum de honoribus, dignitatibus, & ac sæculari potentia: nam hæc etiam bona sunt purè externa, & humani cordis famem non satiant, sed acuunt, & ut ait Seneca ad Polibium: *Cum labore possidentur, cum invidia conspiciuntur, eosque ipsos quos exornant, onerant & premunt.* Illa etiam lubrica sunt, fluxa, caduca, & transitoria. Unde mundi gloria ac potestas Jacobi 4. vocatur, *Vapor ad modicum parens*: & Sap. 5. dicitur, *Quasi umbra transiens.* Item Daniel. 7. terrena regna marinis fluctibus comparantur. *Vidi, & ecce quatuor venti pugnabant in mari magno*: quia (inquit Theodoretus) sicut marini fluctus, pro vario ventorum flatu, huc illucque fluunt & refluunt, sic regna à gente ad gentem transeunt; Assyriorum regnum ad Persas, Persarum ad Medos, Medorum ad Græcos, Græcorum ad Romanos, Romanorum ad Germanos & ad Turcas. Hinc etiam tot subitæ mortes Regum, Imperatorum, Dynastarum, quæ præter omnem expectationem levissimâ occasione contigerunt. Unde Propheta Psal. 36. *Vidi impium superexaltatum, & elevatum sicut cedros Libani, & transivi, & ecce non erat; quæsivi eum, & non est inventus locus ejus.* Et Sapiens Eccles. 10. *Rex hodie est, & cras morietur.*

Nec in prophana tantùm, sed in sacra etiam potestate tales mutationes videre est, sive tales eorum inopinatas mortes, qui post illam adeptam brevissimè vixerunt, & vix illius administrationem attigerunt. Exemplo sunt multi supremi Pontifices, qui nec integrum mensem, imò nec hebdomadam integram sui Pontificatûs numerare potuerunt. Sic Stephanus II. dies 4. Urbanus VII. dies 7. Bonifacius VI. dies 15. Cœlestinus IV. dies 17. Sisinnius dies 20. Marcellus II. dies 21. Damasus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Pontificatum tenuisse, tamque brevi spatio absolvisse dicuntur. Hinc Bernardus ad Eugenium scribens, & hanc Pontificatûs brevitatem inculcans, Ep. 237. *In omnibus operibus memento te esse hominem*, inquit, *& timor eius, qui aufert spiritum Principum, semper sit ante oculos tuos. Quantorum in brevi Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aspexisti? Ipsi te prædecessores tui certissimæ & citissimæ decessionis admoneant; & modicum tempus dominationis eorum, paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi. Ingi proinde meditatione, inter huius præsentis gloriæ blandimenta, memorare novissima tua: quia quibus successisti in sedem, ipsos sine dubio sequeris ad mortem.* Et

Et propter hoc refert Bellarminus libro 3. de summo Pontifice capite 24. ubi & citat librum primum sacrarum ceremoniarum, quòd in promotione summi Pontificis incenditur stupa coram eo, & dicitur ei : *Sic transit gloria mundi:* scilicet ut hoc symbolo moneatur, quàm brevi sit fruiturus illâ gloriâ, in quam eum Pontificia dignitas evehit, memineritque vicinæ mortis, quæ totam illam pompam brevi dissipatura est. Ad quod idem pertinet, quòd mox accepras claves, velut symbolum Pontificiæ potestatis, alteri tradit, ut nimirum significet se potestatem, cujus indicia sunt, non diu servaturum.

Omnia sunt hominum tenui pendentia filo,
Et subitò casu, quæ valuêre, ruunt.

§. II.

Beatitudo in bonis corporis consistere nequit.

1. DIco secundò, Beatitudinem in aliquo corporis bono, præsertim in voluptate, non posse consistere. Ita S. Thomas art. 5. & 6.

Probatur prima pars: Beatitudo cùm sit ultimus finis, non debet ad aliquid aliud ordinari: Sed omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ, sicut ad finem, quia ut ait S. Doctor hic art. 5. *Ipsum corpus est propter animam, sicut materia propter formam, & instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exerceat* : Ergo beatitudo in bonis corporis nequit consistere.

2. Confirmatur: quia hæc bona communia sunt hominibus & brutis; imò in brutis sæpe reperiuntur perfectiori modo, quàm in hominibus, ut vita longior, valetudo firmior, vires majores, sensus acutiores. Undè Seneca : *Ratio perfecta proprium hominis bonum est; cætera illi cùm animalibus communia sunt: est fortis, & leones: formosus est, & pavones: velox est, & equus: habet vocem, sed quantò clariorem canes, acutiorem aquilæ, gravierem tauri, dulciorem & suaviorem luscinia?* Addo etiam, quòd bona corporalia citò transeunt; beatitudo autem incorruptibilis est.

3. Secunda pars, quòd scilicet beatitudo in voluptatibus carnis non possit consistere, ostenditur contra Epicureos, fœlicitatem hominis in prædictis voluptatibus collocantes; & contra Sarracenos, & Mahometanos, qui beatitudinem nedum vitæ hujus, sed etiam vitæ futuræ, constituunt in commessationibus, fornicationibus, & alijs carnalibus oblectamentis; & denique contra Cerinthum, & eius discipulos, qui (teste D. Thoma 3. contra Gent. cap. 27.) se in ultima fœlicitate post resurrectionem mille annos in regno Christi secundùm carnales ventris voluptates fabulabantur futuros, unde & Chiliastæ, quod idem est latinè ac millenarij, sunt appellati. Probatur, inquam hæc pars: Fœlicitas, cùm sit maxima hominis perfectio, debet illi convenire secundùm id, quod est nobilissimum in ipso : Atqui voluptates carnis conveniunt homini non secundùm intellectum, qui est nobilissima ipsius potentia, sed solùm secundùm sensum : Ergo in illis ejus beatitudo non consistit.

4. Confirmatur : nam (ut discurrit D. Thomas loco citato) *Summa perfectio hominis esse non potest in hoc, quod conjungitur rebus se inferioribus, sed per hoc, quod conjungitur alicui rei altiori; finis enim est melior eo, quod est ad finem : delectationes autem præmissæ consistunt in hoc, quòd homo secundùm sensum conjungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam : non est igitur in talibus delectationibus fœlicitas ponenda.* Undè bellè Seneca epistolâ 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis, aut belluæ, quibus venter laxior est, & ad percipiendas corporis voluptates aptior. Illæ cibo avidius utuntur, Venere non æquè fatigantur.* Addit Simplicius, sæpissimè hoc à natura constitutum esse, nempe carnales delicias cito transire, usuque suo perire, ne diu insani essemus: voluptas enim brevis insania est.

12. Secundò probatur eadem pars: Finis ultimus ad ulteriorem finem non est ordinabilis : delectationes autem tactûs, & gustûs ordinantur ad aliquem finem, scilicet ad conservationem corporis, & ad prolis generationem, suntque veluti condimenta, seu accessoria boni honesti; & ideo provida & sapiens natura illas tanquam lenocinium & incitamentum apposuit in actibus necessarijs ad conservationem individui, & speciei, ut bruta, quæ non possunt apprehendere bonum honestum, illo delectabili traherentur. Ex quo inferes, quòd non ideò res est honesta, quia delectabilis, ut volebant Epicurei, qui bonum honestum ad voluptatem ordinabant; sed potiùs è contrà res est delectabilis, quia honesta & conveniens naturæ rationali : unde deordinatio & peccatum est creaturæ rationali aliquod opus propter delectationem, tanquam propter finem facere : tunc enim agit more brutorum, & quod in bruto est natura, in ipsâ est vitium.

13. Tertiò suadetur eadem pars ex eo, quòd beatitudo, ut supra dicebamus, debet omnia mala excludere : voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, sed potiùs multis amaritudinibus respersæ sunt. Undè bellè Hugo à S. Victore : *Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorso.* Et Boëtius libro 3. de Consolat.

Habet hoc voluptas omnis.
Stimulis agit fruentes;
Apumque par volantum,
Vbi grata mella fudit,
Fugit, & nimis tenaci
Ferit icta corda morsu.

Denique, ut discurrit Divus Thomas hîc articulo 6. Delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem; ex hoc enim aliquis delectatur, quòd habet bonum sibi conveniens : Ergo delectatio non est ipsa beatitudo hominis, sed solùm aliqua ejus prosperitas. Quæ ratio convincit non solùm de delectatione corporea, sed etiam de spirituali.

14. Dices: Dolor est summum malum : Atqui summo malo opponi debet summum bonum, Ergo delectatio, quæ dolori opponitur, debet esse summum bonum.

Item delectatio appetitur propter seipsam, & omnia alia gratiâ ipsius: Ergo est ultimus finis, ac proinde summum bonum. Utraque Consequentia patet, Antecedens probatur. Ideò appetitur bonum, ut ejus præsentiâ & possessione quiescat appetitus: Sed hujusmodi quies est idem quod delectatio : Ergo omnia, propter delectationem appetuntur, ipsa verò gratiâ sui appetitur.

15. Ad primum argumentum respondeo, negando Antecedens : mors enim & peccatum sunt majora

majora mala, quàm dolor, cùm privent majori bono, nempè vitâ, & rectitudine rationis, atque amicitiâ Dei. Item error & ignorantia, quæ sunt mala nobilissimæ potentiæ, scilicet intellectûs, ejusque perfectissimo actui opponuntur, sunt peiora, quàm dolor & tristitia, quæ sunt mala partis sensitivæ.

16. Ad secundum, nego etiam Antecedens: delectatio enim ideo appetitur, quia consequitur possessionem boni, quod desideratur, vel quia, ut supra dicebamus, est veluti condimentum boni honesti. Ad probationem in contrarium distinguenda est Major de duplici quiete appetitûs: prima, est ipsa boni possessio; quæ quies dicitur, quia adepto terminò cessat motus, & mobile quiescit: Secunda verò, est illa delectatio, quæ consequitur possessionem boni desiderati, illamque supponit, & quæ etiam à Theologis quies, seu fruitio appellatur. Si ergo sermo sit de quiete primò modò sumptâ, verum est quòd illa quæritur propter se: secùs autem, si loquamur de quiete in secunda acceptione; illa enim non habet ex se appetibilitatem, sed ex possessione boni, quod supponit: est autem contra rationem summi boni, quòd habeat appetibilitatem ab alio; unde talis quies, seu delectatio non potest esse summum bonum, nec subindè hominis fœlicitas.

§. III.

Beatitudo in bonis animæ sita non est.

17. Dico tertiò: Beatitudo objectiva hominis in bonis animæ non potest consistere: Ita S. Thomas art. 7. ubi sic discurrit. *Bonum quod est ultimus finis, est bonum perfectum, complens boni appetitum: appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis; quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ, est bonum participatum.... undè impossibile est, quòd aliquod eorum sit ultimus finis hominis.*

18. Probatur secundò: Bona animæ, intellectu, & voluntate possidenda, sunt scientiæ & virtutes: Sed hæc non possunt reddere hominem totaliter perfectum, ejusque appetitum omnino satiare: Ergo in bonis animæ beatitudo objectiva hominis nequit consistere. Undè idem S. Doctor opusc. 61. ad sextum gradum charitatis egregiè observat, plures esse fontes, ex quibus homines hauriunt, ut sitim animæ, seu naturale sciendi desiderium extinguant, nempe cœlum, elementa, plantas, animalia, & alia corpora mixta; è quibus aquas sapientiæ hausêre Plato, Aristoteles, Democritus, alijque antiqui Philosophi, quos Apostolus *mundi sapientes* appellat. Verùm in illis fontibus animæ sitim, ac sciendi desiderium cuilibet homini naturaliter insitum extinguere non potuerunt: quia objecta illa creata summum bonum non sunt, nec primam veritatem continent.

19. Confirmatur: Ultima hominis fœlicitas omnem excludit laborem & tristitiam: in addiscendis autem scientijs maximus contingit labor & afflictio spiritûs, juxta illud Ecclesiastici 1. *In multa sapientia, multa est indignatio, & qui addit scientiam, addit laborem*: Ergo in scientijs ultima hominis fœlicitas consistere nequit.

20. Idem dicendum est de virtutibus. Nam ut rectè discurrit S. Thomas 3. contra Gentes cap. 34. *Fœlicitas humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima: omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his, quæ inter eas sunt præcipuæ: operationes enim fortitudinis, quæ sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam & ad pacem: stultum enim esset propter se tantùm bellare. Similiter operationes justitiæ ad servandam pacem inter homines ordinantur, per hoc quòd unusquisque quietè quod suum est possidet: & similiter patet in omnibus alijs. Non est igitur in operationibus moralibus ultima hominis fœlicitas.* Undè Augustinus lib. 22. de civit. cap. 3. *Præmium virtutis erit ipse, qui virtutem dedit.* Et tract. de Epicureis & Stoicis cap. 8. *Est virtus animi res laudabilis, prudentia mala & bona discernens, justitia sua cuique distribuens, temperantia libidines, fortitudo molestias æquanimiter sustinens. Magna res, laudabilis res: lauda Stoice quantùm potes, sed dic undè habes? Non virtus animi tui te facit beatum; sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit, & posse donavit.* Et capite præcedenti: *Constituto* (inquit) *ante oculos nostros tribus, Epicureo, Stoico, Christiano, interrogemus singulos: Dic Epicuree, quæ res facit beatum? Respondet: Voluptas corporis. Dic Stoice? Virtus animi. Dic Christiane? Donum Dei.* Demùm serm. 13. de verbis Apostoli, rursus inter se comparans Epicureorum, Stoicorum, & Christianorum sectam, hæc scribit: *Dicebat Epicureus, mihi frui meâ carne bonum est. Dicebat Stoicus, mihi frui meâ mente bonum est. Dicebat Apostolus, mihi autem adhærere Deo bonum est.*

§. IV.

In nullo bono creato vera hominis beatitudo consistere potest.

21. Dico ultimò: In nullo bono creato, sed in solo increato vera hominis beatitudo consistit. Ita omnes Catholici speculativè saltem definiunt, etsi multi eorum in praxi Epicureis, & Mahometanis adhærere videantur; ita nimirum voluptatibus corporis addicti, ac si de futuro sæculo nihil cogitantes, in illis solis suam beatitudinem collocarent.

22. Probatur primò conclusio ex Scriptura, dicit enim Propheta Psal. 15. *Dominus pars hæreditatis meæ.* Et Psal. 72. *Quid mihi est in cœlo, & à te quid volui super terram*; Et statim: *Pars mea Deus in æternum.* Quibus locis nomine *partis* significatur pars hæreditaria, & tota hæreditas; ut patet ex filio prodigo, qui patri dixit: *Da mihi portionem substantiæ, quæ me contingit*: quibus verbis integram suam hæreditatem postulabat. Appellat ergo Regius Propheta Deum partem suæ hæreditatis: quia cùm ex acervo bonorum omnium, aliqui voluptates, alij divitias, alij honores pro sua parte assumpserint, ille pro se Deum solum, tanquam meliorem partem illius acervi pro sua tota hæreditate elegit.

23. Potest etiam secundò probari conclusio ex illo Isaiæ 55. ubi Spiritus sanctus à rebus creatis & temporalibus avertit hominem, & ad Deum vocat sub metaphora aquæ & cibi, quæ à sitientibus & esurientibus expetuntur: *Omnes sitientes* (inquit) *venite ad aquas, &c. Quare appenditis argentum non in panibus, & laborem vestrum non in saturitate?* Quasi dicat, omnem laborem acquirendæ beatitudinis gratiâ assumptum, frustraneum esse, si beatitudo extra Deum quæratur, in his rebus terrenis & caducis, quæ appetitum

titum satiare non possunt. Unde egregiè Anselmus: *Cur ergo per multa vagaris homuncio, quærendo bona animæ tuæ & corporis tui? ama unum bonum, in quo sunt omnia bona, & sufficit: desidera simplex bonum, quod est omne bonum, & satis est.*

Ad majorem ejusdem veritatis confirmationem & intelligentiam, legendus est liber Ecclesiastis: nam ut sapienter observavit Canus lib. 9. de locis Theologicis cap. 9. præcipuus hujus libri scopus est ostendere, hominis beatitudinem non consistere in aliquo bono creato, sed in solo Deo; ad quod statim capite 1. hoc proponit fundamentum: *Vanitas vanitatum & omnia vanitas*: hoc est, omnia bona creata non solùm vana, sed etiam vanissima sunt, ut hominem faciant beatum; nam geminatio illa, *vanitas vanitatum*, hebraismus est, superlativum denotans. Et S. Thomas in hac quæstione percurrit omnia bonorum genera, ostendens in nullo esse beatitudinem: sic Salomon in toto decursu illius libri, seipsum in exemplum assumens, discurrit per omnia genera bonorum creatorum, quæ ipse studiosissimè expertus est, & ostendit omnia vana esse ad beatitudinem conciliandam; ac tandem concludit in fine libri, dicens: *Finem loquendi pariter omnes audiamus. Deum time, & mandata ejus observa: hoc est enim omnis homo*: id est (inquit Hieronymus) *ad hoc natus est omnis homo*: Ex quo infert Bernardus: *Ergo si hoc est omnis homo, absque hoc nihil omnis homo.*

Posset tertiò probari conclusio multis Sanctorum Patrum testimoniis, quæ brevitatis causâ prætermitto. Unus sufficiet Augustinus, qui lib. de moribus Ecclesiæ c. 8. sic ait: *Bonorum summa Deus nobis est; Deus est nobis summum bonum, nec ultra remanendum nobis est, nec ultrà quærendum alterum: alterum enim periculosum, alterum nullum est.* Et lib. 4. Confess. cap. 5. *Infœlix homo qui scit illa* (scilicet bona creata) *te autem nescit: beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat: qui verò te & illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus.*

Denique eandem conclusionem triplici ratione demonstro. Prima sic breviter potest proponi: Ratio ultimi finis, & primi principij, sibi invicem correspondent, & mutuò adæquantur; juxta illud commune Philosophorum axioma: *Ordo finium respondet ordini agentium*: At esse primum principium soli Deo potest competere: Ergo & ratio ultimi finis & objectivæ beatitudinis illi soli convenit; juxta illud Apocal. 1. & 22. *Ego sum Alpha & Omega: principium & finis.*

Secunda ratio sumitur ex Divo Thoma art. 8. Beatitudo objectiva perfectè debet nostrum quietare appetitum: At solum bonum increatum perfectè illum quietare potest: Ergo in solo bono increato consistit beatitudo. Major patet: nam beatitudo objectiva est ultimus finis, qui talis dicitur, ex eo quòd ultimò finiat & terminet creaturæ rationalis appetitum. Minor verò sic ostenditur: Objectum voluntatis, quæ est humanus appetitus, est bonum universale: Ergo solum bonum universale illam potest quietare: At bonum universale in solo Deo reperitur, unde Deus loquens Moysi Exodi 3. dixit *Ego ostendam omne bonum tibi* (quæ verba de visione divinæ essentiæ communiter intelliguntur)

A Ergo solum bonum increatum potest hominis appetitum satiare.

Confirmatur exemplo materiæ primæ horum corruptibilium, quæ quia omnem formam sublunarem appetit, per nullam illarum potest perfectè satiari; sed tunc solùm perfectè satiaretur, si vel omnes reciperet, vel aliquam eminenter alias continentem: Atqui similiter voluntas hominis appetit bonum in universali, sive ad omne bonum in appetendo extenditur: Ergo per nullum illorum quietari potest perfectè, sed solùm perfectè satiabitur, si omnia bona possideat, vel aliquod in quo omne bonum eminenter contineatur; cùmque ista continentia soli bono increato possit competere, consequens fit, quòd solum bonum increatum possit perfectè hominis appetitum satiare. 28.

Confirmatur ampliùs: Totus mundus per globum, seu circularem figuram repræsentatur; cor autem hominis est figuræ pyramidalis, seu triangularis, cujus basis est supra, & cuspis infra, teste experientiâ anathomicâ: Sed datô & positô circulô supra triangulum, semper aliquis angulus trianguli manet inexpletus, & per alium duntaxat triangulum repleri potest, ut demonstrant Mathematici: Ergo cor hominis per nullas creaturas in mundi globo contentas, sed solùm per alium triangulum, nempe Sanctissimam Trinitatem, repleri potest. 29.

Tertia ratio, quæ est desumpta ex parte intellectûs, & quam proponit D. Thomas qu. sequenti art. 8. potest sic formari. Non minus est de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm satiare voluntatem: At omnibus creaturis divisivè aut collectivè cognitis, intellectus non quietaretur, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret: Ergo in nullo creato beatitudo objectiva hominis potest consistere. Major patet: beatitudo enim est bonum perfectè satiativum hominis; subindeque utriusque potentiæ in anima ejus existentis, intellectûs scilicet & voluntatis. Minor verò probatur: Naturale est homini, cognitis effectibus desiderare cognoscere causam, non solùm quantùm ad an est, sed etiam quantùm ad quid est, seu habere cognitionem quidditativam illius; objectum enim intellectûs est quod quid est, id est, essentia & quidditas rei, ut dicitur in 3. de anima: Ergo omnibus creaturis, quantumcumque perfectè cognitis, non quietaretur intellectus, donec ad quidditativam Dei cognitionem perveniret. 30.

§. V.

Solvuntur objectiones.

GEntilium & Hæreticorum argumenta nullius ponderis sunt, & idcirco omittenda. Sed potest contra primam rationem D. Thomæ objici primò: Objectum nostræ voluntatis est bonum universale in prædicando, hoc est bonum abstractum ut sic, sicut etiam verum in communi est objectum nostri intellectûs: Atqui Deus non est bonum universale in prædicando, vel in causando, id est, omnis boni perfectionem formaliter vel eminenter in se continens: Ergo ex eo quòd objectum nostræ voluntatis est bonum universale, non rectè infert D. Thomas, solum Deum posse ejus appetitum perfectè satiare; sed committit æqui- 31.

voca-

vocationem, argumentando à bono universali in prædicando ad bonum universale in essendo, vel in causando.

32. Secundò, contra eandem rationem arguitur: Appetitus humanus est aliquid finitum: Ergo per objectum finitum satiari potest. Consequentia probatur: tùm quia finitum ad sui quietem, seu satietatem nequit aliquid infinitum exposcere: tùm etiam, quia appetitus humanus, ex eo quòd infinitus est, satiatur formaliter, seu tanquam per formam per aliquid finitum, nempe per visionem beatificam, vel beatificum amorem: Ergo eadem de causa poterit objectivè per aliquod bonum finitum satiari.

33. Hæc tamen parùm urgent, & facilè dilui possunt. Undè ad primum respodetur, concessò Antecedente, negando Consequentiam; possumus enim rectè, & absque æquivocatione argumentari ab uno ad aliud, quando unum in alio continetur: quare cùm tota perfectio boni universalis in prædicando contineatur eminentissimò modò in bono universali in essendo, & in causando, rectè infert D. Thomas, ex eo quòd appetitus humanus extendatur ad omne bonum, posse solùm quietari possessione boni increati, quod est universale in causando, continens in se omnis boni perfectionem, ab imperfectionibus depuratam.

34. Dices: Quietatio appetitûs fieri debet per illius objectum: Ergo si objectum appetitûs nostri non est bonum universale per causalitatem, sed per prædicationem, hoc & non illud perfectè ipsum quietare potest.

Respondeo, quòd quietatio nostri appetitûs debet fieri per illius objectum, vel per aliquid, in quo tota perfectio ejus objecti contineatur; cujusmodi est Deus, qui universalis boni continet perfectionem.

35. Ad secundum dicendum: quòd etsi appetitus noster sit in se finitus & limitatus, est tamen in appetendo syncategorematicè infinitus, quia non tot appetit, quin plura in infinitum appetere possit; & ideo solùm per infinitum bonum potest quietari. Undè concessò Antecedenti absolutè, nego Consequentiam. Ad primam probationem distinguo Antecedens: id quod est omni modo finitum, concedo Antecedens; quod aliquâ ratione est infinitum, nego Antecedens, & Consequentiam: quia humanus appetitus est infinitus modò explicato.

Ad secundam probationem, concessò Antecedenti, nego Consequentiam: appetitui namque finito repugnat per formam infinitam à se elicitam actuari; & idcirco nō petit ad sui satietatem formam infinitam: non autem repugnat ei ad aliquid infinitum objectivè terminari, sed potius id petit, etsi finitus sit: & ideo in solo bono infinito tanquam in objecto potest quiescere.

36. Dices, si appetitus esset infinitus entitativè, ad sui satietatem non ampliùs exposceret, quàm infinitum objectum: Ergo cùm sit entitativè finitus, id non potest petere. Patet Consequentia: nam id, quod est finitum in genere entis, nequit ad sui satietatem idipsum exigere, quod postulat infinitum entitativè.

37. Respondeo concessò Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: Non potest idem petere, & eodem modo, concedo Antecedens: idem diversò modò, nego Antecedens. Modi autem diversitas consistit in hoc, quòd si appetitus esset infinitus entitativè, attingeret modò infinitò objectum infinitum, & sic satiaretur: sed quia est finitus in genere entis, etsi petat objectum infinitum, illud tamen non petit attingere modò infinitò, sed finitò.

Instabis: Ratio D. Thomæ, vel probat debere attingi objectum infinitum modò infinitò, ut appetitus noster quietetur, vel non convincit petere objectum infinitum: At primum non convincit, ut modò asseruimus: Ergo nec secundum. Major probatur: ex eo enim probavimus nostrum appetitum non satiari per bona creata, quia quovis illorum, vel omnibus illis per intellectum cognitis, restat cognoscendum bonum increatum, ad cujus cognitionem appetitus noster inclinatur: similiter, cum bonō increatō, finitō modò cognitō, adhuc resteret idemmet objectum ut perfectiori modò cognoscibile; & ad istam majorem, seu perfectiorem cognitionem detur inclinatio in nobis, non quietabitur hominis appetitus, nisi ad infinitum modum cognitionis, quò perfectior non sit, perveniat.

Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, concessò Antecedente, nego Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis in eo consistit, quòd inclinatio ad cognoscendum Deum, qui est creaturarum causa, est substantialis nostro appetitui; inclinatio autem ad majorem perfectionem cognitionis habitæ de Deo, est veluti modalis ejusdem appetitûs perfectio: undè quia beatitudo objectiva non debet nostrum appetitum satiare quoad omnem modum, seu perfectionem intensivam illius (est enim impossibile quoad istam rationem unquam plenè satiari) sed solùm debet illum quietare quoad substantiam suæ inclinationis; & tamen cognitis omnibus creaturis, & ignotâ, seu non cognitâ Deō quidditativè, nonita satiatur appetitus humanus, id est quoad substantiam suæ inclinationis, ideò benè intulimus cum D. Thoma, non posse in aliquo, præterquam in Deo quidditativè cognito, objectivam hominis felicitatem consistere.

ARTICULUS II.

An Deus ut unus sit sufficiens ad nos beatificandum, ita quòd si per impossibile lateret ut Trinus, perfecta hominis beatitudo subsisteret?

CErtum est, visâ divinâ essentiâ de facto videri omnes personas Divinas; imo celebriores Theologi docent, non posse essentiam divinam videri sine Personis, etiam de potentia Dei absoluta, ut in tractatu de visione beata fusè ostendimus. Veruntamen, quia licèt interdum uti suppositione impossibili ad investigandam rationem formalem & essentialem alicujus rei; ut patet, quando quæritur, an si Spiritus sanctus non procederet à Filio, distingueretur ab illo? ideò ad explorandam essentiam & rationem formalem objectivæ beatitudinis, quâ Sancti perfruuntur in cœlo, inquirunt hic Theologi, an Deus ut unus sit objectum sufficiens ad nos beatificandum, ita quòd si per impossibile lateret ut Trinus, essentia beatitudnis adhuc subsisteret.

Partem

Partem affirmativam tenent Scotus, & ejus discipuli in 1. dist. 1. quæst. 2. quibus adhærent Molina, Suarez, & alij ex modernis: negativa verò communis est in schola D. Thomæ, eamque docent Lorca, Vazquez, Salas, Montesino, & alij.

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

41. Dico igitur, essentiam divinam sine Personis non esse sufficiens objectum ad beatificandum hominem: undè si per impossibile Sancti in cœlo Deum ut Trinum non cognoscerent, non essent verè beati, & penaret essentia beatitudinis.

Colligitur ex D. Thoma 2. 2. qu. 2. art. 8. ad 3. ubi ex duplici capite probat videri non posse Beatis essentiam divinam sine Personis: Primò, quia videtur prout est in se: Trinitas autem Personarum est illi prout sic essentialis. Secundò idem probat ex eo, quòd ipsa Personarum visio perducit nos in beatitudinem: id est (inquit ibidem Cajetanus) quia Personarum visio pertinet ad substantiam objecti beatifici.

Variis etiam rationibus Theologicis solet hæc conclusio suaderi. Montesino, & quidam alij illam probant in hunc modum. Implicat Deum videri, & non videri ut Trinum: Ergo Personarum Trinitas pertinet ad essentiam objecti beatifici, & consequenter divina essentia non est sola ad beatificandum sufficiens.

Verùm hic discursus non placet: Tùm quia non admittit suppositionem factam, gratiâ disputationis, ad investigandum objectum beatificum quoad essentialia: Tùm etiam, quia ut communiter docent nostri Thomistæ 1. p. qu. 12. art. 8. divina essentia videri non potest, etiam de potentia Dei absoluta, non cognitis creaturis, saltem sub communi ratione entis creabilis, & tamen illæ non pertinent essentialiter ad objectum visionis beatificæ, prout est beatitudo: quare ab omnibus debet concedi hæc conditionalis, si divina essentia videretur nullò modo cognitis creaturis, esset ad beatificandum sufficiens. Ergo ex hoc quòd essentia divina nequeat videri non visis Personis, non rectè infertur relationes pertinere ad essentiam objecti beatifici, & visionem divinæ essentiæ ad beatificandum non sufficere.

Alij cum Lorca hic disp. 13. membro 1. existimant resolutionem hujus quæstionis pendere ab alia, quæ in materia de Trinitate agitari solet, an scilicet relationes divinæ addant perfectionem & bonitatem ad essentiam. Unde sic arguunt. Relationes divinæ, cùm sint entitates reales, sunt perfectiones infinitæ: Ergo cùm beatitudo ad omne bonum se extendat, illis non visis non potest subsistere essentia beatitudinis.

Sed hoc etiam fundamentum firmum non est: Tùm quia probabilius est, relationes divinas non addere bonitatem & perfectionem relativam ad essentiam, sed solùm gaudere bonitate & perfectione infinitâ essentiæ in illis intimè inclusæ; aliàs darentur plures ultimi fines relativi, quod nullus concedit, sicut nec dari plura relativa principia, ut in tract. de Trinit. fusè expendimus: Tùm etiam quia etsi relationes divinæ propriam perfectionem non habeant, illis tamen non visis visio divinæ essentiæ non quietabit perfectè intellectum, nec erit visio Dei ut est in se, nec per consequens beatifica, ut constabit ex infra dicendis.

Alij denique nostram conclusionem aliter probant, discurrentes in hunc modum. Relationes divinæ (esto non addant perfectionem & bonitatem supra divinam essentiam) addunt tamen distinctam veritatem: Ergo illis non visis stare nequit essentia beatitudinis non minùs, ac si adderent bonitatem & perfectionem. Antecedens (inquiunt) manifestum videtur, quia veritas sequitur entitatem consideratam absolutè: Sed relationes divinæ addunt essentiæ distinctâ entitatem: Ergo & distinctam veritatem. Consequentiam verò sic probant. Non minùs est de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quàm satiare voluntatem: At si relationes divinæ superadderent bonitatem, illis latentibus non staret beatitudo, eò quòd non perfectè quietaretur voluntas: Ergo si addunt novam veritatem, & non videantur, non stabit beatitudo; quia non quietabitur perfectè intellectus. 44.

Sed hic etiam discursus displicet: Tùm quia falsò nititur principio, ostendimus enim in tractatu de Trinit. relationes divinas non addere distinctam veritatem ad essentiam (esto addant distinctam entitatem, sumendo entitatem ut præcisè oppositam nihilo) quia non addunt illi diversam immaterialitatem, & intelligibilitatem, sed gaudent solùm immaterialitate, & intelligibilitate essentiæ, quæ gerit vices speciei intelligibilis, & objecti motivi respectu sui, attributorum, & relationum. Tùm etiam, quia licèt non superaddant veritatem ad essentiam, visio tamen essentiæ sine illis non erit visio Dei ut est in se, nec subinde perfectè quietativa & satiativa appetitûs innati gratiæ, ut statim dicemus. Unde his rationibus prætermissis, *Disp. 6. art. 2.*

Probatur primò conclusio ratione fundamentali. Ut essentia divina sit sufficiens objectum ad nos beatificandum, debet videri ut est in se: At illâ visâ sine Personis non videretur ut est in se: Ergo ut sic non esset ad beatificandum sufficiens. Minor est certa: Deus enim prout est in se, non solùm est unus, sed etiam Trinus absque ulla distinctione reali inter essentiam, & relationes: Ergo visâ per impossibile essentiâ divinâ sine Personis, Deus non videretur ut est in se. Major autem probatur primò ex illo 1. Joan. 3. *Cùm apparuerit, similes ei erimus* (scilicet in beatitudine) *quoniam videbimus eum sicuti est*: ubi ponderanda est illa causalis *quoniam*: significat enim causam, seu rationem à priori, cur visio Dei sit beatifica, esse, quia terminatur ad illum ut est in se. 45.

Secundò probatur eadem Major: Ut cognitio Dei sit perfectè beatifica, debet esse intuitiva, & non purè abstractiva: Sed cognitio Dei intuitiva debet ad illum, ut in se est, terminari; quia per hoc distinguitur cognitio intuitiva ab abstractiva, quòd hæc apprehendit objectum proportionâliter ad captum intellectûs, & distinguit illud, non ut est in se, sed tantùm in habitudine ad ipsum intellectum; illa verò videt & intuetur objectum ut est in se à parte rei, ut ostendimus in tractatu de scientia Dei: Ergo cognitio Dei, ut sit beatifica, debet ad illum, ut in se est, terminari. *Disp. 4. art. 8. concluſ. ultima.*

Tertiò eadem Major suadetur: Illa solùm cognitio Dei est beatificativa, quæ quietat appetitum innatum gratiæ: Sed appetitus innatus gratiæ est ad Deum videndum prout est in seipso,

seipso; nam gratia, utpote semen gloriæ, inclinat ad Deum videndum eo modo, quo de facto à Beatis videtur : Ergo cognitio Dei sufficiens ad beatificandum debet terminari ad illum ut in se est.

46. Secundò probatur conclusio : Non minùs est de ratione beatitudinis quietare perfectè intellectum, quam satiare perfectè voluntatem: At si visio terminaretur ad essentiam divinam, & non ad modum, quo subsistit in tribus Personis, non quietaret intellectum: Ergo non esset beatifica. Major patet ex supra dictis, Minor probatur. Videns aliquam formam desiderat videre modum quo subsistit, & non quietatur donec videat illum: sicut ergo si essentia divina subsisteret in unico tantùm supposito, non quietaretur intellectus qui eam videret, & non videret illam ut subsistentem in uno illo supposito; ita si visio terminaretur ad essentiam divinam, & non ad modum quo de facto subsistit in tribus Personis, non quietaret intellectum.

47. Tertiò suadetur conclusio : Deus præcisè ut unus non est sufficiens objectum suæ beatitudinis: Ergo nec nostræ. Consequentia patet: quia cùm nostra beatitudo sit participatio divinæ felicitatis, idem debet esse objectum utriusque; sicut quia charitas est participatio amoris, quo Deus seipsum diligit, idem habet objectum quod divina dilectio. Antecedens autem sic ostenditur. Dei beatitudo est formaliter Dei comprehensio: Sed Deus ut unus non est sufficiens objectum comprehensionis sui: Ergo neque suæ beatitudinis. Major est certa : beatifica enim cognitio, quâ Deus beatus est, debet esse perfectissima & infinita, subindeque comprehensiva. Minor probatur : Objectum comprehensionis debet esse cognitum, quantùm cognoscibile est : Sed Deus cognitus præcisè ut unus non cognoscitur quantùm cognoscibilis est; cùm etiam sit cognoscibilis ut Trinus: Ergo Deus cognitus præcisè ut unus, non est sufficiens objectum comprehensionis sui.

48. Confirmatur & magis explicatur hæc ratio: Si per impossibile Deus se cognosceret solùm ut Unum, & non ut Trinum, talis cognitio non esset ejus beatitudo : Ergo si à nobis prout sic cognosceretur, talis cognitio non esset nostra beatitudo. Consequentia est nota ex dictis, Antecedens probatur. Illa cognitio non esset comprehensio Dei: Ergo nec ejus beatitudo.

Dices, ex hac ratione sequi, creaturas esse de essentia objecti beatifici Dei, subindeque illas ingredi essentialiter objectum formale nostræ beatitudinis: Sed hoc dici nequit: Ergo hæc ratio non est valida. Sequela probatur: Creaturæ pertinent ad objectum comprehensionis Dei, cùm Deus seipsum comprehendere nequeat, nisi in sua essentia & omnipotentia cognoscat creaturas possibiles : Sed beatitudo Dei est cognitio comprehensiva sui : Ergo creaturæ essentialiter pertinent ad objectum beatitudinis Dei.

49. Respondetur tamen negando sequelam. Ad cujus probationem dicendum, quòd creaturæ pertinent ad objectum comprehensionis Dei, non primariò, sed tantùm secundariò, ut termini connexi cum divina omnipotentia : at verò relationes divinæ pertinent ad objectum primarium ejusdem comprehensionis & beatitudinis Dei : Primò, quia sunt modi intrinseci & essentiales naturæ divinæ, ut in tractatu de Trinitate ostendimus. Secundò, quia eadem cum illa gaudent immaterialitate, ratione cujus aliquid constituitur intra objectum primarium divinæ cognitionis. Tertiò, quia sunt termini intrinseci & essentiales divinæ fœcunditatis. Undè licèt prædictæ relationes sint de essentia objecti beatifici Dei, subindeque ad objectum nostræ beatitudinis essentialiter pertineant : non tamen creaturæ, sed istæ ad ejus objectum duntaxat materiale & secundarium spectant.

Ex quo sic potest confirmari & magis suaderi conclusio: Relationes divinæ pertinent essentialiter ad objectum primarium beatificum, utpote modi essentiales naturæ divinæ, & termini intrinseci divinæ fœcunditatis : Ergo implicat illis non visis subsistere beatitudinem. Consequentia patet : nam destructio, seu negatio actûs rectè colligitur ex defectu cujuslibet essentialiter pertinentis ad illius objectum, etiamsi ut modus tantùm ipsum ingrediatur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò : Essentia beatitudinis consistit in hoc, quòd sit visio, seu ostensio omnis boni, juxta illud Exodi 19. *Ego ostendam omne bonum tibi* : Sed visâ divinâ essentiâ, etiamsi non viderentur Personæ, ostenderetur & videretur omne bonum; cùm relationes, ut supponimus, nullam addant bonitatem & perfectionem ad essentiam : Ergo visâ divinâ essentiâ sine Personis, beatitudo subsisteret.

Confirmatur : affectò bonò infinitò quietatur voluntas : Sed visio essentiæ divinæ sine Personis esset affectio boni infiniti : Ergo per illam perfectè quietaretur voluntas, subindeque talis visio esset perfectè beatifica; cùm beatitudo, ut supra dicebamus, nihil aliud sit, quam perfecta quies, seu satietas appetitûs rationalis.

Ad hoc argumentum patet solutio ex supra dictis. Major enim distinguenda est : beatitudo est visio seu ostensio omnis boni, prout est in se, concedo Majorem : aliter ac est in se, nego Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Itaque visio Dei non habet, quòd sit beatifica ex præciso conceptu visionis summi boni, sed ex conceptu visionis Dei, prout est in seipso : quia sub hoc tantùm conceptu est cognitio intuitiva & quietativa appetitûs innati gratiæ, ut in primo fundamento nostræ conclusionis expendimus. Undè sicut in sententia Adversariorum notitia abstractiva quidditatis Dei non foret beatifica, quia etsi esset cognitio omnis boni, non tamen esset cognitio illius ut est in se, ita in nostra, visio divinæ essentiæ absque Personis non foret beatifica : quia licèt terminaretur ad omne bonum, non tamen prout est in se; cùm de facto divina natura in tribus Personis subsistat, & existat. Quare ad confirmationem distinguo Majorem: affectò bonò infinitò, eo modo quo est in se, quietatur voluntas, concedo Majorem: sine tali modo nego Majorem, & distinguo Minorem eodem modo, ac nego Consequentiam.

Objicies secundò: Sola essentia divina est objectum formale visionis beatificæ : Ergo eâ visâ, licèt non viderentur Personæ, essentia beatitudinis subsisteret. Consequentia videtur bona: cùm enim specificatio actûs sumatur ab objecto formali, isto remanente, ille subsistit.

Ante-

Antecedens verò docetur à noſtris Thomiſtis in tractatu de viſione beata, & probatur: quia viſio beatifica eſt participatio divinæ intellectionis; ſubindeque habet idem objectum formale ac illa: Sed objectum formale, tàm motivum, quàm terminativum divinæ intellectionis, eſt divina eſſentia, ut virtualiter ab attributis & relationibus diſtincta, ſicut oſtendimus in tractatu de attributis: Ergo ſola eſſentia divina eſt objectum formale viſionis beatificæ.

Reſpondeo primò, retorquendo hoc argumentum in Adverſarios: nam eſſentia divina eſt objectum formale divinæ cognitionis quatenùs eſt comprehenſio, & tamen implicat quòd Deus ſeipſum comprehendat, niſi ſe ut Trinum in Perſonis cognoſcat: Ergo licèt eſſentia divina ſit objectum formale noſtræ beatitudinis, non rectè colligitur illam ſine cognitione Perſonarum poſſe ſubſiſtere. Undè

Reſpondeo ſecundò, conceſſo Antecedenti, negando Conſequentiam: licèt enim relationes divinæ non ſint objectum formale & primarium beatitudinis, pertinent tamen ad ipſum ut modi eſſentiales illius; eoque proportionali modo ſe habent ad eſſentiam, quò ſenſibile commune ad ſenſibile proprium v. g. quantitas & figura ad colorem: unde ſicut impoſſibile eſt oculum corporeum videre aliquod corpus coloratum, niſi ſit extenſum & figuratum (ideoque corpus Chriſti non poteſt naturaliter oculò corporeò videri in Euchariſtia defectu figuræ & extenſionis localis) ita repugnat videri eſſentiam divinam ſine Perſonis, & illis non viſis eſſentiam beatitudinis ſubſiſtere.

Tertiò dici poteſt, quòd licèt ſola eſſentia divina ſit objectum formale *quo* viſionis beatificæ & intellectionis divinæ; objectum tamen formale *quod*, & purè terminativum, ſunt ipſæ tres Perſonæ divinæ: ſicut objectum formale *quod* cognitionis Angelicæ non eſt ſola Angeli eſſentia, ſed ipſemet Angelus; & ſicut ſi Deus eſſet unus ſuppoſitaliter, objectum formale *quod* viſionis beatæ non eſſet ſola Deitas, ſed etiam illud ſuppoſitum, in quo ſubſiſteret.

Objicies tertiò: Si per impoſſibile Deus non eſſet Trinus in Perſonis, ejus tamen viſione homo beatificaretur: Ergo beatitudo hominis non petit eſſentialiter, & ex natura rei viſionem divinarum Perſonarum. Antecedens videtur certum: tunc enim maneret ſummum bonum, & ſummum verum; & conſequenter, poſſeſſum prout eſt in ſe, poſſidentem beatificaret. Conſequentia verò probatur: Ideo colligimus relationes non eſſe de eſſentia Dei ut eſt primum principium creaturarum, quia ſi per impoſſibile perirent relationes Deo remanente ut uno, ſalvaretur in eo ratio primi principij: Ergo ſi caſu dato eſſentia beatitudinis ſubſiſteret, rectè colligitur illam non petere eſſentialiter viſionem divinarum Perſonarum, & Deum ut unum eſſe objectum ſufficiens ad nos beatificandum.

Confirmatur: Viſio Dei in illa ſuppoſitione eſſet ejuſdem rationis cum illa, quia Deus (ſi non repugnaret) videretur ſolùm ut unus, quàmvis in re ſit Trinus: At in dicta ſuppoſitione viſio illa foret beatitudo, ut oſtenſum eſt: Ergo etiam viſio terminata ad Deum, præciſè ut unum, quamvis in re ſit Trinus, beatitudo eſſet; & per conſequens ad beatitudinem cognitio Perſonarum eſſentialiter non requiritur.

Ad objectionem reſpondetur diſtinguendo 59.
A Antecedens: homo beatificaretur beatitudine ejuſdem rationis ac illa, quæ de facto eſt, nego Antecedens: diverſæ rationis, tranſeat Antecedens, & nego Conſequentiam. Et quidem rectè: nam beatitudo, quæ de facto eſt, petit terminari ad Deum prout eſt in ſeipſo de facto: unde ſi aliquid quod de facto eſſentialiter ei competit, ſuppoſitione impoſſibili ei non competere ſupponatur, tollitur conſequenter beatitudo, quæ de facto eſt; & ponitur alia diverſæ rationis ſpecificanda à Deo prout eſſet in ſeipſo, in illa hypotheſi impoſſibili: ex quo non licet inferre, Deum præciſè ut unum, eſſe nunc de facto objectum ad beatificandum ſufficiens.

B Ad confirmationem, diſtinguo Majorem: eſſet ejuſdem rationis, in ratione viſionis, tranſeat Major: in ratione beatificantis, nego Majorem: & conceſſâ Minori nego Conſequentiam. Ratio autem diſtinctionis eſt, quia (ut ſupra dicebamus) viſio Dei non habet quòd ſit beatifica ex præciſo conceptu viſionis ſummi boni, ſed ex conceptu viſionis Dei prout eſt in ſeipſo: in caſu autem, quem fingimus, cùm Deus ſupponatur non Trinus, viſio illius, prout eſt unus præciſè, eſſet viſio Dei prout in ſeipſo, & conſequenter foret beatitudo: in caſu verò noſtræ diſputationis, cùm Deus ſupponatur in re Trinus & Unus, & viſio ſupponatur terminata ad illum prout unum præciſè; talis viſio non terminaretur ad ſummum bonum prout in ſeipſo eſt; & conſequenter, etſi cum viſione in altero caſu admiſſa conveniat in ratione viſionis, non tamen conveniet cum illa in ratione beatitudinis. 60.

Objicies quartò: Cùm Deus ſit objectum noſtræ beatitudinis, eodem modo aliquid pertinet ad objectum noſtræ beatitudinis, quò pertinet ad conſtitutionem ipſius Dei: Atqui relationes ut ſic non ſunt de conceptu eſſentiali Dei, ſed ſolùm Divinitas, nec divinæ naturæ conſtitutionem ingrediuntur, ſed ſolùm Perſonas divinas conſtituunt: Ergo relationes non pertinent eſſentialiter ad objectum noſtræ beatitudinis. 61.

Confirmatur: Sub ea ratione Deus eſt noſtra beatitudo, ſub qua eſt ultimus finis: Sed relationes non ſunt de quidditate Dei prout eſt ultimus finis: Ergo nec quatenùs eſt noſtra beatitudo. Major patet, Minor probatur, Sub ea ratione Deus eſt ultimus finis, ſub qua eſt primum principium creaturarum; cùm ratio ultimi finis, & ratio primi principij ſibi invicem correſpondeant: Sed relationes non ſunt de quidditate Dei, ut eſt primum principium; aliàs ex creaturis cognitis cognoſci poſſet naturaliter Trinitas Perſonarum: Ergo non ſunt de eſſentia illius ut eſt ultimus finis. 62.

Ad objectionem reſpondeo diſtinguendo 63.
E Majorem: eodem modo quo pertinet ad conſtitutionem ipſius Dei, phyſicam, concedo: metaphyſicam, nego. Similiter diſtinguo Minorem: relationes non pertinent ad Dei conſtitutionem, metaphyſicam, concedo: phyſicam, nego.

Explicatur: Dupliciter poteſt conſtitutio divinæ naturæ conſiderari, ſcil. cet ut phyſica, & ut metaphyſica: phyſica Dei conſtitutio coaleſcit ex omnibus prædicatis divinis, tam abſolutis, quàm relativis; quippe cùm omnia Dei prædicata ſint realiter cum Deo identificata: metaphyſica verò illius conſtitutio, fit per illam perfectionem, quæ primò objicitur intellectui

cum fundamento in re, & se habet velut radix & origo aliarum ; & hoc genere constitutionis Deus in nostra sententia per ipsum intelligere purissimum, & actualissimum constituitur, ut
Disp. 2. art. 1. docuimus in tractatu de attributis : Dicimus ergo, quòd licèt relationes non sint de metaphysica constitutione Divinitatis, pertinent tamen ad illam essentialiter secundùm physicam constitutionem : undè cùm visio beatifica essentialiter petat terminari ad Deum prout est in se physicè, non verò prout objicitur inadæquatis conceptibus nostri intellectus, essentialiter petit terminari non solùm ad naturam divinam & attributa, sed etiam ad relationes, & personas. Quare ad confirmationem, concessâ Majori, distinguo Minorem : relationes non B sunt de quidditate Dei prout est ultimus finis, secundùm metaphysicam ipsius constitutionem in ratione ultimi finis, transeat Minor : secundùm physicam ejus constitutionem, negatur Minor, & Consequentia.

64. Dices : Ergo licèt relationes sint de essentia objecti beatifici secundùm physicam ejus constitutionem, non tamen erunt de essentia ejus secundùm metaphysicam constitutionem illius; & consequenter illis per impossibile visionem non terminantibus, objectum beatificum subsisteret, & appetitum quietaret ; sicut quia illæ C non sunt de metaphysica constitutione rationis ultimi finis, licèt per impossibile perirent, subsisteret tamen ratio ultimi finis.

Respondeo negando Consequentiam : nam cùm visio beata petat pro objecto Deum prout est in se, & finem ultimum prout est in seipso; quod est de essentia finis ultimi, prout est in seipso, est de primaria constitutione objecti beatifici, inquantùm beatificum est.

65. Objicies ultimò : Pater æternus est beatus ex vi visionis solius essentiæ, præcisæ à personis : Ergo essentia præcisè sumpta, & ut prævenit relationes, est ad beatificandum sufficiens. Consequentia patet, Antecedens probatur primò: quia Pater æternus pro illo priori originis, quò D producit Filium, intelligitur, & est perfectè beatus : Sed pro illo priori non intelligitur visio illius terminata ad Filium; cùm pro illo priori nondùm intelligatur Filius productus, nec proinde existens : Ergo Pater æternus intelligitur perfectè beatus visione terminatâ ad essentiam, ut prævenientem relationem Filij.

Secundò probatur idem Antecedens : Pater æternus est seipso beatus, & non à Filio, aut Spiritu sancto ; aliàs acciperet ab illis maximam perfectionem, quod est inconveniens, cùm à se sit infinitè perfectus: Ergo est beatus ex visione essentiæ, prout prævenit relationes.

Probatur tertiò : Essentialia in divinis sunt priora notionalibus, ut sæpè docet Divus Thomas : At beatitudo est prædicatum essentiale E in Deo : Ergo est prior relationibus, & consequenter Pater æternus ex vi visionis solius essentiæ præcisæ à personis intelligitur beatus.

66. Respondeo negando Antecedens : ad cujus primam probationem, concessâ Majori, nego Minorem : prioritas enim originis solùm est prioritas *à quo* non *in quo*, etiam secundùm rationem : undè licèt Pater sit prior origine Filio, non tamen potest esse, nec intelligi beatus sine illo. Sicut in creatis, etsi prius sit in genere causæ efficientis, quòd ventus aperiat fenestram, quàm quòd ingrediatur ; non licèt tamen inferre, quòd in illo priori ingreditur ventus fenestrâ clausâ : & similiter licèt in genere causæ materialis præsupponatur materia formæ, utpote subjectum ejus, tamen non priùs materia existit, quàm forma. Quam doctrinam, quia non attendit Vazquez hìc disp. 13. cap. 2. in fine, insufficienter argumento respondet.

Ad secundam probationem, distinguo Antecedens : Pater æternus est seipso beatus, objectivè adæquatè, nego Antecedens : principiativè, id est per exclusionem principii communicativi suæ beatitudinis, concedo Antecedens, & nego Consequentiam : quia ut beatitudo ejus non salvetur in visione solius essentiæ, sufficit quòd ex parte objecti ingrediantur relationes, etsi non intrent ex parte principij.

Instant Scotistæ, & dicunt non minùs ad cognitionem requiri objectum, quàm potentiam. 67. Atqui si beatitudo Patris æterni esset ab intellectu, non prout in Patre solùm, sed etiam prout in Filio, non esset ex seipso beatus, sed beatitudinem haberet à Filio: Ergo si est beatus ab essentia ut ab objecto, non solùm prout illa est in ipso, sed etiam prout in Filio, beatitudinem suam habebit à Filio.

Respondet Cajetanus, & benè, quòd licèt u- 68. trumque necessarium sit ad intellectionem, non tamen eodem modo ; potentia enim exigitur ut intellectionis principium, objectum verò ut intellectionis terminus : undè si visio Patris esset ab intellectu ut in Filio, Filius esset principium à quo Pater visionem acciperet, & consequenter ab alio procederet : ex eo autem quòd essentia, prout in Filio, objectivè beatificet Patrem, non infertur illam, prout in Filio, esse principiù beatitudinis Patris, neque quòd Pater seipso non sit beatus, per exclusionem principij originis.

Sed urgent adhuc Discipuli Scoti : Cogni- 69. tio non solùm ab intellectu, sed etiam ab objecto ut principio, effectivè procedit, juxta illud commune axioma ex Augustino desumptum : *Ab objecto & potentia paritur notitia* : Ergo si essentia ut in Filio objectivè beatificat Patrem, erit in Filio principium beatitudinis Patris.

Facilè tamen respondetur, distinguendo Antecedens: cognitio procedit ab objecto formali quo & motivo, concedo Antecedens : ab objecto formali quod & purè terminativo, nego Antecedens & Consequentiam : nam Filiatio, etsi objectivè beatificet Patrem, non tamen habet rationem objecti motivi ; cùm non gerat vices speciei intelligibilis, sed purè terminativi, & ideo non concurrit ex parte principij.

Ad tertiam probationem Antecedentis prin- 70. cipalis, distinguo Majorem : essentialia in divinis sunt priora notionalibus, prioritate *in quo* reali, vel rationis, nego Majorem : prioritate *à quo* virtuali, concedo Majorem & Minorem, & distinguo Consequens distinctione Majoris.

Vel etiam dici potest cum Marco à Serra qui- sequenti art. 8. dubio unico, doctrinam illam D. Thomæ intelligendam esse de essentialibus, quæ non intelliguntur cum ordine ad notionalia, secùs verò de illis, quæ intelligi nequeunt, nisi cum ordine ad notionalia : voluntas enim quâ Deus vult Filij generationem, & scientia quâ Deus cognoscit Personas, licèt sint absoluta & ad essentialia pertineant, non tamen præintelliguntur generationi, aut Personis, quæ ad notio-

notionalia spectant. Unde cùm beatitudo intel A
ligatur non solùm cum ordine ad essentialia, sed etiam ad notionalia quæ Deus per illam videt, non præintelligitur illis; vel si præintelligitur, non concipitur adæquatè, sed inadæquatè nempe ut terminata ad objectum veluti partiale & inadæquatum.

DISPVTATIO III.

De essentia beatitudinis formalis.

Ad quæstionem 3. D. Thomæ.

PRæmissis his quæ ad beatitudinem objectivam pertinent, accedimus ad examinanda illa quæ spectant ab beatitudinem formalem. Sed quia plura ad illam spectantia in tractatu de visione beatifica declarata sunt, in præsenti solùm adducemus quæ ibi desiderantur, ad materiam beatitudinis pertinentia.

ARTICULUS PRIMUS.

Verum beatitudo formalis sit aliqua operatio C creata, & à Beato elicita.

PArtem negativam tenuere olim plures antiqui Theologi, qui circa essentiam beatitudinis formalis variè opinati sunt. In primis enim quidam asseruere hominem beatificari per increatam visionem Dei sibi unitam. Quam opinionem quibusdam suo tempore placuisse, ait D. Bonaventura in 3. dist. 14. art. 1. fuisseque publicè defensam Parisiis, refert Gregorius in 3. dist. 7. q. 2. Eam expressè tenet Hugo de S. Victore tomo 3. tract. de sapientia animæ Christi, ubi ait nonaliter animas sapientes constitui, Deumque cognoscentes, nisi Dei cognitione & sapientiâ; & de Deo loquens, ita concludit: *Ipse D sapientia quâ cognoscimus; ipse amor quô diligimus; ipse gaudium quô exultamus.*

Secunda sententia docet quòd beatitudo formalis consistit in illapsu quodam speciali Dei in essentiam animæ, ex quo manet substantialiter sanctificata & deificata, & quodammodo transformatur in ipsum Deum: sicut ferrum candens in ignem, & diaphanum in lucem. Hæc communiter tribui solet Henrico Gandavensi quodlib. 13. qu. 12.

Tertia, quæ est D. Bonaventuræ in 4. dist. 49. qu. 1. ad ultimum, asserit quòd beatitudo formalis consistit simul in habitu & operatione, & E principaliùs in habitu, quàm in operatione.

Ultima, quæ tribuitur Nominalibus, docet quidem beatitudinem formalem in sola operatione consistere, sed vult intellectum beati ad illam merè passivè se habere, illam recipiendo à Deo, qui sit illius unica & adæquata causa. Cui sententiæ favent quidam Recentiores, qui etsi negent beatum de facto ad propriam beatitudinem comparari merè passivè, affirmant tamen non repugnare, quòd per operationem à se non elicitam constituatur beatus. Ita Valentia in præsenti disp. 1. qu. 3. puncto 2. Vega lib 6. in Trident. cap. 8. Ægidius lib. 10. de beatitudine qu. 1. art. 4.

§. I.

Rejicitur prima sententia.

DIco primò, homines increatâ Dei visione 2.
non beatificari.

Hanc conclusionem probat Vazquez ex Concilio Viennensi in Clementina *ad nostram*, de hæreticis, ubi definitur lumen gloriæ creatum necessarium esse ad videndum Deum: si autem, inquit, visione increatâ videretur, non esset necessarium lumen creatum. Valentia verò eam probat: quia ex oppositâ sententia sequeretur Beatos comprehendere Deum: haberent enim in se B increatam Dei visionem, quæ est comprehensiva illius.

Verùm hæ rationes non sunt efficaces: ad primam enim facilè respondetur, Beatos lumine gloriæ indigere non ad eliciendam visionem, sed ad disponendum intellectum ut eam recipiat. Ad secundam verò, negari potest sequela: quia increata Dei visio posset uniri intellectui creato, non adæquatè, sed inadæquatè: sicut de facto essentia divina, ut gerens vices speciei intelligibilis, inadæquatè unitur intellectui Beatorum; quia non unitur ut repræsentans omnia quæ ab intellectu divino cognoscuntur, sed tantùm aliqua. His ergo rationibus prætermissis,

Probatur conclusio ratione fundamentali. 3.
Beatitudo formalis est operatio vitalis quâ Beatus in actu secundo vivit, ut patet ex illo Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum verum:* Sed implicat Beatum vivere in actu secundo per visionem increatam Dei: Ergo implicat per illam constitui formaliter Beatum. Major patet, Minor probatur primò. Implicat naturam divinam, sub conceptu vitæ radicalis, naturam creatam radicaliter viventem constituere; aliàs posset lapidi uniri, illumque reddere viventem radicaliter: Ergo implicat etiam quòd sub conceptu vitæ actualis constituat intellectum creatum viventem in actu secundo. Consequentia patet, D tum à paritate, tum etiam quia actus proprius vitalis alicujus naturæ communicari nequit, non communicatâ naturâ.

Secundò probatur eadem minor ratione à priori: Vita actualis debet convenire viventi ab intrinseco; vel per identitatem, qualiter contingit in Deo, qui vivit in actu secundo per actum sibi omnino identificatum; vel per egressionem effectivam ab illo, qualiter contingit in vita actuali creata: At divina intellectio nequit intellectui creato convenire ab intrinseco, ullo ex his modis; cùm in utroque maxima imperfectio importetur: Ergo omnino repugnat intellectum creatum per illam constitui viventem.

Addo quod intellectio est actio non solùm E vitalis, sed etiam immanens: unde licèt esse intrinsecam altero ex istis modis non peteret ex præciso conceptu vitalis, id tamen ex conceptu immanentis exposceret; ut magis constabit ex infra dicendis, cùm sententiam Nominalium refellemus.

Dices, increatam Dei intellectionem, neque 4.
per identitatem, neque per informationem uniri intellectui creato, sed aliô modô, ab utroque distinctô, scilicet in esse intelligibili, absque eo quod illi per identitatem, aut per informationem uniatur.

Sed contra primò: Ideò non est necessaria

in specie unio secundùm esse physicum & naturale, quia se tenet ex parte objecti, & vices ejus supplet: Atqui intellectio non se tenet ex parte objecti, sed ex parte potentiæ intellectivæ, ut ultima ejus actualitas in linea intelligibili activa: Ergo requirit majorem unionem quàm in esse intelligibili, nempe per informationem, aut per identitatem.

Contra secundò: Quia essentia divina, ut gerens vices speciei intelligibilis, non unitur, nec uniri potest intellectui creato, per informationem, aut per identitatem, non potest illum viventem in actu primo constituere: Ergo si divina intellectio nequeat per identitatem, aut per informationem, intellectui creato uniri, non poterit illum viventem in actu secundo constituere, nec per consequens beatum; cum beatitudo formalis, ut suprà dicebamus, sit operatio vitalis, quâ Beatus in actu secundo vivit.

Tertiò: Ideò natura divina non potest uniri cum creaturis, illas constituendo in esse intellectuali radicaliter, quia non potest eis physicè uniri per informationem, aut per identitatem: Ergo pariter, si repugnet divinam intellectionem utroque hoc modo intellectui creato uniri, repugnabit etiam, quòd illum viventem in actu secundo constituat, quamvis daretur quòd ei posset in esse intelligibili uniri.

§. II.

Solvuntur objectiones.

5. OBjicies primò: Augustinus 4. de Trinit. cap. ultimo, duo dicit de visione, quâ Sancti beatificantur in cœlo, nempe quòd illâ Deus est bonus & beatus, & quòd ipsa sola est summum bonum: Sed hæc duo de visione creata verificari nequeunt: Ergo nostra beatitudo formalis est aliquid increatum.

6. Ad primum respondeo ex Cajetano 3. p. qu. 9. art. 1. §. *ad authoritatem Augustini*, quòd non intendit Augustinus, eandem numero visionem esse beantemDeum & nos, sed eandem objectivè & modaliter, quatenus idem objectum, & idem modus est utriusque: utraque enim terminatur ad Deum, prout est in seipso: ipsumque clarè & intuitivè cognoscit.

Ad secundum respondeo cum eodem Cajetano, beatitudinem ab Augustino vocari summum bonum, non simpliciter, sed inter bona creata: hoc autem modo non repugnat enti creato rationem summi boni obtinere. Vel etiam dici potest cum D. Thoma hic art. 1. ad 2. beatitudinem esse summum bonum, non formaliter, sed affectivè: quia est adeptio, vel fruitio summi boni.

7. Objicies secundò: Essentia divina unitur mentibus Beatorum per modum speciei intelligibilis, ut docuimus in tractatu de visione beata: Ergo etiam illis unitur, vel saltem uniri potest per modum intellectionis. Consequentia probatur primò, quia res essentia divina absque informatione, vel dependentia ab intellectu creato, exhibet munus speciei, cur etiam absque informatione & dependentia supplere non poterit rationem formalem intellectionis?

Secundò probatur: Non minùs est de ratione actus primi vitalis esse intrinsecum viventi in actu primo, quàm de ratione actionis vitalis esse intrinsecam viventi actualiter: Sed divina essentia, ut gerens vices speciei, constituit intellectum beati in actu primo proximè viventem vitalitate supernaturali: Ergo etiam poterit illum viventem in actu secundo constituere, licèt non sit ei intrinseca per informationem, vel per identitatem.

Probatur tertiò: Ratio speciei, & ratio intellectionis actualis, non distinguuntur in Deo virtualiter, cùm ad eandem lineam pertineant, ut in tractatu de attributis ostensum est: Ergo repugnat essentiam divinam uniri mentibus Beatorum, sub conceptu & formalitate speciei, nisi etiam illis uniatur per modum intellectionis actualis.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus primam probationem dico, hoc esse discrimen inter speciem & intellectionem, quòd species ex propria ratione formali non petit inhærere vel informare, sed hoc ei convenit materialiter & per accidens in rebus creatis, quia accidens est: intellectio verò, cùm sit actio vitalis, ex conceptu formali intellectionis habet quòd sit intrinseca naturæ quam reddit intelligentem, subindeque quòd illam informet, vel ei identificetur.

Ad secundam probationem, concessa Majori, nego Minorem: nam divina essentia, etsi effectivè ad intellectionem concurrat, non tamen concurrit ut virtus intellectûs creati, illum elevans, aut dans illi vires (hoc enim totum provenit à lumine gloriæ) sed solùm præstat concursum objectivum, ut virtus objecti, à quo & à potentia simul paritur intellectualis notitia: unde intellectus creatus Beati, non redditur per illam vivens in actu primo.

Ad tertiam, concesso Antecedenti, negando Consequentiam: ut enim aliqua Dei perfectio, duplici gaudens formalitate, sub una uniatur creaturæ, & non sub alia, non requiritur quòd illæ formalitates virtualiter distinguantur, sed satis est quòd distinguantur eminentialiter & æquivalenter, id est quòd ratione suæ eminentiæ æquivaleant pluribus perfectionibus in rebus creatis realiter distinctis: nam ratio subsistentiæ & relationis in personis divinis non distinguuntur virtualiter, & tamen personalitas Verbi Divini unitur naturæ humanæ in ratione subsistentiæ, absque eo quòd illi uniatur in ratione relationis. Licèt ergo ratio intellectionis, & ratio speciei, non distinguantur inter se virtualiter in natura divina, quia tamen distinguuntur eminentialiter, & æquivalenter, utpote æquivalentes speciei, & intellectioni creatæ, quæ realiter distinguuntur, uniri potest essentia divina cum intellectu Beati, prout exercet munus speciei, absque eo quòd ei uniatur prout gerit munus intellectionis.

Objicies tertiò: De facto essentia divina unitur mentibus Beatorum in ratione verbi, & speciei expressæ: Ergo etiam unitur, vel eis uniri potest per modum intellectionis. Antecedens supponitur ex tractatu de visione Beata: Consequentia verò probatur. De ratione verbi est quòd sit vitale, ut colligitur ex D. Thoma quæst. de verit. art. 2. ubi asserit esse de conceptu verbi, quòd sit expressum & productum ab intelligente: Ergo si non obstante hac verbi vitalitate, uniri potest essentia divina per modum verbi intellectui Beatorum, poterit etiam uniri per modum intellectionis, non obstante quòd illa sit actio vitalis.

Res-

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: de ratione verbi propriè & adæquatè accepti, concedo Antecedens: accepti communiter & inadæquatè, nego Antecedens & Consequentiam.

Explicatur: Verbum, ut ibidem asserit D. Thomas, potest dupliciter accipi, vel propriè, vel communiter: priori modo acceptum, est vitale terminativè, & ideò in divinis solùm notionaliter dicitur: acceptum verò secundo modo, solùm exposcit, quòd sit repræsentatio actualissima objecti; & hoc modo in divinis etiam dicitur essentialiter, nam divina essentia respectu cognitionis sui est actualissima repræsentatio sui; & in hac acceptione habet rationem verbi respectu intellectûs Beati; non verò in prima: intellectio verò, quomodocumque accepta, dicit vitalitatem, & ideò non potest suppleri ab essentia divina.

Dices: Ideò verbum utramque istam acceptionem admittit; quia dicit habitudinem representationis ad objectum, & habitudinem expressi ad principium: Ergo cùm etiam intellectio dicat habitudinem tendentiæ intelligibilis, comparatione facta ad objectum, & habitudinem vitalis respectu principij; poterit utramque similem acceptionem admittere; & sic divina essentia uniti poterit cum intellectu creato, sub priori conceptu, absque eo quòd ei uniatur sub secunda consideratione, sub qua obtinet rationem vitalis.

Respondeo concesso Antecedente negando Consequentiam & paritatem. Ratio autem dicimus est, quia verbum est ultima actualitas ex parte objecti; unde per hoc quòd aliquid excedat minus ultimæ actualitatis in linea intelligibili passiva, per modum repræsentationis in actu secundo (esto non procedat ab intelligente) salvatur in illo ratio verbi in communi acceptione: at verò tendentia actûs ad objectum, sed non ex parte potentiæ, & per illam vivit potentia in actu secundo; & si ita non sit, non salvatur intellectionis ratio in ulla acceptione: implicat autem potentiam videre in actu secundo, per tendentiam à se non elicitam, vel sibi non beatificatam, ut constat ex supra dictis.

§. III.

Secundus dicendi modus refellitur.

Dico secundò, formalem beatitudinem non esse illapsum Dei specialem in essentiam animæ, vel in potentias ejus.

Probatur prima pars: Primò, quia Deo non convenit beatitudo *secundùm rationem essentiæ; sed magis secundùm rationem intellectûs*, ut ait D. Thomas 1. p. qu. 26. art. 2. ad 1. subindeque nec animæ nostræ: At si beatitudo esset illapsus Dei in essentiam animæ, conveniret illi secundùm rationem essentiæ: Ergo in tali illapsu beatitudo formalis non consistit.

Probatur secundò: Deus non illabitur specialiter in essentiam animæ, nisi producendo & conservando in ea gratiam sanctificantem: Sed hic illapsus non est beatitudo formalis; aliàs omnes justi, etiam dum sunt in statu viæ, essent beati, licet & animæ in purgatorio existentes: Ergo beatitudo non consistit in illapsu Dei in essentiam animæ. Minor patet, Major autem probatur. Cùm enim Deus non sit præsens rebus, nisi per operationem, ut in tractatu de attributis ostendimus, non habet specialem præsentiam aut illapsum in essentiam animæ, nisi producendo & conservando in ea formam aliquam aut qualitatem supernaturalem; quæ non potest esse alia quàm gratia sanctificans, quæ sola residet in essentia animæ, aliæ verò in ejus potentiis subjectantur: Ergo nullus alius datur specialis Dei illapsus intra essentiam animæ, nisi ille qui fit per infusionem, conservationem, vel augmentum gratiæ sanctificantis. *Disp. 4. art. 5. §. 4.*

17. Tertiò: Si formalis beatitudo consistat in illapsu Dei in essentiam animæ, anima separata à suis potentiis posset esse beata: sicut posset salvari essentia gratiæ sanctificantis in anima; etiamsi Deus destrueret omnes ejus potentias: Sed hoc est falsum, quia impossibile est quod sit beatus qui non cognoscit suam fœlicitatem; ideò enim in rebus cognitione carentibus beatitudinem non ponimus, quia suum bonum non cognoscunt: & eâdem ratione Aristoteles 12. metap. cap. 9. textu. 51. dixit: *Si Deus est dormiens, non erit beatus:* Ergo idem quod priùs.

18. Quartò, In illo consistit beatitudo, ad quod sequitur summa delectatio: At summa delectatio non sequitur ad esse, sed ad operari, ut patet in omni delectatione tam sensitiva, quàm intellectiva: Ergo beatitudo non consistit in illapsu, vel in aliquo esse ab illo causato in essentia animæ, sed in operatione.

19. Denique probatur eadem prima pars: Per beatitudinem formalem consequimur & tenemus Deum, unde Beati dicuntur *comprehensores*: Sed per operationem & illapsum Dei in animam, non tenemus & possidemus Deum, sed potiùs ille nos tenet & possidet; ut patet in illapsu immensitatis quò Deus singulis rebus est præsens; per illum enim Deus nos continet & portat, juxta illud Apostoli ad Hebræos 1. *Portans omnia verbò virtutis suæ:* unde Dionysius cap. 10. de Divin. nomin. *Ipse est sedes, quæ omnia continet, & complectitur, & firmat, & fundat, & contingit:* Ergo beatitudo nostra non consistit in illapsu Dei in animam.

20. Quod verò non consistat in illapsu Dei in potentias ejus, breviter suadetur. Deus non illabitur specialiter in potentias animæ, nisi per infusionem habituum supernaturalium, qui in illis recipiuntur; sicut specialiter illabitur in ejus essentiam, per infusionem gratiæ sanctificantis, quæ in ea subjectatur: Sed beatitudo non consistit in habitu vel actu primo, sed in operatione & actu secundo, ut ostendemus §. sequenti: Ergo nec in speciali Dei illapsu in potentias animæ.

21. Deinde, Si beatitudo formalis consisteret in aliquo speciali Dei illapsu in potentias animæ, maximè in eo quò Deus in priori naturæ ad visionem beatam, infundit lumen gloriæ intellectui Beatorum, eique per modum speciei intelligibilis unitur: Atqui in hoc illapsu non potest consistere formaliter ipsa beatitudo, sed ad summum radicaliter & causaliter, quatenus ab intellectu lumine gloriæ illustrato, & ab essentia divina gerente vices speciei intelligibilis, causatur clara Dei visio, in qua, ut infrà ostendemus, formaliter & essentialiter consistit ipsa beatitudo: Ergo beatitudo non consistit in illapsu Dei in potentias animæ.

§. IV.

§. IV.

Solvuntur argumenta in contrarium.

22. OBjicies primò: Beatitudo formalis est perfectissima unio animæ cum Deo: Sed unio per illapsum Dei in essentiam animæ, est omnium perfectissima, vel saltem perfectior illâ quæ fit per operationem; cùm per istam Deus non uniatur immediatè ipsi essentiæ animæ, sed solùm ejus potentiis: Ergo in unione per illapsum consistit formalis beatitudo.

23. Respondeo beatitudinem formalem non esse unionem perfectissimam simpliciter, & in ratione entis (aliàs beatitudo Christi consisteret in unione hypostatica, quæ est maxima unionum, ut docet D. Thomas 3. p. qu. 2. art. 9.) sed in unione perfectissima in ratione assecutionis objecti beatifici: perfectissima autem unio, quâ summum bonum assequimur, est per modum operationis & actûs, & non per modum illapsûs immediati in essentiam animæ.

24. Objicies secundò: Beatitudo formalis debet esse subjectivè in essentia animæ: Sed ibi non potest esse operatio, bene tamen illapsus: Ergo beatitudo potius in illapsu quàm in operatione poni debet. Major probatur: Perfectissimæ formæ, qualis est beatitudo, debetur subjectum perfectissimum: Sed essentia animæ est perfectior ejus potentiis: Ergo beatitudo formalis debet esse subjectivè in essentia animæ.

25. Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem. Perfectissimæ formæ debetur perfectissimum subjectum, absolutè, nego (aliàs gratia & gloria non deberent esse in homine, sed in Angelo, neque in omnibus Angelis, sed in supremis) proportionaliter & in suo genere, concedo. Cum ergo gratia pertineat ad genus essendi, non debet poni in potentia aliqua, sed in essentia animæ: è contra verò, cùm beatitudo formalis ad genus operationis spectet, debet habere perfectissimum subjectum ex his quæ possunt esse subjecta operationum; subindeque residere in nobiliori potentia animæ, scilicet in intellectu, non verò immediatè subjectari in ejus essentia.

§. V.

Tertia sententia impugnatur.

26. DIco tertiò, beatitudinem formalem non esse habitum, aut actum primum, sed operationem, seu actum secundum.

Probatur primò ex Aristotele 1. Ethic. cap. 5. lect. 5. & lib. 10. cap. 6. lect. 9. apud D. Thomam, sic dicente: *Diximus itaque fœlicitatem habitum non esse: inesset enim dormienti, plantarum vitâ viventi, & in calamitatibus maximis constituto.*

27. Probatur secundò: Beatitudo formalis est actualis adeptio summi boni: At per habitum, aut actum primum, homo non consequitur actu summum bonum, sed solùm est in potentia ut consequatur ipsum: Ergo beatitudo formalis non est habitus aut actus primus, sed operatio seu actus secundus.

28. Dices, hanc rationem solùm probare beatitudinem non consistere in solo habitu, non autem convincere quòd non consistat in habitu, prout habet adjunctum actum.

Sed contra: Habitus, etiam ut habet adjunctum actum, non est formaliter adeptio summi boni, sed tantùm causaliter & efficienter: Ergo in habitu nequit formaliter consistere ipsa beatitudo, sed tantùm causaliter & præsuppositivè.

Confirmatur: In tantum requiritur habitus ad beatitudinem, in quantum necessarius est ad producendum actum, in quo beatitudo consistit: Sed hoc non sufficit ad hoc ut sit de essentia beatitudinis; aliàs potentia esset etiam de illius essentia, quia necessariò præsupponitur ad actum: Ergo &c.

Tertiò probari potest conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 2. Beatitudo est summa & ultima hominis perfectio: Sed summa & ultima hominis perfectio non potest consistere in habitu, sed tantùm in operatione: Ergo in operatione, non verò in habitu, formalis hominis beatitudo consistit. Major patet, nam si beatitudo non esset ultima hominis perfectio, non perfectè satiaret ejus appetitum, adhuc enim appeteret ulteriorem perfectionem. Minor verò suadetur: Primò, quia habitus ordinatur ad actum tanquam ad finem: Sed finis est simpliciter præstantior his quæ sunt ad finem: Ergo actus est simpliciter perfectior habitu.

Secundò, Perfectior simpliciter est actus secundus, quàm actus primus: Sed operatio est actus secundus, habitus verò est actus primus: Ergo operatio est simpliciter perfectior habitu.

Tertiò, Illud est perfectius, quod magis Deo assimilatur: Sed operatio magis assimilatur Deo, quàm habitus: Ergo est perfectior. Major constat: nam Deus est prima regula & mensura perfectionis: Minor verò probatur. Deus est actus purissimus, & omnis potentialitatis expers: Ergo illud quod est tantùm actus magis accedit ad similitudinem Dei, quàm illud quod est mixtum ex actu & potentia: Atqui (subsumo) operationes sunt solùm actus, habitus verò ex actu & potentia permixti sunt; licet enim comparatione ad subjectum quod informant sint actus, respectu tamen operationis ad quam ordinantur sunt potentia: Ergo operatio magis assimilatur Deo, quàm habitus.

§. VI.

Respondetur argumentis adversæ sententiæ.

30. OBjicies primò contra hanc rationem Divi Thomæ. Ultima perfectio Christi, in quantum hominis, non est visio beatifica, sed Filiatio Dei naturalis: At Christus non beatificatur per naturalem Dei Filiationem: Ergo beatitudo formalis non petit in ultima hominis perfectione consistere. Minor patet, Major verò sic ostenditur. Ultima perfectio Christi, in quantum hominis, est ultimus suæ prædestinationis terminus: At terminus ultimus prædestinationis Christi, non est visio beatifica, sed Filiatio naturalis Dei, ut docent Theologi cum D. Thoma 3. p. qu. 24. art. 2. Ergo ultima perfectio Christi, in quantum hominis, non est visio beatifica, sed filiatio Dei naturalis.

31. Confirmatur: Gratia habitualis, & lumen gloriæ, excedunt in perfectione visionem beatam, ut plures Theologi docent in tractatu de gratia: Ergo beatitudo formalis non petit in majori hominis perfectione consistere.

Ad objectionem respondeo, distinguendo Majorem: visio beatifica non est ultima perfectio Christi, intra ordinem supernaturalem, nego Majo-

Majorem : intra ordinem hypostaticum, concedo Majorem : & concessa Minori, distinguo Consequens : Non petit in ultima perfectione ordinis supernaturalis consistere, nego : in ultima omnis ordinis, concedo. Habet itaque Christus Dominus perfectiones duplicis ordinis, supernaturalis scilicet & hypostatici : verùm quia ut spectat ad hypostaticum, non est beatificabilis aliqua beatitudine distincta ab illa quæ ad ordinem supernaturalem pertinet, sed solum illamet quæ attinet ad supernaturalem ordinem ; hinc fit quòd illius beatitudo consistere debeat, non in ultima ejus perfectione comparata ad ordinem hypostaticum, sed in ultima ordinis supernaturalis, quæ est ipsa visio beatifica. A

Ad confirmationem distinguo Antecedens: gratia habitualis & lumen gloriæ sunt quid perfectius visione beatâ, in ordine entitativo, transeat in linea assecutionis summi boni, nego Antecedens, & Consequentiam : nam quando D. Thomas asserit beatitudinem formalem in majori hominis perfectione consistere, loquitur solùm de majori perfectione in linea assecutionis, non verò de majori in genere entis. Unde hîc art. 1. ad 2. ait : *Beatitudo dicitur esse summum bonum, quia est adeptio, vel fruitio summi boni.* B

Objicies secundò : Habitus est perfectior suâ operatione : Ergo formalis beatitudo in habitu & non in operatione consistit. Consequentia patet ex supra dictis, beatitudo enim est maxima hominis perfectio. Antecedens probatur primò, quia habitus efficienter producit suam operationem : causa autem efficiens, maximè si sit aquiroca, præstantior est suo effectu, cum habeat in se formaliter vel eminenter omnem perfectionem illius. C

Secundò, Quod ex natura sua est permanens præstantius est eo quod citò transit ; unde Aristoteles, Topicorum cap. 1. ait, quòd bonorum diuturnius est melius : Sed actus ex natura sua citò transit, habitus verò permanet : Ergo habitus est præstantior.

Tertiò, Bonum quantò magis se extendit ad plura, eò est perfectius : Sed habitus ad plura se extendit quàm actus : ergo actum in perfectione superat. D

Respondeo primò, distinguendo Antecedens : habitus est perfectior sua operatione, in genere entis, transeat Antecedens : in linea assecutionis summi boni, nego Antecedens, & consequentiam. Solutio patet ex suprà dictis.

Respondeo secundò, negando absolutè Antecedens. Ad cujus primam probationem aliqui dicunt, habitum non esse causam principalem operationis, sed tantùm instrumentalem, sicuti est semen respectu animalis geniti : ita videtur docere Cajetanus infrà qu. 71. art. 3. Verùm si hæc solutio & doctrina intelligatur de operatione secundùm rationem specificam considerata, falsa est : nam habitus, cùm sit causa univoca sui actus, & idem objectum formale respiciat, omnem ejus perfectionem specificam in se continet : subindeque secundum hanc rationem, non est causa instrumentalis, sed principalis illius : si verò sermo sit de operatione ut habet rationem actûs secundi, & secundùm omnem ejus actualitatem & perfectionem, vera est. Nam causæ secundæ, ut docent nostri Thomistæ agentes de concursu prævio, quamvis sint causæ principales suarum operationum, quantùm ad rationem specificam, sunt tamen instrumenta Dei ad attingendam actualitatem quæ in illis includitur : quia licèt ratione virtutis permanentis quâ pollent sint sufficienter completæ in ordine ad suas operationes, secundùm rationem specificam consideratas, non tamen in ordine ad actualitatem in illis imbibitam, eò quòd talis virtus sit potentialis, vel potentialitati immixta ; unde ut se reducat in actum, actualitate divinæ motionis indiget. E

Si quis autem à quæstionibus illis abstrahere velit, respondere poterit, causam efficientem *ut quod*, esse quidem perfectiorem suo effectu, propter rationem assignatam, non tamen causam efficientem *ut quo*, qualis est habitus respectu actus : v. g. in generatione equi, causa efficiens *ut quod*, scilicet equus generans, æquè perfectus est ac equus genitus, imò & magis, inquantum iste ab illo dependet ; sed forma equi generantis non est æquè perfecta sicut equus genitus, quia totum est quid nobilius sua parte.

Ad secundam probationem Antecedentis dicendum est, illud quod ex natura sua permanens est, præstantius esse eò quod citò transit, si cætera sint paria ; non autem si diuturnius in multis superetur à minus diuturno : ut patet in materia prima, quæ est ingenerabilis & incorruptibilis, & tamen non est præstantior formâ quæ generatur & corrumpitur. Unde cùm actus in multis excedat habitum, præsertim in actualitate, & sit finis ad quem ordinatur habitus, ratio illa diuturnitatis non facit quòd iste sit illo præstantior.

Ad tertiam probationem dicatur, quòd licèt bonum quod se extendit ad plura, extensivè perfectius sit, intensivè tamen potest esse minùs perfectum alio, quod non tam latè patet, nec ad tot objecta se extendit : v. g. qui uni pauperi dat centum nummos aureos, præstantiorem actum charitatis elicit, quàm qui mille pauperibus mille denarios largitur. Unde ex eo quòd habitus ad plura objecta se extendat, quàm actus, solùm inferri potest, quòd extensivè & secundùm quid sit perfectior actu.

§. VII.

Nominalium error proscribitur.

DIco ultimò : formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati : & implicat contradictionem, intellectum beati ad illam merè passivè se habere.

Probatur prima pars contra Nominales, ex Tridentino Sess. 6. Canone 4. ubi definitur hominem non se habere merè passivè ad actus fidei, spei, charitatis, & contritionis, quibus ad justificationem disponitur, sed activè ad illos concurrere : At eadem est ratio de visione beatifica, (in qua, ut ostendemus articulo sequenti, beatitudo formalis consistit) ac de actibus supernaturalibus, quibus homo ad justificationem disponitur : Ergo formalis beatitudo efficienter producitur ab intellectu beati. 37.

Confirmatur : Ibi Concilium pro eodem reputat, ut inanime quoddam se habere, & merè passivè ad actus supernaturales concurrere, ut patet ex verbis illius Canonis, ubi dicitur : *Si quis dixerit liberum arbitrium à Deo motum & excitatum, nihil Deo cooperari &c. ac veluti inanime quoddam nihil omnino agere, merèque passivè se habere, anathema sit* : Sed beatus respectu beatitudinis 38.

formalis se habet ut vivens, & non ut inanime quoddam, juxta illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum*: Ergo non se habet merè passivè. Ex quo patet Vazquem hîc disp. 9. cap. 3. inconsiderate dixisse, frustra ad nostrum intentum Canonem illum Tridentini à nobis adduci: cùm Concilium, inquit, non loquatur ibi de beatis, sed de viatoribus ad justificationem se disponentibus. Nam licèt Concilium ibi non definiat nostram sententiam, nec loquatur de beatis, sed de viatoribus: cùm tamen eadem sit ratio de visione beatifica, ac de aliis actibus supernaturalibus, quibus homo ad justificationem disponitur, illaque non minùs sit vitalis, ac actus fidei, spei, vel charitatis; ex illo Tridentini Canone efficax argumentum contra Nominales desumitur.

39. Probatur secundò eadem pars: Dato quòd de potentia absoluta posset à solo Deo produci operatio, in qua nostra beatitudo consistit (quod tamen esse impossibile ostendemus in probatione secundæ partis) negari tamen non potest, suaviùs & connaturaliùs hominem beatificari per formam effectivè ab ipso causatam, quàm per formam solùm in ipso receptam: At Deo semper & maximè respectu beatorum, debemus adscribere id quod suavius est, & naturis rerum conformius, nisi oppositum sit revelatum, vel impossibile; quia ut dicitur Sapient 8. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*: Ergo cùm non repugnet beatum effectivè causare formalem beatitudinem, neque revelatum sit quòd illam non causet, tenemur asserere ipsum effectivè ad illam concurrere, & non merè passivè se habere.

40. Secunda pars, in qua est major difficultas, contra Recentiores supra relatos ostenditur primò ex D. Thoma 2.2. qu. 23. art. 2. hæc scribente: *Non enim motus charitatis ita procedit à Spiritu Sancto, movente humanam mentem, quòd humana mens sit mota tantùm, & nullo modo sit principium hujus motus, sicut cùm aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente: hoc enim est contra rationem voluntarij, cujus oportet principium in ipso esse. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium; quòd implicat contradictionem, cùm amor de sui ratione importet quòd sit actus voluntatis.* Ex quibus verbis sic arguo: Contradictionem implicat quòd voluntas diligat supernaturaliter Deum, per actionem à se non elicitam: Ergo etiam implicat quòd intellectus videat supernaturaliter Deum, per actionem à se non elicitam. Consequentia patet: quia quantùm ad hoc eadem est ratio de actibus intellectûs ac de actibus voluntatis. Antecedens autem est D. Thomæ, & suadetur ratione illius loco jam citato.

41. Probatur secundò eadem pars ratione fundamentali. Si intellectus beati ad visionem beatificam merè passivè se haberet, beatus per illam simul videret & non videret Deum, & simul viveret & non viveret: Sed hæc sunt contradictoria: Ergo implicat contradictionem, intellectum beati ad visionem beatificam merè passivè se habere. Major quoad utramque partem ostenditur. In primis enim per illam Deum videret, cùm videre, seu reddere intellectum videntem Deum, sit effectus formalis primarius beatificæ visionis: illum verò non videret, quia videre, agere est & non pati. Deinde quòd beatus simul viveret & non viveret, eadem facilitate suadetur: viveret enim, quia intellectio actio vitalis est, & beatifica visio vita æterna, ut dicitur Joan. 17. non viveret autem, quia de ratione actionis vitalis est quòd effectivè procedat à principio intrinseco & vitali; unde implicat quòd aliquis vitaliter se moveat per motum ab alio causatum, vel quòd vitaliter generet generatione præcisè recepta, & à se non elicita: Ergo etiam implicat quòd vita intellectuali vivat per intellectionem quam non elicit, & ad quam merè passivè se habet.

Confirmatur: Vivens per hoc solùm à non vivente differt, quòd non vivens habet perfectionem in se, non tamen à se; vivens autem non solùm illam recipit in se, sed etiam illam habet à se, vel per identitatem, ut in Deo, vel per egressionem, & elicientiam, ut in nobis. Sed intellectus qui ad visionem beatificam merè passivè concurreret, illam quidem in se haberet; non tamen à se, nec per identitatem, nec per elicientiam, ut patet: Ergo vita intellectuali non viveret; sed veluti inanimè quoddam ad illam se haberet.

Confirmatur ampliùs: Visio beatifica, & quælibet alia intellectio, habet quòd sit actio immanens, & quòd sit vitalis; unde sicut in ratione immanentis dependet ab intellectu eam actu recipiente, ita in ratione vitalis dependet ab intellectu eam actu eliciente: Sed ob primum, repugnat eam existere absq; actuali concursu passivo intellectûs; unde Deus non potest intellectionem unius hominis vel Angeli ponere in alio subjecto, v. g. in lapide, ut communiter docent Theologi: Ergo ob secundum, repugnabit illam existere sine activo concursu intellectûs.

Tertiò suaderi potest eadem secunda pars conclusionis: Forma in exercitio consistens non potest existere, etiam de absoluta Dei potentia, sine tali exercitio; quapropter repugnat relationem existere, nisi exercitè referat; motum, nisi exercitè moveat; unionem, nisi exercitè uniat: Atqui visio beata, & quævis alia intellectio, consistunt essentialiter in tendentia actuali & exercita ad objectum intelligibile: Ergo omnino repugnat visionem extra causas constitui, nisi exercitè tendat ad illud: cùmque intellectus non possit exercitè intelligere, & tendere in objectum, nisi influat activè, consequens fit, visionem beatam non posse existere absque influxu activo intellectûs.

§. VIII.

Nominalium argumenta solvuntur.

OBjicies primò contra primam partem conclusionis: Idem nequit esse movens & motum, agens & patiens, ut probat Aristoteles 8. Physicorum; ex hoc inferens, omne quod movetur, ab alio & non à seipso moveri: Sed intellectus lumine gloriæ elevatus patitur, visionem beatificam recipiendo, & per illam mutatione supernaturali mutatur: Ergo nequit idem intellectus, ut lumine gloriæ elevatus, visionem elicere.

Respondeo duplicem esse motum, unum intentionalem, & alium physicum: iste est actus imperfecti, ut communiter docent Philosophi, & ideò petit subjectum taliter in potentia, quod illum non contineat actu, nec formaliter, nec eminenter; aliàs si illum eminenter contineret, actus imperfecti non esset: unde idem non potest esse movens & motum prædictô motu; quia ut posset esse movens, necessarium esset quòd motum & terminum ejus eminenter saltem in se habe-

haberet. Alter verò motus, cùm actus imperfectionis sit, etsi exigat subjectum in potentia, per exclusionem continentiæ formalis, non tamen exposcit subjectum in potentia, per exclusionem continentiæ sui eminentialis: neque adeò intellectus, qui, ut elevatus lumine gloriæ præcontinet in se virtualiter visionem beatificam, prout eidem lumini subest, potest esse in potentia ad illam recipiendam formaliter.

Objicies secundò: Beatitudo formalis est præmium meritorum: Sed de ratione præmij est quòd procedat effectivè à solo præmiante: Ergo beatitudo formalis à solo Deo effectivè procedit.

Confirmatur: Si beatitudo formalis esset operatio à beatis producta, homo seipsum beatificaret: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud.

Ad objectionem respondeo concessa Majori, distinguendo Minorem: de ratione præmij est quòd procedat effectivè à solo præmiante, loquendo de præmio objectivo, verum est: loquendo de consecutione seu tentione illius præmij, falsum: nam cùm hæc sit actio nostra, à nobis debet effectivè procedere. Et hujus clarum est exemplum: conducit aliquis operarios in vineam suam, & in mercedem laboris promittit ipsis prandium; peractoque labore, de facto prandium illis exhibet: tunc conducens, sive præmians, solùm alimenta, & objectum seu materiam prandij dat, non verò ipsam manducationem præstat; quia cùm hæc sit actio vitalis, non potest ab extrinseco agente procedere. Sic pariter justis promittit Deus beatitudinem in præmium & mercedem laborum, dat lumen gloriæ, & seipsum in ratione beatitudinis objectivæ: sed quia debet obtineri per visionem, quæ est operatio vitalis, formalis beatitudo non à solo Deo, sed etiam ab homine debet effectivè procedere.

Ad confirmationem distinguo Majorem: homo seipsum beatificaret, secundùm quid, concedo: simpliciter, nego. Nam ut homo diceretur simpliciter beatificare seipsum, oporteret quòd esset causa eorum quæ requiruntur ad ipsam beatitudinem, nempe luminis gloriæ, & unionis divinæ essentiæ in ratione speciei: ut autem secundùm quid beatificare seipsum dicatur, sufficit quòd effectivè producat visionem, in qua formaliter ejus beatitudo consistit: sicut dicitur quòd homo se justificat, vel sanctificat, juxta illud 1. Joan 3. *Qui habet hanc spem in eo, sanctificat se*, quia ad actus disponentes ad justificationem effectivè concurrit.

Objicies tertiò: Homo nec effectivè causat, nec potest causare, etiam de potentia Dei absoluta, gratiam sanctificantem, ut docent nostri Thomistæ in tractatu de gratia: Ergo nec visionem beatam. Probatur Consequentia: Repugnantia primi oritur ex eo quòd gratia sanctificans est formalis participatio naturæ divinæ, & consequenter improducibilis, nisi ab habente naturam divinam per essentiam: Atqui etiam visio beatifica est formalis participatio intellectionis divinæ, in qua Dei essentia consistit, ut in tractatu de Attributis docuimus: Ergo pariter visio beatifica nec causatur, nec causari potest ab ullo intellectu creato.

Respondeo concesso Antecedente negando Consequentiam. Ad cujus probationem distinguo Majorem: quia est participatio naturæ divinæ, sub conceptu primordialis radicis ordinis supernaturalis, concedo Majorem: quia utcumque participat illam, nego Majorem, & concessa Minori, nego Consequentiam.

Explicatur solutio: Licèt gratia sanctificans & visio beatifica participent divinum intelligere (quòd in nostra sententia est Dei essentia seu natura) diversimodè tamen, & secundùm diversas perfectiones seu formalitates, in eo eminenter contentas, illud participant: nam gratia sanctificans participat illud sub conceptu naturæ, & primæ radicis divinorum attributorum; unde gerit vices naturæ in ordine supernaturali, nullamque aliam formam priorem in tali ordine, in qua virtualiter præcontineatur, supponit: visio autem beatifica participat divinam intellectionem, ut eminenti quodam modo habet rationem operationis Deum beatificantis; & ideò non est prima forma ordinis supernaturalis, sed aliam priorem, in qua virtualiter præcontinetur, supponit, nempe lumen gloriæ, elevans intellectum, & reddens illum proximè potentem ad videndum Deum. Quare licèt homo non causet effectivè, nec causare possit gratiam sanctificantem, potest tamen activè influere, & reipsa effectivè concurrit ad visionem beatam.

Dices: Sicut ad visionem beatam supponitur §1.
lumen gloriæ, ita ad gratiam sanctificantem supponuntur auxilia, quibus homo effectivè causat in se dispositiones supernaturales ad illam: At non obstante quòd prædicta auxilia gratiæ præcedant, homo per illa elevatus non potest habitualem gratiam efficere: Ergo pariter etsi lumen gloriæ præsupponatur ad visionem beatificam, non rectè infertur, quòd intellectus creatus effectivè influat in illam.

Sed negatur Consequentia, & paritas: Ratio discrimnis est, quia auxilia actualia, quæ gratiam præcedunt, non sunt permanentia, & ideò nequeunt præstare præcontinentiam formæ permanentis, qualis est gratia habitualis: lumen autem præcedens visionem æquè permanens est, ac ipsa visio; subindeque potens subjecto cui inhæret, illius præcontinentiam effectivam tribuere.

Instabis: Sicut auxilia præcedentia gratiam habitualem non adæquant illam in permanentia, ita lumen gloriæ non adæquat visionem beatificam in actualitate: Sed ob primum excessum prædicta auxilia nequeunt effectivum concursum in habitualem gratiam præstare: Ergo ob secundum, lumen gloriæ nequit activè in visionem beatificam influere. §2.

Respondeo negando Majorem. Nam licèt lumen gloriæ non sit actus secundus formaliter, benè tamen virtualiter; quia licèt sit potens ad illum, non tamen est in potentia, sed præcontinet visionem beatificam per modum principij actualiter influentis, & necessariò connexi cum illa: licèt autem principium dans posse non adæquet actualitatem actûs, quando indifferenter respicit illum: secùs tamen quando indifferens non est, sed semper & necessariò actualiter in actum influit, ut contingit in lumine gloriæ. Et ratio à priori esse potest, quia lumen gloriæ est participatio intellectûs divini ut præcontinentis actualem intellectionem: undè sicut in divino intellectu tota perfectio actualis intellectionis eminenter præhabetur, ita & in lumine gloriæ tota perfectio & actualitas beatificæ visionis.

§. IX.

Solvuntur aliæ instantiæ contra secundam partem conclusionis.

53. Contra secundam partem nostræ conclusionis, in qua diximus implicare contradictionem, quòd intellectus creatus videat Deum, per visionem à se non elicitam, & in eo solùm passivè receptam, sic arguunt Adversarij. Potest Deus se solo de potentia absoluta producere visionem beatam, absque concursu & cooperatione intellectûs creati: Ergo per illam sic productam, & in intellectu receptam, poterit homo vel Angelus videre Deum, & beatificari formaliter. Consequentia videtur legitima, Antecedens verò probatur multipliciter. Primò quia Deus potest producere se solò quicquid producit mediâ causâ secundâ, ut docet D. Thomas 1. p. q. 105. art. 2. his verbis: *Erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam*: At mediante intellectu, elevato per lumen gloriæ, potest producere visionem beatam: Ergo & sine illo.

54. Secundò probatur idem Antecedens: Ideò Deus potest sine igne producere calorem quem medio igne producit, quia eminenter continet illum. At etiam eminenter continet virtutem intellectûs creati, quô mediante producit intellectionem: Ergo pariter potest sine concursu intellectûs creati intellectionem producere.

55. Tertiò non minùs dependet intellectus ab anima, quàm visio ab intellectu ut principio eliciente: Sed Deus potest intellectum producere, absque concursu animæ; sicut & calorem ut octo, qui est passio ignis, absque ignis concursu: Ergo & visionem beatificam, sine concursu intellectûs creati producere poterit.

56. Quartò: Verbum utpote vitale, non minùs pendet ab actione vitali intellectûs, quàm actio vitalis à principio vitali: At potest Deus se solo producere verbum, sine media intellectione: Ergo & visionem, absque intermedio concursu intellectûs creati.

57. Denique probatur: Deus nutritionem & augmentationem, quamvis sint actiones vitales, potest se solo supplere; potest enim puerum se solo constituere in statu perfecto, & quantitate ipsi debita: Ergo similiter poterit se solo producere visionem beatam, quamvis illa sit actio vitalis essentialiter.

58. Quidam, ut ab his argumentis se expediant, duas formalitates distinguûnt in beatitudine formali, nempe actionis vitalis, & qualitatis; & dicunt Deum non posse se solo producere beatitudinem formalem, ut actio immanens & vitalis est, benè tamen secundùm rationem qualitatis.

Verùm (præterquam quòd hæc solutio insufficiens est ad diluenda argumenta proposita, quæ probant visionem beatam non solùm in ratione qualitatis, sed etiam in ratione intellectionis & actionis vitalis, posse à solo Deo, sine concursu intellectûs creati produci, ut consideranti patebit) ex supra dictis facilè potest confutari. Licèt enim visio beatifica sit qualitas, essentialiter tamen consistit in actuali exercitio intelligendi, seu tendentia actuali exercita ad objectum intelligibile: forma autem seu qualitas A in exercitio actuali intelligendi consistens, non potest, etiam de absoluta Dei potentia, sine concursu intellectûs produci, ut variis exemplis suprà ostendimus: Ergo visio beata, etiam sub ratione qualitatis considerata, non potest à solo Deo sine concursu intellectûs creati produci. Hac ergo solutione prætermissa:

Ad argumentum respondeo negando Antecedens. Ad primam probationem, distinguo Majorem: Deus potest se solo producere quicquid producit mediâ causâ secundâ si sit purè efficiens, concedo Majorem: si simul sit formalis, nego Majorem: & concesâ Minori, nego Consequentiam: quia intellectus non solùm est causa efficiens, sed etiam formalis extrinseca respectu B intellectionis, quæ à principio vitali speciem desumit. 59.

Vel secundò, respondeo veram esse majorem de illis effectibus, qui non habent dependentiam essentialem ab aliqua causa, secùs verò de illis qui essentialiter ab aliqua causâ dependent, quia Deus non potest essentias rerum destruere: visio autem beatifica, cùm sit actio vitalis, essentialiter dependet ab intellectu creato. Et potest fieri instantia de generatione, nutritione, augmentatione, & aliis actionibus de prædicamento actionis, quas Deum nequit se solo producere.

C Unde

Ad secundam probationem dicendum est, 60.
Deum non ideò tantùm posse sine igne producere calorem, quem unà cum illo producit, quia eminenter illum continet, sed etiam quia calor non dependet essentialiter ab igne.

Ad tertiam respondet Montesino, negando 61.
Minorem, quæ asserit Deum posse intellectum producere absque concursu animæ; & rationem assignat, quia implicat intellectum existere & non habere vitam; tota autem vita potentiarum animæ consistit in actuali emanatione ab illa. Hæc solutio probabilitate non caret.

Meliùs tamen, & conformiùs ad jam dicta respondetur, negando Majorem: intellectio enim, ut suprà dicebamus, consistit essentialiter in D actuali exercitio intelligendi, unde existere nequit absque intellectu intelligente exercito; cùmque intellectus nequeat intelligere, nisi influat activè, consequens fit quòd intellectio existere non possit, absque activo influxu intellectûs: At verò potentia intellectiva, cùm non consistat in exercitio actuali, existere potest absque radicali principio actu influente; illiusque vitalitas subsistit, per hoc quòd petat connaturaliter influxum animæ, etsi prætematuraliter absque illo existere valeat.

Ad quartam probationem respondeo ex di- 62.
ctis §. 1. in resp. ad 3. objectionem, verbum accipi posse dupliciter, propriè scilicet & adæquatè, & communiter ac inadæquatè: in prio- E ri acceptione non solùm importat actualem repræsentationem objecti, sed etiam essentialiter dicit expressionem à principio vitali actu intelligente, teste D. Thoma 1. p. quæst. 34. art. 1. ubi ait: *Conceptus cordis de ratione sua habet quòd ab alio procedat, scilicet à notitia concipientis*; quare verbum, propriè & adæquatè sumptum, sine actuali intellectûs concursu produci nequit; quia licèt non sit vitale, ut actio, est tamen vitale vitalitate essentiali, consistente in actuali terminatione actûs intelligendi: in secunda verò acceptione solùm dicit esse actualem repræsentationem objecti. Quocirca, ut ibi-

fidem diximus, divina essentia, licèt non sit ab intellectu Beatorum expressa, vel producta, fortitur rationem verbi in visione beata: quia actualissimè seipsam repræsentat intellectui Beatorum, & eorum intellectionem in actu secundo terminat. Quare si verbum hoc secundo modo accipiatur, fateor quòd potest à solo Deo produci absque influxu & concursu intellectûs creati; non quidem extra intellectum, cùm de illius essentia sit intellectui vitaliter repræsentare objectum; nec in intellectu non intelligente ob eandem rationem; sed intra intellectum contemplantem objectum, etsi non producentem ipsum verbum: sed inde non sequitur visionem creatam posse pariter à solo Deo produci.

Dices: Qualitas illa producta à solo Deo non esset ejusdem ratiohis cum qualitate producta ab intellectu; cùm ista sit vitalis essentialiter, secus autem illa: Ergo non obtineret rationem verbi.

Respondeo distinguendo Antecedens: non esset ejusdem rationis, comparatione factâ ad objectum, nego Antecedens: comparatione factâ ad principium, concedo Antecedens: ex quo solùm sequitur prædictam qualitatem non esse verbum in adæquata & propria verbi acceptione, non autem illam non habere rationem verbi impropriè & inadæquate sumpti.

Instabis: De essentia verbi in quavis acceptione est, quòd intellectus per illud intelligat; at nequit intellectus per aliquid non vitale intelligere objectum: Ergo aliquid non vitale habere nequit rationem verbi, quomodolibet verbum accipiatur.

Respondeo distinguendo Majorem: per illud intelligat tanquam per formam, nego Majorem; tanquam per medium in quo contempletur objectum, concedo Majorem: juxta quam distinctionem, Minor argumenti negandа est simul cum Consequentia.

Ad ultimam probationem nego Antecedens: licèt enim Deus terminum augmentationis & nutritionis possit se solo producere, non tamen ipsam augmentationem & nutritionem; quæ cùm essentialiter sint actiones vitales, à potentia vitali augmentativa & nutritiva petunt procedere; sicut visio & intellectio à potentia visiva & intellectiva: unde si Deus augeret puerum sine actione virtutis augmentativæ & nutritivæ, non esset ibi augmentatio, neque nutritio, sed mutatio alterius rationis: quemadmodum si ex digito, vel costa mulieris formaret hominem (sicut in paradiso terrestri ex Adami costa Evam formavit) non esset vera generatio, sed alia mutatio diversæ rationis.

ARTICULUS II.

Virum beatitudo essentialiter consistat in operatione intellectûs, vel voluntatis, aut utriusque?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

66. EX dictis articulo præcedenti constat, beatitudinem formalem consistere in operatione aliqua ab ipso Beato elicita. Undè cùm non possit consistere in operatione partis sensitivæ; quia ut discurrit D. Thomas hîc art. 3. Beatitudo formalis in assecutione beatitudinis objectivæ consistit: Deus autem, qui est nostra beatitudo objectiva, cùm sit bonum spirituale & universalissimum, à nulla potentia sensitiva, sive exteriori, sive interiori attingi potest: Ergo beatitudo nostra formalis in aliqua operatione vitæ intellectivæ debet consistere. Sed cujus potentiæ sit illa operatio, an intellectûs, vel voluntatis, aut utriusque? gravis est difficultas, & celebris controversia præsertim inter Thomistas & Scotistas, quæ non modicum pulveris in utraque schola excitavit. Cæterùm ut debita cum claritate procedamus, & viam præcludamus evasionibus quorundam Recentiorum, qui eludunt hujus disputationis intentum potiùs, quàm elucident, asserentes quæstionem esse de solo nomine, & confundentes statum beatitudinis cum ejus essentia, seu ratione formali.

67. Diligenter observandum est, aliud esse loqui de beatitudine quoad statum, & aliud quoad essentiam, seu rationem formalem constitutivam illius: loquendo enim de statu, seu perfectione beatitudinis, certum est plures ad illam operationes pertinere, nec solam visionem, nec solum amorem, aut delectationem ad ipsam concurrere, sed omnia etiam, quæ ad reliquas potentias, & naturam subjecti perficiendam & beatificandam conducunt; quia constat in beatitudine potentias tàm animæ, quàm corporis repleri debere omnibus bonis sibi convenientibus & proportionatis, juxta illud Psal. 102. *Qui replet in bonis desiderium tuum*: sicut homo in statu perfecto non solùm requirit unionem animæ & corporis, sed etiam debitam quantitatem, pulchritudinem, sanitatem, & alia, quæ ad ipsum perficiendum concurrunt. Loquendo verò de essentia, & ratione formali constitutiva beatitudinis, quæstio est primò, an illa in unica tantùm operatione, vel in pluribus ponenda sit? Secundò, supposito quòd in unica & simplici operatione consistat, quæritur ad quam potentiam illa pertineat, an ad intellectum, vel ad voluntatem?

68. Præterea advertendum est, quòd cùm quæstio ista sit prorsus metaphysica, & Scripturæ, Concilia & SS. Patres non definiant, quid in operationibus à Beatis elicitis, & ad beatitudinem concurrentibus, se habeat per modum essentiæ, quidve per modum proprietatis, & perfectionis concomitantis, aut consequentis; vix aliquid certi haberi potest in hac parte ex Authoritatibus Scripturæ, Conciliorum, & SS. Patrum quæ à quibusdam adduci & accumulari solent. Nam Scripturæ loca, quibus beatitudo gaudium, delectatio, fruitio, aliisque nominibus ad voluntatem spectantibus appellatur, possunt à nobis in sensu causali intelligi, & explicari: beatitudo enim est causa perfectissimi gaudii, & summæ delectationis. Vel etiam potest beatitudo dici gaudium, seu delectatio completivè: quia essentia beatitudinis per gaudium, ut per sui proprietatem, completur & perficitur, ut docet S. Thomas hic art. 4. ubi ait beatitudinem ab Augustino vocari *gaudium de veritate*, quia ipsum gaudium est consummatio beatitudinis. Quando vero in Scriptura, vel SS. Patribus, nominibus ad intellectum pertinentibus declaratur, responderi potest à Scoti Discipulis, formalem beatitudinem vocari præ-

suppositivè visionem, aut cognitionem: quia licèt in actu voluntatis consistat, supponit tamen cognitionem ex parte intellectûs. In quo sensu explicari solent à nostris Thomistis testimonia Scripturæ, in quibus prædestinatio (consistens in actu intellectûs) appellatur nominibus pertinentibus ad voluntatem; ut sunt dilectio, electio, & similia: quia scilicet actus imperij (in quo prædestinationis essentia consistit) electionem ex parte voluntatis supponit. Cùm ergo ex authoritate Scripturæ, & SS. Patrum nihil firmum haberi possit in hac materia, & illorum testimonia facilè possint eludi; ad rationes metaphysicas ex essentia beatitudinis formalis desumptas recurrendum est. Porrò ut illarum vis meliùs percipiatur:

69. Notandum est tertiò, ac præ oculis semper habendum, essentiam beatitudinis formalis esse affectionem finis ultimi, seu objecti beatifici: unde illa actio, vel illæ actiones censendæ sunt ad formalem beatitudinem pertinere, quæ essentialiter & formaliter sunt affectio finis ultimi: è contra verò illæ, quæ ad rationem affectionis ultimi finis, & objectivæ beatitudinis materialiter, concomitanter, vel accidentaliter se habent, non spectant ad rationem formalem beatitudinis, sed ejus essentiam comitantur, vel subsequuntur. Hoc est unicum fundamentum, quo in hac parte utitur D. Thomas ad explorandam quidditatem & essentiam beatitudinis formalis, ut patet qu. 1. art. 8. & qu. 2. art. 7. & hîc art. 1. 3. & 4. ubi ex hoc infert essentiam beatitudinis in actu intellectûs consistere: unde huic principio firmiter adhærendum est, & ab illo nullatenùs recedendum. His præmissis,

70. Circa resolutionem difficultatis propositæ plures reperio Authorum sententias, quæ tamen ad tres præcipuas reduci possunt. Prima docet beatitudinem formalem plures operationes essentialiter includere, sine quibus illa neque esse, neque concipi potest. Quæ autem sint illæ operationes, non eodem modo explicant Authores ejusdem sententiæ. Holcot enim in 4. qu. 8. art. 2. asserit, beatitudinem formalem includere plures operationes non solùm intellectûs & voluntatis, sed etiam sensuum. Verùm ille, ut existimo, loquitur de beatitudine quoad statum & perfectionem, non vero quoad ejus essentiam, seu rationem formalem: undè licèt nihil dicat à veritate alienum, id tamen, de quo in præsenti est controversia, non attingit. D. autem Bonaventura in 4. dist. 49. art. 1. qu. 5. sumendo beatitudinem non pro statu, sed pro essentia, ait illam constare tribus actibus, scilicet visione, amore, & fruitione. Alij ex duplici tantùm actu, nempe ex visione & amore illam coalescere ponunt. Ita ex antiquis Hugo Victorinus, Gregorius, & Richardus, & ex modernis Molina, Valentia, Suarez, & Salas. Alij denique illam ex visione & fruitione essentialiter constare existimant. Sic Marsilius in 4. quæst. ultimâ.

Secunda sententia docet, quòd beatitudo essentialiter consistit in unica & simplici operatione, in actu scilicet amoris amicitiæ, quo diligitur Deus propter se; actu intellectûs, nempe visione divinæ essentiæ præsuppositivè se habente. Hanc tenet Scotus in 4. dist. 49. qu. 4. quem sequuntur ejus Discipuli, & præter eos (inquit Vazquez) nulli ei assentiuntur.

Tertia, huic extremè opposita, in actu intellectûs, visione scilicet divinæ essentiæ, formalis beatitudinis essentiam adæquatè constituit; & amorem, ac fruitionem, seu delectationem esse duntaxat illius proprietates ad illam consequentes, & ab ea inseparabiles, affirmat. Ita S. Thomas hîc art 4. & omnes ejus Discipuli, quibus adhærent Tostatus, Curiel, Lorca, Vazquez, Granado, Beccanus, & Bellarminus libro 4. de æterna fœlicitate Sanctorum capite 2.

Eandem sententiam tenet Carthusianus in 4. dist. 49. quæst. 1. illamque tribuit Augustino, Hilario, Bernardo, & alijs Patribus, & refert D. Hieronymum jam beatitudine coronatum apparuisse Augustino, & ei dixisse: *Tota beatitudo nostra est videre, nec est unus nostrum beatior alio, nisi inquantum faciem Deitatis clarius videt.* Undè ipse Augustinus in soliloquijs cap. 16. *Hoc est inquit, plena beatitudo, & tota glorificatio hominis, videre faciem Dei sui.* Et 10. de civit. cap. 16. *Illa visio tantæ pulchritudinis visio est, & tanto amore dignissima, ut sine hac, quibuslibet alijs bonis prædutum, atque abundantem, non dubitet Plotinus infœlicissimum dicere.*

§. II.

Primus dicendi modus refellitur.

71. DIco primò: Formalis beatitudo non in pluribus, sed in uno actu consistit.

Hanc conclusionem sic probat Scotus, ubi supra qu. 3. §. *ad quæstionem*: Beatitudo objectiva est omnino simplex: Ergo beatitudo formalis, quæ illam attingit, & illi debet proportionari, debet etiam eâdem simplicitate gaudere, & in unico actu consistere.

Verùm hæc ratio nullius est ponderis: nam vel in Antecedenti loquitur de simplicitate objecti beatifici in esse entis, vel de simplicitate illius in esse objecti, per exclusionem multiplicis rationis objectivæ? Si primum, Consequentia est nulla: quia circa objectum entitativè idem versari possunt plures actus specie distincti. Si secundum, petit principium, vel ad minùs non probat id, quod probandum est: nam illi qui formalem beatitudinem in actu utriusque potentiæ constituunt, duplicem rationem objectivam distinguunt in objecto beatifico, nempe rationem veri respectu intellectûs, & rationem boni in ordine ad voluntatem: Ergo ratio illa nullius est roboris.

72. Secundò alij sic eam probant: Formalis beatitudo debet consistere in perfectissima operatione: At operatio perfectissima solùm est una; eo enim ipso quòd duæ operationes specie inter se differunt, necessariò una debet esse perfectior alterâ, cùm species se habeant sicut numeri, qui in indivisibili consistunt: Ergo nequit formalis beatitudo consistere, nisi in una tantùm operatione.

Sed nec ista ratio apertè convincit, nisi aliundè roboretur: si enim per impossibile perfectissima operatio non esset affectio ultimi finis, in illa formalis beatitudo non consisteret: Ergo quòd aliqua operatio beatitudofit, vel non sit, non ex solo perfectionis excessu, sed præcipuè ex eo, quòd sit, vel non sit affectio ultimi finis, colligi debet. Undè

Probatur primò conclusio ratione fundamentali. Illa operatio constituit essentialiter forma-

formalem beatitudinem, quæ primò Deum assequitur, & radicaliter, seu causaliter continet aliarum potentiarum perfectiones: Sed hoc uni tantùm operationi convenit: Ergo in unica, & non in multis operationibus consistit essentialiter formalis beatitudo. Major est certa: nam in alijs essentijs id intelligimus esse constitutivum formale, quod primò illis competit, & in quo radicaliter cæteræ perfectiones continentur: sit patet in homine, cujus constitutivum est rationalitas, quia primò ei competit, & est radix risibilitatis, & aliarum proprietatum, quæ conveniunt naturæ humanæ: Ergo cum beatitudo formaliter in Dei assecutione sit posita, in illa operatione debet constitui, cui primò convenit ratio assecutionis continentis causaliter reliquas perfectiones, quæ beatitudinem comitantur. Minor autem, in qua est difficultas, probatur: quia inter duas operationes naturæ rationalis pertinentes ad diversas potentias, intellectum scilicet & voluntatem, necessariò intervenit ordo; cùm enim nihil sit volitum, quin præcognitum, actus voluntatis supponunt actus intellectûs, eisque subordinantur: Ergo utraque operatio nequit esse prima assecutio ultimi finis aliarum potentiarum perfectiones & operationes radicaliter continens: sicut quia inter rationalitatem & risibilitatem reperitur ordo ac subordinatio, & risibilitas supponit rationalitatem, impossibile est, quòd utraque essentiam hominis primò constituat, & radicaliter contineat omnes alias perfectiones, quæ competunt naturæ humanæ.

4. Ex quo præcluditur via solitæ evasioni Adversariorum, qui vim hujus evasionis infringere conantur, asserendo plures operationes ad diversas potentias pertinentes, non posse quidem adæquatè & totaliter concurrere per se primò ad consecutionem ultimi finis, benè tamen inadæquatè & partialiter, attingendo illum diversò modò, & sub diversa ratione sub qua, sicuti attingunt intellectio & volitio; nam intellectio illum assequitur sub ratione veri, volitio autem sub ratione boni. Præcluditur, inquam, via huic evasioni: quæro enim, an per intellectionem, quæ est prævia ad actum voluntatis, homo verè assequatur ultimum finem, vel solùm per illam præparetur, ac disponatur ad ejus assecutionem? Si primum dicatur, talis operatio erit prima consecutio ultimi finis, & prima radix causaliter continens aliarum potentiarum perfectiones, subindeque ipsa beatitudo formalis. Si verò secundum asseratur, intellectûs operatio erit tantùm præparatio, & dispositio ad assecutionem finis; & prima finis assecutio fiet per actum voluntatis, ac in illa essentialiter consistet formalis beatitudo; in actu verò intellectûs solùm præsuppositivè, ac dispositivè; & ita quicquid dicatur, beatitudo formalis essentialiter in unica operatione consistet, quamvis plures includat præsuppositivè, concomitanter, vel consecutivè.

5. Neque obstat quod illi dicunt, nempe diversas illas operationes partialiter se habere ad consecutionem ultimi finis, & diversò modò, seu sub diversa ratione *sub qua*, nempe sub ratione veri & boni, illum attingere. Cùm enim Deus sit res simplicissima & indivisibilis, unicâ actione totus teneri & possideri potest; & tenuo, seu possessio rei non regulatur penes modum tendendi diversum, sed penes rationem rei in sua substantia; sic enim simpliciter possidetur, & nostra redditur: ut patet cùm quis unâ tantùm manu apprehendit, & tenet bursam plenam pecunijs; quis enim propterea neget eam perfectè & simpliciter ab eo possideri, eò quòd utrâque manu, vel ore ac dentibus, & omnibus alijs modis, quibus apprehendi potest, illam non teneat? Addo, quòd licèt Deus dici possit assequibilis non solùm sub ratione veri, sed etiam sub ratione boni, si ly *sub* dicat rationem *quæ* assequibilem, non tamen si dicat rationem *sub qua* assequibilitatis: ut ex solutione argumentorum patebit.

6. Probatur secundò conclusio aliâ ratione: Beatitudo formalis, cùm sit perfectior & superior omnibus formis, quæ possunt advenire creaturæ, debet esse illis simplicior; sicut Angelus, quò superior & perfectior existit, eò simplicior est, & eò paucioribus, & universalioribus utitur speciebus, ut in tractatu de Angelis ostensum est: si autem beatitudo ex multis operationibus coalesceret, non esset simplicior alijs rebus creatis, imo potiùs esset veluti unum per accidens, & per aggregationem plurium; nam plures operationes sunt plura entia, & ex pluribus entibus in actu non fit unum per se, sed per accidens: Ergo formalis beatitudo non in pluribus, sed in uno tantùm actu consistit. *Disp. 6. art. 3.*

7. Neque valet quod ait Curiel, cui hæc ratio displicet, non esse inconveniens dicere, quòd beatitudo formalis non sit unum per se, quia consistit in quadam perfecta dispositione animæ, quæ consurgit ex proportione diversarum operationum; sicut sanitas ex proportione humorum, & pulchritudo ex proportione partium. Non valet, inquam, quia licèt loquendo de beatitudine completivè (seu quoad statum) hoc verum sit, ut antea declaravimus; non tamen si loquamur de beatitudine quoad essentiam & rationem formalem: illa enim debet esse una & simplex, & quantùm possibile fuerit, beatitudini objectivæ proportionari. Undè D. Thomas hìc art. 2. ad 4. ait beatitudinem esse unam, continuam, & sempiternam operationem, & mox subdit: *In præsenti vita, quantùm deficimus ab unitate & continuitate talis operationis, tantùm deficimus à beatitudinis perfectione..... & ideò in activa vita, quæ circa multa occupatur, est minùs de ratione beatitudinis, quàm in vita contemplativa, quæ versatur circa unum, id est circa veritatis contemplationem.* Efficaciores pro hac conclusione rationes adducemus §. 4. ubi cum D. Thoma ostendemus, essentiam beatitudinis solì operationi intellectûs, quæ est visio Dei, posse competere: nunc aliquæ objectiones, quæ à Recentioribus fieri solent, §. sequenti diluendæ sunt. *quæst. 6. §. 3.*

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

8. OBjiciunt inprimis Recentiores varia Scripturæ testimonia, in quibus beatitudo significatur nominibus pertinentibus modò ad operationem intellectûs, ut cùm appellatur visio, contemplatio, cognitio; modò ad operationem voluntatis, ut cùm dicitur gaudium, delectatio, fruitio: ut enim cuncta hæc testimonia verificentur, dicendum videtur, beatitudinem formalem non esse unicam simplicem operationem, sed plures actus essentialiter includere.

Addunt

Addunt Benedictum XII. in quadam extravaganti, quam refert Alphonsus à Castro, verbo *Beatitudo*, hæresi 74 definire, animas justorum, qui jam decesserunt, ante generale judicium esse verè beatas, *Divinæ essentiæ visione & fruitione*. Item addunt, quòd Catechismus Romanus jussu Pij V. editus, parte 1. ad illa verba symboli, *vitam æternam*, ait *essentialem beatitudinem in eo sitam esse, ut Deum videamus, ejusque pulchritudine fruamur*

79. Respondeo primò, hæc & similia testimonia non favere illis Authoribus, sed ab ipsis esse solvenda; cum illi essentiam beatitudinis in visione & fruitione, seu gaudio beatifico non constituant, sed in visione & amore; & fateantur fruitionem & delectationem esse quid concomitans, aut subsequens formalem beatitudinem, non vero illam constituens; quia cùm gaudium sit de ipso bono jam præsenti & possesso, assecutionem illius supponit, non vero constituit, ut infra dicemus. Undè

80. Respondeo secundò, Scripturam in illis testimonijs solùm assignare operationes, quæ reipsa in beatitudine inveniuntur, non autem explicare, quænam ex illis ejus essentiam metaphysicè constituat, seu quid in ipsa beatitudine se habeat per modum essentiæ, quid per modum proprietatis & perfectionis eam concomitantis, aut subsequentis, ut supra annotavimus: unde beatitudo nunc visio, nunc gaudium, aut delectatio in Scriptura appellatur, non quia ex utroque actu essentialiter constet, sed quia utrumque includit, visionem scilicet ut suam essentiam, & delectationem veluti proprietatem, perfectionem, & consummationem suam.

81. Ad extravagantem Benedicti dicendum est Pontificem ibi solùm voluisse definire, animas justorum decedentium ex hac vita expectare diem generalis judicij, ut beatitudinem recipiant, sed ante illum diem verè esse beatas, videndo Deum, & ejus præsentia fruendo: quòd vero utraque hæc operatio, vel una duntaxat ad essentiam beatitudinis pertineat, nullatenùs definit, sed Theologorum disputationi relinquit. Idem dicendum est de Catechismo Romano. Nec obstat quòd ibi loquatur de essentiali beatitudine: hoc enim nomine non significat ipsam essentiam, & quidditatem beatitudinis metaphysicè sumptam, de qua in præsenti agimus, sed integram ejus substantiam, ut ab accidentibus communibus divisam; illa siquidem non solùm visionem, sed etiam amorem & fruitionem complectitur: sicut ad substantiam hominis pertinet quòd sit admirativus & risibilis, licèt hoc nō pertineat ad ejus essentiam metaphysicè consideratam. Addo fruitionem interdùm à SS. Patribus sumi non pro gaudio & delectatione, quæ ad consecutionem rei desideratæ consequitur, sed pro ipsa possessione rei amatæ; ut patet ex illo Augustini lib. de moribus Ecclesiæ cap. 3. *Quid est aliud frui, quàm præsto habere quod diligis?* hoc autem modo visionem Dei fruitionem esse constat.

82. Secundò arguit Valentia: Formalis beatitudo consistit in perfectissima conjunctione cum Deo: Sed perfectior est illa, quæ fit medijs actibus intellectûs & voluntatis, visione scilicet & amore, quam illa, quæ fit per solam visionem: Ergo beatitudo formalis non consistit in unico actu, sed in pluribus.

Respondeo, formalem beatitudinem non consistere in perfectissima conjunctione absolutè & simpliciter; aliàs deberet consistere in unione hypostatica, quæ est summa & perfectissima omnium unionum; sed in perfectissima conjunctione in genere assecutionis: licèt autem actus voluntatis addat rationem conjunctionis supra actum intellectûs, non tamen addit rationem assecutionis; quia ut ostendemus §. sequenti, actus voluntatis assecutivus non est: adeoque tametsi ex utroque actu, visionis scilicet, & amoris, resultet perfectior cum Deo conjunctio, non tamen perfectior ejus assecutio, seu possessio.

Dices: Factâ assecutione per actum intellectûs adhuc Deus est ulteriùs assequibilis: Sed nō restat acquisibilis nisi per actum voluntatis: Ergo iste non solùm addit rationem conjunctionis, sed etiam rationem assecutionis. Minor est certa; Major autem probatur. Per actum intellectûs solùm possidetur Deus sub ratione veri: Sed Deus non solùm est assequibilis sub ratione veri, sed etiam sub ratione boni; cùm ut sic habeat rationem ultimi finis, de cujus conceptu est, quòd sit consequibilis à creatura rationali: Ergo assecutô Deō per visionem beatam, adhuc est ulteriùs assequibilis.

Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, distinguo Majorem: per actum intellectûs solùm possidetur Deus sub ratione veri: ly *sub* dicente rationem *sub qua* assequibilitatis, concedo Majorem: dicente rationem *quæ* assecutam, seu assequibilem, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Deus est assequibilis sub ratione boni, tanquam ratione *sub qua*, nego Minorem: tanquam ratione *quæ*, concedo Minorem, & nego Consequentiam. Itaque sicut intellectus non solùm intelligit rationem veri, sed etiam rationem entis, & boni, & omnes formalitates, quæ cuivis enti competere possunt; licèt omnes illas sub ratione veri, ut ratione *sub qua* intelligat: ita non solùm assequitur veritatem Dei, sed etiam ejus bonitatem, pulchritudinem, suavitatem, omnesque alias formalitates, & perfectiones divinas; omnes tamen sub ratione veri, ut ratione *sub qua*, attingit & consequitur; & quia Deus solùm est assequibilis sub ista ratione, tanquam ratione *sub qua*, quamvis ut ratio *quæ* sit assequibilis sub omni alia, ideò adæquatè teneatur ab intellectu; & ultra visionem beatam non restat assecutio ulterior, licèt restet ulterior conjunctio.

Instabis: Deus est assequibilis sub ratione ultimi finis: At ratio *sub qua* illius, ut est ultimus finis, est ratio bonitatis: Ergo est assequibilis sub ratione boni, ut ratione *sub qua*.

Respondeo stando semper in eadem distinctione: Deus est assequibilis sub ratione ultimi finis, ly *sub* dicente rationem *quæ* assequibilem, concedo Majorem; dicente rationem *sub qua* assequibilitatis, nego Majorem; & concessâ Minori, nego Consequentiam. Vel concessâ Majori, distinguo Minorem. Bonitas est ratio *sub qua* illius ut est ultimus finis, si consideretur ut appetibilis, concedo Minorem: si spectetur solùm ut assequibilis, nego Minorem: licèt enim in ultimo fine ratio *sub qua* appetibilitatis sit bonitas, sola tamen veritas est ratio *sub qua* assequibilitatis illius.

Objicies tertiò: Beatitudo formalis debet

seipsâ

seipsâ hominis appetitum adæquatè satiare: At sola visio illum adæquatè non satiat, benè tamen visio & amor beatificus; cùm non solùm homo inclinetur ad videndum Deum, sed etiam ad ipsum amandum: Ergo beatitudo formalis in uno simplici actu non consistit, sed simul visionem & amorem includit.

Confirmatur: Ex eo probavimus supra, in visione essentiæ divinæ sine personis non salvari formalem beatitudinem, quia appetitus hominis per talem visionem non esset perfectè satiatus, sed adhuc maneret inquietus, & pendulus: At etiam viso Deo, & non amato ab homine, illius appetitus suspensus, & inquietus existeret: Ergo visio sine amoris conformo beatitudo non esset; & consequenter amor ad beatitudinem essentialiter exigitur.

Respondeo primo, hæc argumenta non solùm probare, ad beatitudinem essentialiter requiri visionem & amorem, sed etiam gaudium & fruitionem: quia scilicet homo non solùm appetit videre & amare Deum, sed etiam ipsò frui, & de ejus possessione gaudere; ita ut si per impossibile illum videret, & amaret, & de ejus fruitione & possessione non gauderet, per talem visionem & amorem ejus appetitus non esset perfectè satiatus: sed adhuc maneret inquietus, & suspensus: Ergo vel ad beatitudinem formalem non requiruntur essentialiter duo actus, vel requiruntur tres, nempe visio, amor, & fruitio; quod tamen Valentia, Suarez, & alij Recentiores, contra quos in præsenti disputamus, firmiter negant, & beatitudinem in sola visione & amore constituunt.

Respondeo secundò beatitudinem seipsâ formaliter satiare debere primariam inclinationem hominis, secundarias autem non per seipsam formaliter, sed causaliter tantum causando scilicet actus per quos illæ satiantur formaliter: hoc autem solum competit visioni beatæ; illa enim seipsâ formaliter satiat inclinationem naturalem quam homo habet ad veri cognitionem, & quæ primariò ei convenit (cum primum prædicatum essentiale hominis sit esse intellectivum) inclinationem verò quam habet ad amorem bonitatis, ejusque fruitionem, causaliter satiat, inquantum causat amorem beatificum, & summum gaudium delectationé de possessione Dei. Cæterum amor beatificus, cum radicaliter non contineat visionem beatam, nec formaliter nec causaliter satiare potest inclinationem quam homo habet ad cognoscendum verum; nec proinde esse beatitudo formalis, ut §. sequenti contra Scotum ostendemus.

Unde patet responsio ad confirmationem, & disparitas ad exemplum quod ibidem adducitur: siquidem inclinatio ad videndas divinas personas est primaria, & ideò visio illam non satians, beatitudo non foret; inclinatio verò ad amandum Deum, secundariò tantum homini convenit (cum volitio sit inclinatio consequens ad intellectionem) & ita sufficit quòd visio causaliter eam satiet.

Objicies ultimò: Dotes quæ consequuntur ad conjunctionem animæ, & matrimonium spirituale illius cum Deo non solùm sunt in intellectu, sed etiam voluntate, ut infra ostendemus: Ergo matrimonium seu conjunctio, in qua beatitudo essentialiter consistit, non solùm pertinet ad intellectum, sed etiam ad voluntatem.

Respondeo, dotem non solùm dari ad initium matrimonii, seu ad desponsationem, sed etiam ad consummationem & usum ejus: & ideò licèt matrimonium Dei in patria realiter & essentialiter salvetur in actu intellectûs, nihilominus tamen dantur dotes in voluntate, in qua matrimonium perficitur, & consummatur; licèt omnes dotes originaliter & radicaliter contineantur in visione. Aliquid simile contingit in via: desponsatur enim anima Deo per fidem, juxta illud Oseæ 2. *Sponsabo te mihi in fide*: ad quam desponsationem sequuntur virtutes infusæ, quasi dotes, quarum aliquæ sunt in intellectu, & aliæ in voluntate. Unde dicebat B. Agnes: *Annulo suo subarravit me Dominus: dexteram meam & collum meum cinxit lapidibus pretiosis: tradidit auribus meis inæstimabiles margaritas, & circumdedit me vernantibus atque coruscantibus gemmis.*

§. IV.

Opinio Scoti rejicitur.

DIco secundò: Beatitudo formalis non consistit in actu voluntatis.

Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 4. & 3. contra gent. cap. 26. Beatitudo formalis consistit essentialiter in assecutione ultimi finis, seu beatitudinis objectivæ: Sed nullus actus voluntatis potest esse assecutio ultimi finis: Ergo beatitudo formalis in nullo actu voluntatis essentialiter potest consistere. In Majori omnes conveniunt: Minor autem probatur primò ratione generali. Velle est quoddam appetere: Atqui appetere non est consequi rem appetitam, sed inclinari & tendere in eam: unde videmus quòd res cognitione carentes per appetitum innatum tendunt in bonum conveniens suæ naturæ; animalia verò per appetitum elicitum excitantur ad illud quærendum, & consequuntur illud per actum alterius potentiæ, v. g. lapis per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem verò & per ubi ipsi unitur: item ovis per famem & appetitum incitatur ad quærendum pabulum, & dentibus ac ore illud attingit & consequitur: similiter homo per voluntatem appetit divitias, cibos, flores, odores, voluptates, & similia, & per diversas potentias ac sensûs illa consequitur: manu enim apprehendit pecunias, cibos verò, flores, odores, & voluptates, gustu, odoratu, & tactu: Ergo similiter actus voluntatis non est consecutio rei volitæ, sed inclinatio & tendentia voluntatis in eam. 93

Secundò probatur eadem Minor ratione D. Thomæ locis citatis. Actus voluntatis circa ultimum finem, vel est desiderium, vel delectatio? Sed neuter horum actuum potest esse consecutio ultimi finis: Ergo nullus actus voluntatis rationem consecutionis ultimi finis habere potest. Minor quantùm ad primam partem evidens est: desiderium enim, cùm sit de re absente, non potest esse ejus possessio & consecutio: & sanè si per desiderium homo consequeretur bonum quod appetit, omnes avari starim divites essent, omnes ægroti sani & omnes miseri fælices, quod absurdum est. Probatur verò quoad secundam, quam Aureolus & quidam alii negant, in delectatione seu gaudio beatifico formalem beatitudinem constituentes. Namsicut desiderium est de bono absente & nondum habito, ita delectatio est de bono jam habito & possesso; unde non facit, sed supponit finis consecutionem, & ut ait D. Thomas hîc art. 4. *Delectatio advenit voluntati, ex hoc quòd finis est præsens, non au-* 94

tem è converso ex hoc aliquid sit præsens, quia voluntas delectatur in ipso.

95 Addo quòd consecutio ultimi finis per se intenditur: delectatio autem, cùm sit veluti quoddam operationis condimentum, non per se intenditur, sed propter operationem quam perficit. Unde Aristoteles 1. Ethic. cap. 4. dicit quòd delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem, qui quidem est propter eum cui inest juventus, & non è converso: Ergo delectatio non est consecutio ultimi finis, sed aliquid eam concomitans.

96 Huic rationi D. Thomæ, quæ præcipua & fundamentalis est, & quam Vazquez inexpugnabilem, seu insolubilem appellat, duobus modis occurrunt Adversarii. Aureolus enim, & illi qui delectationem ad beatitudinis essentiam spectare existimant, respondent, quòd etsi delectatio bonum possessum supponat, adeptione facta per visionem & amorem beatificum, acquiritur tamen idem objectum adeptione ab aliis distincta, nec inconvenit objectum jam adeptum, iterum sub alia ratione per supervenientem actionem acquiri & teneri. Scotus verò & ejus Discipuli, qui non in delectatione, sed in amore amicitiæ beatitudinem formalem constituunt, dicunt S. Thomam in prædicta ratione insufficienter enumerasse actus voluntatis, quia non fecit mentionem de amore specialiter sumpto, qui a desiderio & delectatione distinguitur.

97 Sed hæ solutiones facilè possunt confutari. Prima quidem: quia non alia de causa delectatio de prædio aut de pecunia possessa, non est ejus possessio & adeptio, nisi quia talia objecta ex conceptu delectationis supponuntur possessa. Ergo similiter delectatio de bono infinito, adepto & possesso, non est illius adeptio, etiam sub diversa ratione.

Deinde, Ex hac solutione sequitur objectum beatificum, per visionem & amorem possessum, posse terminare actum desiderii: Consequens est falsum: Ergo, &c. Probatur sequela: nam per actus prædictos, juxta solutionem quam impugnamus, non possidetur adæquatè objectum beatificum, sed ulteriùs possidendum restat per delectationem: Ergo ut sic terminare poterit desiderium.

98 Similiter solutio Scoti facilè rejicitur: tum quia D. Thomas amorem non omisit, sed illius expressam fecit mentionem 3. contra gentes cap. 26. tum etiam quia amor amicitiæ minùs potest esse beatitudo formalis, quàm delectatio: Ergo D. Thomas excludendo delectationem à ratione consecutionis ultimi finis, virtualiter & implicitè amorem exclusit. Consequentia patet, Antecedens probatur primò: quia beatitudo formalis, cùm habeat rationem præmii & coronæ, respicit Deum ut est bonum nostrum, amor autem amicitiæ respicit Deum ut bonum in se, in quo distinguitur a delectatione & amore concupiscentiæ; qui cùm sit veluti recurvus, reflectit amantem in seipsum, & respicit bonum amati, non ut est in se, sed ut est amanti & concupiscenti utile: Ergo si beatitudo formalis ad voluntatem spectaret, magis pertineret ad fruitionem & amorem concupiscentiæ, quàm ad charitatem & amorem amicitiæ.

99 Secundò probatur idem Antecedens ratione D. Thomæ loco citato. Amor specialiter dictus, A prout à desiderio & delectatione distinguitur, abstrahit à præsentia vel absentia objecti, & æquè in illud tendit, sive absens, sive præsens sit; delectatio verò respicit objectum, ut præsens & possessum: Ergo amor specialiter dictus minùs potest esse consecutio ultimi finis, sub ratione beatitudo formalis, quàm fruitio aut delectatio. Unde Scriptura loquens de beatitudine formali, sæpè mentionem facit visionis & fruitionis. Item Benedictus XII. & Catechismus Romanus, dicunt eam sitam esse in visione & fruitione (in sensu suprà explicato) nihil tamen dicunt de amore amicitiæ: Ergo in illo non B consistit essentialiter beatitudo formalis.

Respondent Scotistæ, quòd sicut licet cognitio ut sic abstrahat à præsentia objecti (unde 100 per fidem Deus cognoscitur in via notitiâ abstractivâ, quæ cognitio non est ipsius assecutio) intuitiva tamen notitia, qualis est patriæ, petit objecti beatifici præsentiam, & est assecutio illius; ita licèt amor secundùm se abstrahat à possessione vel non possessione objecti amati, amor tamen patriæ determinatè attingit bonum ut possessum.

Sed contra primò: Amor specialiter dictus 101 per hoc differt à desiderio, & à gaudio, quòd desiderium est de bono non habito, gaudium de bono habito & possesso; amor autem specia- C liter dictus est de bono prout sic, abstrahendo præcisivè ab absentia & præsentia, ut ostendimus in tractatu de voluntate Dei: Ergo vel amor patriæ est delectatio, & non amor specialiter dictus (& sic non magis potest esse beatitudo formalis, quàm delectatio, quæ in sententia Scoti essentiam beatitudinis constituit) vel sub nulla ratione est de bono ut habito, & consequenter non est consecutio ultimi finis.

Contra secundò: Amor viæ est ejusdem speciei cum amore patriæ: Sed amor viæ non est adeptio & possessio ultimi finis, alioquin viatores essent comprehensores: Ergo nec amor patriæ.

Mirum est quantùm hoc ultimum argumen- 102 D tum Adversarios torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos dividat. In primis Scotus respondet (& hanc solutionem maximè probat, quæ tamen aliis minimè probatur) amorem viæ & patriæ specie distingui, cùm regulentur cognitionibus specie diversis; nempe fide obscurâ, & clarâ visione. Alii dicunt amorem patriæ, licèt ejusdem speciei cum amore viæ, ratione tamen majoris intensionis posse obtinere rationem assecutionis, quæ amori viæ non competit. Alii confugiunt ad modum quendam consummationis, in quo amor patriæ ita excedit amorem viæ, ut nunquam absistat ut tali perfectione adæquari possit. Denique Va- E lentia hîc disp. 1. quæst. 4. ad individuationem diversam recurrit, & asserit quòd licèt amor patriæ ex specie sua assecutio non sit, ex individuali tamen conceptu obtinet rationem assecutionis.

Verùm omnes istæ solutiones frivolæ sunt, & 103 difficultatem argumenti propositi nō minuunt, sed confirmant. Prima solutio à Theologis communiter rejicitur: tum quia cognitio non specificat actus voluntatis, neque ut quod, neque ut quo, sed ipsa bonitas apprehensa, apprehensione ingrediente solùm ut conditione applicante; unde cùm bonum amatum idem sit in via & in patria, non obstante diversâ apprehen-

sione,

sione, amor viæ & amor patriæ sunt ejusdem speciei: tum etiam, quia si prædicti amores differrent specie, sequeretur habitum charitatis viatoris specie distingui ab habitu charitatis remanente in patria: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor hæc videtur certa: aliàs ita esset verum evacuari charitatem viæ in patria, sicut est verum evacuari fidem; uterque enim habitus periret in se, & solùm maneret in alio diversæ speciei; quod est contra Apostolum 1. ad Corin. 13. asserentem, charitatem nunquam excidere, licèt fides & prophetia in patria evacuentur & destruantur. Sequela verò Majoris probatur: ideò in via & in patria ponimus diversos habitus in intellectu, nempe fidei & luminis gloriæ, quia cognitio patriæ specie distinguitur à cognitione viæ: Ergo si amor patriæ differat specie ab amore viæ, debebunt consequenter diversi specie habitus charitatis in viatore & in comprehensore admitti.

Secunda solutio adeò est insufficiens, ut ipsimet Scoto tandem displicuerit, & meritò: Primò quia non est dabilis amor ita intensus in patria, ut intensior in via dari non possit; imò de facto amor Beatissimæ Virginis in intensione omnes amores omnium Beatorum superavit: Ergo amor patriæ ratione graduum intensionis, obtinere non potest rationem assecutionis ultimi finis, quæ amori viatoris non competit.

Secundò, quia quòd aliqua actio sit consecutio, & quasi apprehensio seu tentio sui objecti, pertinet ad ejus rationem formalem, & non consistit in hoc, quòd fiat intensiori aut perfectiori modo: Ergo si amor patriæ ex sua specie & ratione formali non habet quòd sit consecutio ultimi finis, id non habebit ex eo quòd fiat modo perfectiori, putà cum majori intensione, suavitate, aut permanentia.

Ex quo impugnata manet tertia solutio, quæ asserit amorem patriæ obtinere rationem assecutionis, ex eo quòd sit consummatus, seu ratione cujusdam modi, qui consummatio amoris dicitur. Manet, inquam, impugnata hæc solutio: quia modus sapit naturam rei cujus est modus: unde sicut modus intensionis in amore patriæ, nequit esse assecutio, quia entitas amoris, quam modificat, assecutio non est; ita & eadem ratione modus ille consummativus amoris patriæ, assecutio non erit.

Denique solutio Valentiæ rejicitur: quia si amor beatificus esset consecutio, distingueretur specificè ab amore viæ: Ergo ex ratione individuali obtinere nequit rationem consecutionis, quam non sortitur ex ratione specifica. Consequentia patet, probatur Antecedens. Primò, quia in intellectu actus qui est consecutio, specie distinguitur ab actu non consecutivo: Ergo si voluntas per aliquem actum assecutiva esset, talis actus specie differret ab alio non assecutivo. Secundò, quia desiderium in hoc specie differt à gaudio, quòd desiderium est de bono non habito, gaudium verò de bono possesso: Atqui similiter actus qui esset assecutio, objecti præsentiam exposceret, non secùs ac gaudium, à qua tamen præsentia abstrahit actus amoris non consecutivus: Ergo isti actus differrent etiam specie inter se.

Dices, actum illum consecutivum non distingui specie ab amore non consecutivo, idque quia non petit præsentiam objecti ex conceptu specifico, sed solùm ex conceptu individuali

A Sed facilè confutatur hæc responsio: nam idcirco in intellectu est dabilis actus petens objecti præsentiam ex conceptu specifico, quia intellectus assecutivus est: Ergo si voluntas sit assecutiva, etiam dabilis erit in illa actus petens præsentiam objecti ex conceptu specifico. Item ideò in voluntate datur actus petens objectum non possessum ex conceptu specifico, nempe desiderium, & similiter actus petens ex conceptu specifico objecti possessionem, videlicet gaudium; quia voluntas ex propria ratione potest objectum suum attingere, sub illis diversis conceptibus: Ergo si voluntas potest tendere in suum objectum, sub ratione assequibilis, ipsum
B per proprium actum assequendo, dabilis erit actus in illa, qui ex conceptu specifico sit consecutio ultimi finis, & consequenter specie distinctus ab actu ejusdem voluntatis, qui assecutio non sit.

§. V.

Sententia D. Thomæ stabilitur.

DIco tertiò: Beatitudo formalis essentialiter 107
in Dei visione consistit.

Hæc conclusio evidenter sequitur ex principiis jam statutis: cùm enim ostenderimus in prima conclusione, beatitudinem formalem non posse consistere in duplici operatione; &
C ex conclusione præcedenti constet, illam in amore aut alio actu voluntatis non esse positam: manifestum relinquitur, eam in Dei visione adæquatè consistere.

Illam probant plures ex nostris Thomistis, 108
ex eo quod visio Dei sit perfectissima operatio creaturæ intellectualis, utpote à nobiliori potentia procedens, nempe ab intellectu qui (ut demonstrant Philosophi in libris de anima) perfectior est voluntate, & nobilissimum objectum attingit, nimirum essentiam Dei clarè cognitam, & ipsi perfectissimò modo, per modum scilicet speciei & formæ intelligibilis, unitam.

D Verùm, ut suprà annotavimus, hæc ratio non convincit, nisi aliundè juvetur, & addatur visionem esse operationem perfectissimam intra lineam assecutionis. Si enim per impossibile, perfectissima operatio non esset assecutio ultimi finis, in illa formalis beatitudo non consisteret: Ergo quod aliqua operatio sit beatitudo, ex solo perfectionis excessu demonstrari nequit; sed magis debet ostendi ex eo quod talis actio sit ultimi finis assecutio. Unde D. Thomas hîc art. 4. in corp. hoc solùm principio utitur ad demonstrandum beatitudinem formalem non esse operationem voluntatis, sed intellectûs.
E *Manifestum est* (inquit) *quòd beatitudo est consecutio finis ultimi. . . . Consequitur autem ipsum per hoc, quòd sit præsens nobis per actum intellectus*, &c. Et 3. contra Gent. cap. 26. num. 9. sic discurrit: *Si alicujus rei sit aliqua res exterior finis, illa ejus operatio dicetur esse finis ultimus, per quam primò consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiæ intellectualis est Deus: illa igitur operatio hominis est substantialiter ejus beatitudo vel fœlicitas, per quam primò attingit ad Deum: hoc autem est intelligere; nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima fœlicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, & non in actu voluntatis.*

109 Ex hoc ergo principio sumitur ratio fundamentalis nostræ conclusionis, quæ potest sic proponi. Beatitudo formalis essentialiter consistit in consecutione objecti beatifici: Sed actus intellectûs videntis clarè divinam essentiam, est consecutio ejus: Ergo in clara Dei visione beatitudo formalis consistit essentialiter. Major patet, Minor probatur primò ex Scriptura, in qua divina essentia lux appellatur, ut Psal. 35. *In lumine tuo videbimus lumen*: nam sicut lumen per visum possidetur, ita & divina essentia per claram sui cognitionem, seu beatificam visionem.

110 Secundò probatur ex Augustino lib. 83. quæstionum qu. 35. ubi ait: *Quid aliud est beatè vivere, nisi æternum aliquid cognoscendo habere? æternum est enim de quo solo rectè fiditur; quod amanti auferri non potest; idque ipsum est quod nihil sit aliud habere, quàm nosse.* Et infrà: *Omnium enim rerum præstantissimum est quod æternum est, & propterea id habere non possumus, nisi eâ re quâ præstantiores sumus, id est mente.*

Neque valet si dicas, Augustinum lib. 1. retract. cap. 26. hoc retractasse, his verbis: *Illud quod dixi id esse amandum, quod nihil est aliud habere quàm nosse, non satis approbo. Neque enim Deum non habebant, quibus dictum est: nescitis quia templum Dei estis vos, & Spiritus Dei habitat in vobis: nec tamen eum noverant, vel sicut noscendus est non noverant.*

Non valet, inquam, hæc responsio: quia Augustinus ibi absolutè non retractat illam propositionem, *Deus non nisi cognoscendo habetur*, sed solùm illam explicat & modificat; ne videlicet intelligeretur quòd habere Deum, sit semper nosse ipsum in se, sive quòd Deus non aliter possit haberi quàm per claram sui notitiam: à fidelibus enim habetur in hac vita per gratiam & charitatem, licèt ab illis non cognoscatur ut est in se. Non negat ergo quòd nosse Deum ut est in se, clarâ scilicet visione, sit illum perfectè habere & possidere. Et verò duo ibi dixerat Augustinus, scilicet quòd *nihil aliud est habere Deum, quàm nosse*: & quòd *beatè vivere nihil aliud sit, quàm Deum cognoscendo habere*: porrò primum retractavit, seu potius explicavit ac limitavit, non autem secundùm. Unde ex hoc testimonio rectè probatur, claram Dei visionem esse ejus consecutionem & possessionem.

111 Tertio probatur eadem Minor principalis ex discrimine, quod communiter constituitur inter intellectionem & volitionem, quatenus scilicet intellectio fit trahendo objectum cognitum ad intellectum, volitio vero tendendo in objectum. Ex hoc, inquam, discrimine probatur eadem Minor. Per intellectionem objectum fit præsens intellectui; intentionaliter quidem & objectivè, si [illegible]tur potentiæ solùm mediante specie repræsentativa illius; realiter vero & entitativè, si per seipsum immediatè illi conjungatur; ut contingit in visione beatifica, in qua essentia divina per modum speciei & formæ intelligibilis mentibus Beatorum unitur: at vero voluntas nunquam facit objectum præsens; sed vel quærit per desiderium, ut fiat præsens; vel supponit aliunde præsens, & quiescit ac delectatur in illo per fruitionem, ut antea declaravimus: Ergo solùm actus intellectûs non vero voluntatis, est consecutio sui objecti: atque adeo sola visio divinæ essentiæ est ejus consecutio.

Ex hoc intelliges rationem suprà allatam 112
quorumdam Thomistarum, desumptam ab excellentia & præstantia visionis suprà amorem, & intellectionis supra volitionem, non esse à priori, nec demonstrativam, sed à posteriori, & solùm probabilem. Sic autem deduci potest: Cùm gratia, quæ naturam imitatur, sit ordinatissima, non debuit elevare ad maximum & præstantissimum munus, quale est consecutio ultimi finis, nisi præstantissimam & perfectissimam creaturæ rationalis operationem: Ergo ex eo quod aliqua operatio sit perfectissima, rectè colligitur (scilicet à posteriori) illam esse ultimi finis assecutionem, subindeque formalem beatitudinem.

Probatur secundò conclusio: Beatitudo for- 113
malis est illa operatio, quæ est radix proprietatum quæ ab beatitudinem requiruntur: Sed visio beatifica est radix amoris necessarii, summæ delectationis, omnimodæ impeccabilitatis, aliarumque perfectionum & proprietatum, quæ beatitudini connaturaliter conveniunt, ut patebit ex dicendis disputatione sequenti: Ergo illa est beatitudo formalis.

Tertio probatur: Beatitudo formalis es- 114
sentialiter constituitur per id, per quod primo & essentialiter distinguitur status termini à statu viæ: Sed status termini à statu viæ per ipsum actum visionis primo & essentialiter distinguitur, non vero per actus amoris: Ergo beatitudo per actum visionis, non vero per actum amoris essentialiter constituitur. Major patet, nam constitutivum & distinctivum omnino coincidunt. Minor autem suadetur. Si videns Deum per impossibile ipsum non diligeret, maneret extra statum viatoris; si tamen è contrà Deum diligeret, nec simul eum videret, extra statum viatoris non constitueretur: Ergo quod primo distinguit statum viæ à statu termini, est visio beatifica, non vero actus amoris.

Probatur quarto: Pœna essentialis damnato- 115
rum, quæ dicitur pœna damni, consistit in carentia divinæ visionis: Ergo gloria essentialis Beatorum consistet in visione Dei. Consequentia patet: nam pœna damni est privatio beatitudinis essentialis: Ergo si est privatio visionis, visio est gloria essentialis. Antecedens vero probatur: Pueri qui sunt in lymbo, habent pœnam damni præcisè ex eo quod privati sint visione Dei, non vero quia privati sunt quocumque actu voluntatis; quoscumque enim actus voluntatis in ipsis ponamus, si non ponatur visio, pœnam damni semper habebunt: Ergo pœna damni essentialiter in carentia divinæ visionis consistit.

Quinto probatur: Beatitudo Dei consistit 116
essentialiter in actu intellectûs, ut præintellecto omni actui voluntatis: Ergo & beatitudo nostra, quæ est similitudo & participatio divinæ beatitudinis. Consequentia patet, Antecedens probatur ex D. Thoma 1. p. qu. 26. art. 2. ubi id docet, & præcipuè in resp. ad 2. ait enim: *Secundùm modum intelligendi priùs est beatitudo divina, quàm actus voluntatis in ea requiescentis; & hoc non potest esse nisi actu intellectûs. Unde in actu intellectûs non attenditur beatitudo.*

Nec obstat quod docet idem S. Doctor in eadem quæstione art. 4. scilicet beatitudinem Dei esse quandam perfectionem, quæ omnem

omnino

omnino perfectionem complectitur: *De contemplativa*, inquit, *fœlicitate habet continuam & certissimam contemplationem sui, & omnium aliorum: de activa verò gubernationem totius universi.... habet gaudium de se, & de omnibus aliis pro delectatione: pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiæ promittunt; pro potestate, omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro fama verò, admirationem totius creaturæ.* Non obstat, inquam, quia ibi non loquitur de beatitudine Dei quantum ad ejus essentiam & rationem formalem, sed quoad statum, & perfectionem seu complementum, sub qua ratione omnium perfectionum & bonorum genera complectitur, & ideo definitur à Boëtio: *Status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Unde etiam beatitudo nostra, quoad statum & perfectionem sibi debitam considerata, non solùm includit visionem beatificam, sed etiam amorem firmum, fruitionem jucundam, delectationem plenam: pluresque alias dotes & perfectiones, de quibus infrà agemus, quæ fluunt à visione beatifica, ut rivuli à fonte, radii à sole, effectus à causa, & proprietates ab essentia.

Probatur ultimo conclusio: Beatitudo consistit essentialiter in illa operatione, quæ formaliter vel causaliter satiat omnem appetitum creaturæ rationalis: Sed visio beatifica hoc præstat: Ergo in illa essentialiter consistit formalis beatitudo. Major patet ex suprà dictis. Minor autem constabit ex dicendis digressione sequenti.

DIGRESSIO BREVIS.

Vbi ostenditur omnia hominis desideria per Dei visionem perfectè satiari.

TAm multis & tam variis cor humanum æstuat desideriis, ut merito dixerit Poëta:

Quot frutices sylvæ, quot flavas Tibris arenas,
Mollia quot Martis gramina campus habet:
Tot diversa hominum studia.

Omnia tamen ad quatuor præcipua quibus, veluti quatuor ventis, omnes vitæ humanæ turbines excitantur, posse reduci existimo. Primum est desiderium scientiæ, quod, ut docet Aristoteles initio Metaphysicæ, nobis à natura insitum est. Secundum, desiderium magnitudinis, quod etiam omnibus hominibus naturaliter inest. Tertium, desiderium voluptatis, quod hominibus & brutis commune est. Ultimum denique est desiderium æternitatis, seu immortalitatis, quod homini peculiare est, & certissimum immortalitatis animæ nostræ argumentum. Ut ergo evincamus, visionem beatificam esse plenam & perfectam omnium desideriorum satietatem, hinc que formalem beatitudinem, breviter demonstrandum est, hæc quatuor desideriorum genera, per illam perfectè compleri ac satiari.

Et primò quantùm ad desiderium scientiæ, res adeò clara & perspecta est, ut vix probatione indigeat. Cùm enim Beatus quilibet in cœlo videat Dei essentiam, quæ est prima rerum omnium causa, & ipsa veritas per essentiam, in qua omnes veritates creatæ eminentissimò modo continentur; hinc tantâ repletur scientiâ, ac sapientiâ, ut omnis sciendi appetitus perfectè saletur & extinguatur, juxta illud Philippi ad Christum: *Domine ostende nobis Patrem, & sufficit nobis.*

In Ecclesia peregrinante adipe quidem frumenti pascimur, sed non sine variis integumentis: Verbum Dei habemus, sed in carne; & ipsam carnem Verbi verè manducamus, sed sub cortice Sacramenti: denique aquas sapientiæ bibimus, sed ex stillicidio Scripturarum: adeòquo non satiamur his bonis, sed interdum esurimus & sitimus. At in cœlesti gloria Beati habent veritatem in seipsa, non in figuris & ænigmatibus, gustant dulcedinem æterni Verbi, sine cortice Sacramenti, vel Scripturarum; apponunt os ad fontem sapientiæ, non ad rivulos aut stillicidia stillantia super terram: unde sciendi desiderium omnino in eis extinguitur. 119

Plures (inquit S. Thomas) sunt fontes è quibus homines aquas sapientiæ hauriunt, ut sitim animæ, & sciendi desiderium, quod à natura nobis insitum est, extinguere possint: nempe cœlum, elementa, plantæ, animalia, & alia corpora mixta, ut supra retulimus. Verùm quia hæc objecta summum bonum, & primam veritatem non continent, in illis sciendi desiderium non extinguitur, sed magis accenditur & inflammatur: unde pulchrè Evangelista Christi Joannes, omne quod est in mundo concupiscentiam vocat. Quid enim est concupiscentia, nisi rabida sitis? si ergo omnia quæ sunt in mundo, si omnes ejus aquæ sunt sitis, ac etiam omnis earum rerum cognitio: illas aquas pectori humanæ mentis injicere, nihil aliud erit, quam priori siti alias addere graviores, quæ ipsam vehementiùs accendant. Non potest ergo sitis animæ, & naturale sciendi desiderium extingui, nisi in ipso fonte sapientiæ & scientiæ, ipsâ nimirum Dei essentiâ clarè visâ, & gerente vices verbi & speciei expressæ in visione beatifica: unde Eccles. 1. dicitur: *Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis.* Ex illo fonte Beati continuò in cœlo bibunt, & qui in hac vita magnò labore & multo tempore, quasi guttatim sapientiam hauriebant, ibi in momento, Deo clarè viso, affluunt omni scientiâ, non solùm rerum creatarum, sed etiam attributorum ipsius Creatoris: vident enim in Verbo attributa, relationes, & personas divinas; omnia nostræ fidei mysteria: totum hoc universum: plures creaturas possibiles, & futuras: & denique omnia quæ ad illorum statum pertinent, ut in Tractatu de visione beata fusè ostendimus. Unde præclarè Gregorius Magnus 4. dialog. cap. 33. *Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?* Tunc igitur mens humana quiescet, neque intelligentiam desiderabit ulteriorem, cum ante oculos id totum quod intelligere desiderat, habebit. 120 *opusc. 62* *Disp. 4. art. 5.*

Verùm non solùm appetitus scientiæ, sed etiam magnitudinis desiderium, per claram Dei visionem satiatur: nam sicut hedera, quæ planta humilis est & infirma, adhærendo parieti ascendit & elevatur: ita homo, licèt ex se imperfecta & vilis creatura, & adhærendo tamen Deo per cognitionem & amorem, exaltatur & consummatur, juxta illud Prophetæ: *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Unde egregiè Marcilius Ficinus: *Qui Deum vero amore prosecutus fuerit, Deum inveniet, & se in Deo recuperabit: quia ad suam, per quam creatus est, redibit ideam; ubi rursum reformabitur, quia idea sua perpetuò cohærebit. Ideo quisquis nostrum* 121 *In convivium Platonis cap. 21.*

strum in terris à Deo separatus est, non verus est homo, A *sed semihomo; cùm à sui idea sit formaque disjunctus.*

Cùm ergo in visione beata perfectissima fiat conjunctio Dei cum homine; & divina essentia per modum formæ intelligibilis & intellectæ, seu speciei impressæ & expressæ, mirabili prorsùs modo, & seclusis imperfectionibus inhærentiæ & informationis, mentibus Beatorum uniatur, ut in Tractatu de visione beata fusè declaratum est; per illam Beatus ad supremum magnitudinis fastigium evehitur, & non solùm deiformis, sed etiam quodammodo Deus efficitur, juxta illud Prophetæ: *Ego dixi Dij estis, & filij excelsi omnes.*

Disp. 2. art. 3.

122 Nec mirum: si enim albedo unita homini illum facit album, calor calidum, pulchritudo pulchrum, sapientia sapientem: cur divina essentia, per modum formæ intelligibilis illi intimè conjuncta, non reddet illum quodammodo Deum? si non in esse entitativo, saltem in esse intentionali & intelligibili; maximè cùm intellectus transeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu & intelligibili fiat magis unum, quam ex materia & forma, ut ex Aristotele, & ejus Commentatore ibidem ostendimus. Unde 1. Joan. 3. dicitur: *Cùm apparuerit similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Et D. Thomas 3. con. gent. cap. 31. sub fine ait, quòd *secundùm hanc visionem, maximè Deo assimilamur.* C Sed cur; qui enim videt Regem v. g. non propterea Rex efficitur; qui pulchrum aspicit, pulcher non fit; qui sapientem contemplatur, non acquirit sapientiam: ut quid ergo qui videt Deum, illi assimilatur, & quodammodo Deus efficitur.

123 Hujus discriminis duplex potest assignari ratio, & utraque egregia. Prima est, quia visio rei creatæ non est ejus consecutio seu possessio, sed aliâ potentiâ eam cognoscimus, aliâ eam possidemus: avarus enim v. g. oculis videt pecuniam, & manu illam apprehendit; gulosus visu intuetur cibos, & palato ac gustu illos percipit. Econtra verò Dei visio est ejus consecutio & possessio, juxtà illud Augustini lib. 83. quæstionum qu. 35. *Quid aliud est beatè vivere, nisi æternum bonum cognoscendo habere?* Sicut ergo divitiarum possessio divitem facit; regni consecutio regem; & sapientiæ acquisitio sapientem: ita Dei visio hominem quodammodo Deum efficit, & in ejus similitudinem transformat. Unde D. Thomas 1. p. q. 25. art. 6, ad 4. ait quòd *humanitas Christi, ex hoc quòd est unita Deo; & beatitudo creata, ex hoc quòd est fruitio Dei; & beata Virgo, ex hoc quòd est Mater Dei, habent quandam dignitatem infinitam ex bono infinito quod est Deus.*

125 Secunda ratio discriminis est, quia dum res creatas videmus, illæ immediatè per suam essentiam non uniuntur potentiæ cognoscitivæ, sed tantùm mediante aliqua specie & similitudine ab illis diffusa, quæ aliquod accidens est, subindeque diversi generis ab objecto quod repræsentat: dum autem Beati Deum per visionem beatificam contemplantur, ipsa divina essentia immediatè per seipsam, & sine ullo medio creato, eorum mentibus in ratione speciei conjungitur, subindeque ex hac ineffabili unione Beati Deo assimilantur, imò, & quodammodo dij efficiuntur. Et hanc existimat D. Thomas 3. contra gentes cap. 51. fuisse mentem Apostoli, dum dixit: Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. *Secundùm hanc visionem* (inquit) *Deo assimilamur, & ejus beatitudinis participes sumus; nam ipse Deus per suam essentiam, suam substantiam intelligit, & hæc est ejus felicitas.*

Circa tertium desiderium, quod est voluptatis seu delectationis, multa Scripturæ & SS. Patrum testimonia hîc adduci possent, ad probandum illud per visionem beatificam omninò satiari; quæ brevitatis causâ prætermittimus, ut evidenti ratione idipsum demonstremus.

Sciendum est igitur ex S. Thomâ 1. 2. quæst. 31. art. 5. delectationem quæ percipitur ex cognitione, tria requirere, potentiam intelligentem sive sentientem objectum conveniens illi potentiæ, & unionem objecti cum potentia: unde quantò potentia est aptior ad cognoscendum, & objectum nobilius, ac unio magis intima, tantò major ex ejus actu percipitur delectatio. Porro in visione beatifica hæc tria perfectissimô modô concurrunt: nam intellectus, à quo elicitur, inter potentias cognoscitivas purior, altior, nobilior, & ut sic loquar, vivacior est, ac per hoc multò aptior ad cognoscendum: Deus, cùm sit primum verùm, & primum intelligibile, est altissimum & nobilissimum objectum; & unio ipsius cum intellectu ita intima, ut exceptâ hypostaticâ, major & intimior dari non possit. Quis igitur capere vel suspicari poterit, quale & quantum gaudium illud sit, quod ex beatifica visione percipitur? quale illud oscultum summi boni? qualis ille complexus cœlestis Sponsi? Certè si sensus nostri, quamvis sint potentiæ corporeæ, & cum bestiis nobis communes, habeantque objecta materialia & valde imperfecta, quæ non minùs sæpè lædunt sensum, quàm illum oblectent; eorumque unio cum potentia superficialis sit & externa, & in pluribus sensibus non fiat unio ipsius objecti, sed tantùm imaginis cum potentia; tantam nihilominus delectationem experiuntur, objecta sibi convenientia percipiendo, ut non pauci propter illam ferè insaniant: quantam, quæso, voluptatem capiet beata mens ex visione essentiæ divinæ, quæ est bonum infinitum, *ex quo omne bonum, in quo omne bonum, & super omne bonum*, ut loquitur Augustinus? *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo* (inquit Propheta) vel ut habet versio hebraica: *Satietas lætitiarum cum faciebus tuis.* Quod Genebrardus ita exponit: *Cum aspectu faciei tuæ est satietas perfecta, & plena jucunditas.* Et Vatablus: *Cumulatissima abundantia omnium quæ animum lætiâ perfundere solent, & omne jucunditatis genus.* Unde idem Propheta, ut abundantiam hujusmodi lætitiæ & delectationis declaret, comparat illam torrenti: *De torrente*, inquit, *voluptatis tuæ potabis eos.*

In torrente tria sunt: multitudo maxima aquarum ex montibus descendentium; repentina inundatio, ubi enim paulò ante nihil erat aquæ, conspicitur flumen ingens; denique impetus aquarum decurrentium, & secum omnia obvia rapientium. Sic erit in beatitudine cœlesti: nam in momento, Deô clarè viso, omni bonorum genere affluemus; omnesque animæ potentiæ, & corporis sensus, mira voluptate & delectatione perfundentur, quæ ad instar torrentis magno impetu animum rapiet in Dei admirationem & amorem. Si autem quæras, ex quo fonte repentina illa inundatio oriatur in beatis? Respondet idem Propheta, subdens: *Quoniam apud*

apud te est fons vitæ, & in lumine tuo videbimus lu-
men: per hoc apertè declarans, claram Dei visionem esse veluti fontem, à quo omnia Beatorum gaudia promanant, & à quo oritur torrens ille voluptatis, ac fluminis impetus, qui lætificat civitatem Dei.

Eandem veritatem luculenter expressit Evangelista Christi Joannes Apocal. 22. ubi etiam sub symbolo & figura amœnissimi fluvij, Sanctorum fœlicitatem describit his verbis: *Et ostendit mihi fluvium aquæ vitæ, splendidum tanquam crystallum, procedentem de sede Dei & Agni. In medio plateæ ejus, & ex utraque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, & folia ligni ad sanitatem Gentium.* Certè non poterat sub aptiori symbolo cœlestis beatitudo describi: etenim fluvius ille aquæ vivæ, splendens tanquam crystallus, nihil aliud est, quam clara Dei visio, quæ ad instar limpidissimi & purissimi fluminis, totam Dei civitatem lætificat. Fluvius ille à sede Dei & Agni procedere dicitur: quia visio beatifica ex Dei potentia, & Christi meritis originem ducit: vel quia gaudia æternæ beatitudinis præcipuè ex fruitione eduorum procedunt, scilicet Dei in sua essentia & substantia, & Christi agni, inquantum homo est. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 2. art. 6. & 7. docet objectum principale beatudinis esse attributa Dei, & mysteria Christi: & ipsemet Christus dicebat Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum christum.* Præterea cœlestis ille fluvius ex utraque parte amœnissimis arboribus, quæ per singulos menses reddunt fructus suos, circundatus meritò dici potest: quia Dei visio plura habet adjuncta sibi gaudia quæ nunquam veterascunt, sed nova semper apparent, ut posteà declarabimus. Denique non solum fructus, sed ipsa etiam folia ligni sunt ad sanitatem Gentium: quia in cælesti illa beatitudine nihil reperire est inutile, nihil parvum; omnia quæ ad illam spectant, pretiosa sunt, omnia utilia, ac delectabilia; ipsa quoque folia ligni vitæ, id est dotes corporis gloriosi, ex animæ dotibus profluentes, omne languorem & infirmitatem depellunt, ac perpetuam incorruptionem & incolumitatem præstant.

Quam magna ergo multitudo dulcedinis tuæ Domine, quam abscondisti timentibus te, & dedisti videntibus te! Certè tam ingens & immensa est, ut in cor hominis intrare non possit; & potiùs homo dicatur in gaudium illud intrare, quam illud in hominem, juxta illud Christi Matt. 25. *Intra in gaudium Domini tui.*

Hæc est differentia (inquit Lanuza) inter gaudium hujus mundi & paradisi, quòd primum, utpote parvum & modicum, dicitur intrare in cor, potestque capi re tam exigua, quale est cor humanum: aliud verò, quia immensum & infinitum, concludi corde nequit humano: adeòque melius dicitur homo in illud intrare gaudium, quam illud gaudium in cor hominis. Quod ibidem hoc exemplo declarat: si sumas poculum aquæ, de facili illud in corpore tuo comprehendes: è contra verò si demergaris in flumen, vel in mare, capere id non poteris, sed potius illud te capiet. Mundi hujus voluptates exiguæ sunt & modicæ, ac veluti leves haustus quos bibimus, & subitò evanescunt: è contra verò gaudium cœleste ad instar est fluminis aut maris immensi, juxta illud Eccl. 39. *Benedictio illius quasi fluvius inundavit*: Quare melius homo in illud, quam illud in hominem, intrare dicitur.

Aliud etiam reperitur discrimen egregium inter voluptates terrenas & cœlestes, quod elegantèr exponit D. Gregorius homil. 36. in Evang. his verbis: *Hoc distare fratres charissimi inter delicias corporis & cordis solet, quòd corporales deliciæ cùm non habentur, grave in se desiderium accendunt; cùm verò habita eduntur, comedentem protinus in fastidium per satietatem vertunt. At contrà spirituales deliciæ, cùm non habentur, in fastidio sunt: cùm verò habentur, in desiderio: tantoque à comedente amplius esuruntur, quanto & ab esuriente amplius comeduntur* &c. Bona ergo creata, quia finita & limitata sunt, per sui fruitionem excludunt desiderium, & dum satiant, pariunt fastidium. Econtra verò bonum increatum, cùm infinitæ sit dignitatis & dulcedinis, tam suaviter implet, tam delectabiliter satiat, ut in ejus fruitione regnet desiderium, & in satietate vigeat illius appetitus. Unde D. Petrus loquens de Spiritu Sancto ait: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Et Petrus Damianus in hymno de gloria paradisi, ex dictis D. Augustini collecto, fœlicitatem Sanctorum describens, habet hos versus:

Vno pane vivunt cives utriusque patriæ
Avidi & semper pleni, quod habent desiderant.
Non satietas fastidit, neque fames cruciat.
Inhiantes semper edunt, & edentes inhiant.

Cùm ergo (inquit Gregorius in Moralibus) *ad ipsum fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impressa sitis simul & satietas: sed longe aberit à siti necessitas, longè à satietate fastidium, quia sitientes saturabimus, & saturati sitiemus.*

Si quis autem à me quærat, quæ sint præcipuæ gaudij beatifici causæ? Breviter respondeo triplicem gaudij Beatorum materiam nobis insinuari Numer. 13. per fructus illos, quos attulerunt exploratores de terra promissionis, ficus scilicet, uvas, & malogranata: Nam per ficum intelligenda est dulcedo quæ percipitur ex contemplatione Deitatis: per uvam, dulcedo quæ percipitur ex aspectu Christi humanitatis, in torculari crucis expressæ: & per malogranata, in quibus grana ordinatè se habent, & miro ordine distinguuntur, gaudium quod percipitur videndo ordinatam Sanctorum societatem, & penè innumerabilem Angelorum exercitum (quorum nullus cum alio in specie convenit) eorumque omnium ac singulorum differentias. Item Apocal. 12. per coronam duodecim stellarum, quæ erant in capite mulieris, insinuantur nobis gaudia duodecim Beatorum, putà duodecim cognitiones, quæ electos in æternum lætificabunt; quarum tres attingunt tres personas Sanctissimæ Trinitatis, novem vero reliquæ novem ordines Angelorum. Vel etiam sub symbolo duodecim stellarum dici potest, significari in primis tres animæ dotes, scilicet Dei visionem, comprehensionem, & fruitionem: deinde quatuor dotes corporis, nimirum claritatem, subtilitatem, agilitatem, & impassibilitatem: denique satietatem quinque sensuum. De quibus omnibus fusè disputatione sequenti disseremus.

Super-

132 Superest desiderium æternitatis seu immortalitatis, quod etiam in beatifica visione expletur. Cùm enim illa sit immutabilis & tota simul, & *nullam* (ut ait Bernardus) *capiat ex eo quòd est, fuit, vel erit, mutationem* (quia principia ad illam concurrentia, scilicet lumen gloriæ, & essentia divina per modum speciei unita, manent omnino invariata) non mensuratur tempore, aut ævo, sed æternitate participata, ut in tractatu de visione beata ostendimus. Unde Augustinus 13. confess. cap. 15. loquens de beatis, *Vident* (inquit) *faciem tuam semper, & ibi laudant sine syllabis temporum; semper laudant, & nunquam præterit quod laudant; non clauditur codex eorum, nec plicabitur liber eorum, quia tu ipse illis hoc es, & eris in æternum.* Deinde, cùm intelligere sit gradus perfectissimus vitæ, & intellectio operatio perfectè vitalis; Beatus videndo Deum, & ipsum per totam æternitatem contemplando, vivet vitâ æternâ & interminabili, juxta illud Christi Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te Deum* &c. Unde Isaiæ 25. dicitur: *Faciet Dominus exercituum omnibus populis in monte hoc convivium vindemiæ, pinguium medullatorum, vindemiæ defæcatæ*: quia in monte gloriæ æternum faciet Deus electis suis convivium, in quo omnium deliciarum florem, & omnium bonorum medullam illis ministrabit, juxta illud Tertulliani lib. 1. adversùs Marcionem cap. 3. *In unum necesse est summitas magnitudinis eliquetur.* Postea addit Isaias, quòd *Deus præcipitabit mortem in sempiternum.* Ubi ad illam videtur alludere consuetudinem, quâ olim facinorosi de monte præcipitari solebant; per hoc nimirum significans, quòd Deus post diem judicii mortem de excelso monte gloriæ præcipitabit ad imum inferni, ubi sedes ejus in æternum manebit. Cùm enim mors à peccato dimanet, sitque veluti ejus filia, debet cum peccato in eodem simul habitare loco, nimirum in inferno, qui idcircò vocatur *puteus interitûs*: ubi ipsis damnatis tanquam proprio pabulo in æternum se nutriet, juxta illud Prophetæ: *Sicut oves in inferno positi sunt, mors depascet eos*: nec eos tamen unquam consumet: nam, ut ait Bernardus, *si morientur ut semper vivant, sic vivent ut semper moriantur.*

Serm. 30. in Cantic.

Disp. 5. art. 1.

133 Concludamus ergo hanc digressionem cum Augustino. *Illa cognitione, illa visione, illa contemplatione satiabitur in bonis animæ desiderium. Hoc enim ei solum sat est, ultrà non habet quod appetat, quò inhiet, quod requirat: Nam desiderio hujus satietatis ardebat qui Domino Christo dicebat: ostende nobis Patrem, & sufficit nobis.*

De spiritu & littera cap. 33.

Huc ergo contendite, mortales, ad fontem vitæ currite, & festinate ingredi in illam requiem.

Huc omnes pariter venite capti,
Quos fallax ligat improbis catenis,
Terrenas habitans libido mentes.
Hic erit vobis requies laborum:
Hic portus placidâ manens quiete.
Hoc unum miseris patens azylum.

Boetius lib. 3. de consol. metro. 11.

ARTICULUS III.

Convelluntur fundamenta adversæ sententiæ.

§. I.

Præcipuum Scoti argumentum diluitur.

PRæcipuum Scoti fundamentum sumitur ex perfectione amoris beatifici, & paulò infrà breviter proponi. Formalis beatitudo in perfectissima operatione intellectualis naturæ debet consistere: Sed amor beatificus perfectior est visione: Ergo in illo consistit formalis beatitudo. Major videtur certa, Minor autem, in qua videtur esse posita difficultas, probatur multiplicitèr. Primò ex Platone, qui præfert amorem cognitioni, & ait: *Nihil habeo majus in me, quàm quod amo; nihil melius, quàm quod amor.* Et potest confirmari ex D. Thoma 1. part. quæst. 82. art. 3. ubi docet amorem rerum quæ sunt supranos, excedere in perfectione cognitionem illarum; & è contra cognitionem rerum quæ sunt infra nos, superare illarum dilectione; quia res superiores nobilius esse habent in se, quam in intellectu; unde quando intellectus eas intelligit, illæ quodammodo descendunt, & vilescunt; res verò inferiores nobilius esse habent in intellectu, quàm in seipsis; unde per cognitionem intellectûs nobilitantur. Ex quo ibidem infert, quòd melior est amor Dei, quàm cognitio: è contra verò melior est cognitio rerum corporalium, quàm amor: Ergo amor beatificus perfectior est visione. 134

Secundò probatur eadem minor: Ordo Seraphinorum est superior ordini Cherubinorum, ut docet Dionysius cap. 7. de cœlesti Hierarchia: Sed nomen *Seraphim* sumitur ab ardore charitatis; *Seraph* enim Hebraicè, Latinè accendere dicitur: nomen autem *Cherubim* à plenitudine scientiæ derivatur; *Cherub* enim *scientia multiplicata*, sive *plenitudo scientiæ* interpretatur, ut diximus in tractatu de Angelis: Ergo amor præstat scientiæ, & ardor luci. Unde Bernardus serm. 3. de verbis Isaiæ, alloquens Luciferum, bellissimè ait: *Bonum erat tibi, sceniser magis esse, quàm Lucifer.* 135 Dionys. cap. 7.

Addit Ficinus, perfectissima omnia in rebus creatis esse amoris symbola: nam inter planetas Sol suo calore amoris symbolum est; inter elementa ignis; inter metalla aurum; & inter gemmas carbunculus, qui est veluti carbo accensus.

Tertiò, Finis præstantior est his quæ sunt ad finem: Sed visio Dei ordinatur ad amorem beatificum, & non è converso; nam ut ait Anselmus lib. 2. cur Deus homo, cap. 1. *Rectus ordo est, cognoscere ut diligamus; perversus autem, diligere ut cognoscamus*: Ergo amor beatificus perfectior est visione. 136

Quartò, Actus charitatis est perfectior fide: Ergo etiam est perfectior beatifica visione. Antecedens est certum, & patet ex verbis Apostoli 1. ad Corinth. 13. *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc: major autem horum est charitas.* Consequentia verò probatur: Nam species generis perfectioris, nequit in perfectione excedi à specie generis ignobilioris: Ergo si actus charitatis

tatis excedit actum fidei, qui est actûs intellectûs, genus actûs charitatis perfectius est ratione generica actûs intellectûs, & consequenter ex eodem principio omnis actus charitatis (& à fortiori supremus actus ejus, qualis est amor beatificus) debet esse perfectior omni actu intellectûs, etiam supremo, qualis est visio beatifica.

Quintò, Illud est perfectius, cujus oppositum est pejus: nam ut ait Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. *Pessimum opponitur optimo*: Sed odium Dei, quod opponitur charitati, est multò majus malum, quam carentia visionis; unde si daretur optio Beato, magis eligeret carere visione quàm charitate: Ergo idem quod priùs.

Sexto, Quod est posterius generatione, est perfectius; cùm natura in generatione semper incipiat ab imperfectioribus: Sed amor, sive in via, sive in patria, est posterior, generatione notitiâ intellectûs; nam semper amor supponit notitiam, & actus voluntatis actum intellectus, circa idem objectum: Ergo amor est præstantior.

Denique probatur eadem Minor. Voluntas est perfectior intellectu: Ergo perfectissimus actus voluntatis (qualis est amor Dei in patria) perfectior est perfectissimo actu intellectus, qualis est visio Dei. Consequentia videtur legitima, Antecedens verò probatur: tum quia voluntas movet intellectum quoad exercitium in genere causæ efficientis: tum etiam quia agit liberè, ratione suî; intellectus autem expers est libertatis, nisi ex subordinatione ad voluntatem, & ratione sui agit per modum naturæ; agere autem liberè est modus perfectior agendi, quam agere per modum naturæ. Addo quòd, bonum quod est objectum voluntatis, cùm includat vel dicat ordinem, ad existentiâm, quæ est ultima rei actualitas & perfectio, est nobilius vero, quod est objectum intellectus; cùm verum abstrahat ab existentia, ita ut de rosa in hieme detur vera cognitio & vera scientia, licèt eo tempore rosa non existat.

Huic argumento, quod apud Scotistas palmarium est, dupliciter responderi potest. Primò distinguendo Majorem: Formalis beatitudo debet consistere in operatione perfectissima, entitativè, nego majorem: perfectissima in linea assecutionis, concedo Majorem. Similiter distingvo Minorem: amor beatificus perfectior est visione, in ratione entis, transeat: in ratione consecutionis, nego Minorem & Consequentiam. Solutio patet ex supra dictis: cùm enim beatitudo formalis sit consecutio objecti beatifici, præcisè ex excessu entitativo unius operationis aut formæ supra aliam, non potest colligi, quòd illa sit beatitudo formalis, nisi etiam huic præstet in linea assecutionis: unde supra dicebamus, quòd etiam lumen gloriæ entitativè excederet visionem beatificam, non propterea in illo, sed in visione nostra beatitudo consisteret: quia scilicet visio est assecutio Dei, non verò lumen gloriæ. Cùm ergo amor (ut supra ostendimus) non sit consecutio ultimi finis, sed illum supponat jam obtentum & possessum, per claram Dei visionem, quamvis daretur quòd amor ipsam in perfectione entitativa excederet, non ideò tamen in illo consisteret formalis beatitudo.

Respondeo secundò, data Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem, ex authoritate Platonis & D. Thomæ desumptam, in primis dico, Aristotelem, qui Platoni præferendus est, expresè docere oppositum, & præ-

A ferre cognitionem amori: ait enim 10. Ethic. cap. 7. *Mens est eorum omnium quæ nobis insunt præstantissima.* Secundò dico, effatum illud Platonis explicari posse de amore viæ, qui melior est & præstantior scientiâ & cognitione. Eodem modo intelligenda & interpretanda est doctrina à D. Thoma loco citato tradita: nam ibi loquitur de amore & cognitione viatorum, qui res superiores intelligunt per species quidditatum & rerum materialium, quæ superiores essentias non repræsentant prout sunt in seipsis, sed per analogiam & similitudinem ad res illas materiales & corporeas, à quibus desumuntur: & de cognitione ut sic terminata ad res superiores, verum est in perfectione excedi ab illarum amore, B qui in illas fertur, prout sunt in seipsis: non autem de cognitione patriæ, maximè de beatifica visione: cum illa non fiat per speciem & similitudinem creaturarum, sed ipsâ divinâ essentiâ immediatè per seipsam gerente vices speciei & formæ intelligibilis.

Ex hoc patet responsio ad secundam probationem ejusdem Minoris: nomina enim *Seraphim* & *Cherubim* non fuerunt imposita ex amore & cognitione patriæ, sed viæ: unde Ezechielis 28. Lucifer *Cherubim* appellatur: *Tu Cherub extensus & protegens.* Et D. Thomas 1. p. qu. 109. art. 1. ait: *Dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt.* 143

C Ad tertiam probationem nego Minorem: nam cum visio sit essentia beatitudinis, & amor ejus proprietas: proprietates autem sint propter naturam ejus cujus sunt proprietates: consequens sit quòd amor beatificus ex natura rei visionem tanquam finem respiciat, & non è contra visio amorem. Nec adversatur Anselmus, cujus comparatio non est inter amorem & cognitionem patriæ, sed viæ, de qua verum est ordinari ad amorem, non ut ad finem ultimum, sed ut ad finem *quo* proximum: quia per amorem ad ultimum finem passibus meritoriis accedimus. 144

Dices: Amor est posterior visione: Ergo visio D non est finis amoris. Consequentia probatur: nam finis est posterior illis quæ ordinantur ad ipsum, utpote effectus illorum in executione: Ergo si visio non est posterior amore, sed illum præcedens, nequit esse illius finis. 145

Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem dicatur duplicem esse finem, unum obtinendum, alterum perficiendum: primus est posterior in executione illis quę ordinantur ad ipsum, etsi in intentione præcedat; secundus verò præcedit in utroque ordine: sic essentia, quę finis est proprietatum, non obtinendus, sed perficiendus, est prior illis: visio autem non est finis amoris patriæ, E obtinendus per ipsum, sed solùm perficiendus. 146

Ad quartam probationem Vazquez negat Antecedens, loquendo de excessu in genere physico: existimat enim ea quæ continentur sub perfectiori genere, non posse esse minus perfecta aliis contentis sub genere imperfectiori: nam hoc ipso (inquit) quòd aliquod genus perfectius est, tota latitudo illius, & consequenter omnis illius species, debet esse perfectior. 147

Sed hæc doctrina & solutio displicet nostris Thomistis, & meritò: ex illa enim sequitur, non solum actum fidei, sed quemlibet actum intellectus, etiam naturalem, imò & erroneum, actum perfectissimum charitatis, qualis est amor beatificus, in perfectione excedere; quod est

absurdum. Sequela patet: nam ratio generica actûs erronei, scilicet intellectio, excedit volitionem, quæ est ratio generica actûs charitatis: Ergo si verum est principium quod Vazquez assumit, nimirum ea quæ continentur sub perfectiori genere, semper debere in perfectione excedere omnia alia quæ sub genere imperfectiori continentur, manifestè sequitur, quemlibet actum intellectus, etiam erroneum, aut hæreticum perfectiorem esse perfectissimo actu charitatis.

148 Unde hac solutione prætermissâ, aliter ad quartam probationem respondeo: nempe concesso Antecedente, negando Consequentiam. Ad cujus probationem nego Antecedens: nam licèt species perfectissima generis perfectioris, debeat esse perfectior specie perfectissimâ generis inferioris, non tamen necessarium est, quòd species non perfectissima generis perfectioris, excedat perfectissimam generis inferioris.

Nec quicquam obest quod opponit Vazquez, nempe eo ipso quòd genus sit perfectius, totam illius extensionem debere esse perfectiorem, & consequenter omnes illius species excedere debere in perfectione species contentas sub genere imperfectiori: hoc, inquam, non obest. tum quia eadem facilitate quâ ab ipso sine probatione dicitur, à nobis negatur: tum etiam, quia ad summum id est verum, si sermo fiat de speciebus generis perfectioris, reduplicatâ ratione genericâ (semper enim excessum supra alias retinent, sub reduplicatione rationis genericæ illarum) non tamen si comparatio fiat absolutè; quia ratione differentiæ contrahentis genus imperfectius, potest excessus ille genericus taliter resarciri, quòd in absoluta comparatione perfectior sit species illius specie generis perfectioris: sic autem in charitate cum fide comparata contingit, ut docent nostri Thomistæ in Tractatu de charitate.

149 Dices tamen: Quodlibet individuum perfectioris speciei, perfectius est, perfectione essentiali quolibet individuo speciei inferioris: Ergo similiter species quælibet perfectioris generis, debet in perfectione excedere quamlibet speciem generis imperfectioris.

Sed contra: dato Antecedenti, nego Consequentiam. Et ratio discriminis est manifesta: individuatio enim non addit ad speciem perfectionem formalem, sed materialem tantùm, species autem generi superaddit perfectionem formalem & essentialem: quare licèt excessus specificus non possit resarciri, ratione differentiæ individualis contrahentis speciem, benè tamen excessus genericus, ratione differentiæ specificæ contrahentis genus.

150 Ad quintam probationem respondetur, eodem argumento probari posse, actum cujuscumque virtutis perfectiorem esse visione Dei: nam peccatum oppositum cuilibet virtuti pejus est, quam privatio divinæ visionis: cùm hanc potius quam illud quilibet Beatus eligeret, si ei daretur optio. Asserendum est ergo cum Cajetano infra qu. 73. ar. 4. circa solutionem tertij, propositionem illam Aristotelis: *Pessimum opponitur optimo*, intelligendam esse in rebus habentibus contrarium: lumen autem gloriæ, & visionem beatificam, propter suam excellentiam & propinquitatem ad Deum, contrariò carere. Vel cum Ferrariensi 3. con. gent. cap. 26, dicendum, regulam illam sic esse intelligendam: illud est melius, cujus oppositum est pejus quam oppositum alterius, secundùm eandem rationem oppositionis acceptum: at non accipitur in argumento oppositum visionis secundùm eandem rationem oppositionis: quia odium opponitur amori contrariè, visioni verò privatio ejus opponitur privativè. Si autem comparatio fiat inter opposita eodem modo, majus malum est privatio visionis Dei, quam privatio amoris Dei: quia illa est privatio majoris perfectionis. Unde physicè loquendo magis detestanda est carentia visionis, quam amoris carentia: licet amoris carentia in ordine morali considerata, & ut causata per actum peccaminosum & moraliter malum, pejor sit ac detestabilior carentiâ visionis Dei. Quare si Beato daretur optio, magis eligeret carere visione, quam ob culpam à se commissam privari charitate.

Ad sextam probationem dicendum est, quòd licèt in antecedentibus essentiam & constitutionem rei, priora generatione sint imperfectiora ut patet in dispositionibus, quæ quantò priores sunt, & magis remotæ à forma, tantò minùs sunt perfectæ: tamen essentiâ semel consecutâ, seu formâ introductâ, priora generatione sunt perfectiora, quia proximiùs accedunt ad essentiam; unde prima passio perfectior est secundâ, & secunda, quam tertia. Cùm ergo intellectus essentiam hominis immediatè consequatur, & voluntas dimanet ab anima, mediante intellectu, intellectus perfectior est voluntate, & intellectio volitione; licèt volitio notitiam intellectus necessariò præsupponat. Unde

Ad ultimam instantiam, nego Antecedens. 151 Ad cujus primam probationem dico, quòd licet voluntas moveat intellectum quoad exercitium in genere causæ efficientis, movetur tamen ab illo quoad specificationem ex parte objecti, & in genere causæ finalis, qui modus agendi & movendi perfectior est, ut infra patebit.

Ad secundam probationem similiter dico, quòd licèt libertas formalis solùm sit in voluntate, radicalis tamen est in intellectu: unde licut intellectus dependet à voluntate, & illi subordinatur in libertate formali, ita & voluntas intellectui subordinatur, & ab ipso ut à prima totius libertatis radice dependet.

Addo quòd, modus agendi liberè non est perfectior simpliciter modo agendi naturali, licèt sit perfectior in genere moris: nam perfectior est modus agendi, quò Deus agit ad intra, producendo personam Filij & Spiritus Sancti, modò agendi, quò ait ad extra, producendo creaturas; & tamen iste est liber, ille verò naturalis.

Ad tertiam probationem ejusdem Antecedentis respondeo, quòd licèt daretur bonum physicè & in esse entis esse perfectius vero; metaphysicè tamen & in ratione objecti, verum præstantius & nobilius est, utpote abstractius abstractione formali, ut docetur in Metaphysica: unde cùm nobilitas potentiæ vel scientiæ ex perfectione & nobilitate objecti formaliter sumpti petatur, sequitur quòd intellectus præstet voluntati, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 3.

Addo quòd, licèt verum non includat existentiam ut exercitam, sed ab illa abstrahat; & ideò sit magis abstractum abstractione formali, quàm bonum, quod essentialiter illam continet, vel saltem respicit & connotat; illam tamen includit

includit ut est quædam essentia seu quidditas, & sub hac ratione existentia attingitur ab intellectu.

§. II.

Alia argumenta solvuntur.

OBjiciunt insuper Adversarii : Amori beatifico convenit ratio assecutionis ultimi finis: Ergo in eo, & non in visione beatifica, consistit beatitudo formalis. Consequentia patet ex supra dictis. Antecedens verò probatur primò ex D. Thoma qu. sequenti art. 3. ad 2. ubi ait: *sicut ad voluntatem pertinent spes & amor ... ita & comprehensio & delectatio.* Et infra qu. 11. art. 3. ad 3. finit fruitionem, quæ est actus voluntatis, esse ultimum finem, non ut rem quæ ultimò quæritur, sed sicut adeptionem ultimi finis; quod etiam repetit qu. 34. art. 4. in fine corporis: Ergo licet amor sit actus voluntatis, poterit tamen ei competere ratio assecutionis.

Secundò probatur Antecedens : Quòd amor supponat præsentiam objecti, non tollit quod sit assecutio : Ergo cùm hac sola ratione à nobis excludatur à conceptu assecutionis, fateri tenemur quòd sit assecutio. Probatur Antecedens : nam visio beatifica supponit Deum intellectui beati præsentem per speciem impressam, seu per essentiam divinam gerentem vicem speciei, & tamen est assecutio illius : Ergo quòd amor supponat præsentiam objecti beatifici, fatam per Dei visionem, non tollit ab eo rationem assecutionis.

Tertiò probatur principale Antecedens : Visio beata neque est similitudo objecti, nec producit similitudinem illius, ut in tractatu de visione beata fusè ostendimus ; & consequenter Deus non præsentat intellectui beati, nec illum ad intellectum trahit, & tamen est verè assecutio : Ergo quamvis Deum amor non præsentet, nec ad se trahat, sed ad ipsum feratur, esse tamen potest illius assecutio.

Quartò, Ideo intellectus assequitur objectum, quia intelligens fit unum cum objecto intellecto : At etiam amans fit unum per amorem cum objecto dilecto : Ergo etiam voluntas suum objectum assequitur.

Quintò, Ejusdem mobilis est consequi finem vel centrum, cujus est tendere in illud : Sed homo per charitatem tendit in Deum, & meretur beatitudinem : Ergo etiam per actum amoris illam consequitur.

Denique probatur idem Antecedens : Beatitudo formalis est consecutio Dei, ut formaliter est summum bonum, & finis ultimus creaturæ rationalis : Sed intellectus non potest consequi Deum sub ratione summi boni & ultimi finis : Ergo in actu intellectus formalis beatitudo nequit consistere. Major patet, Minor probatur ; quia intellectus non tendit in objectum sub ratione boni, sed tantùm sub ratione veri.

Huic argumento responderi posset distinguendo Antecedens : Amori beatifico convenit ratio assecutionis, primariæ, nego Antecedens : secundariæ, transeat antecedens, & negatur Consequentia. Esto enim admitteremus in actu voluntatis salvari rationem assecutionis, posset nihilominus defendi in solo actu intellectus consistere adæquate essentiam beatitudinis : quia ille solus est prima assecutio ultimi finis, omnes beati perfectiones radicaliter continens; illa autem operatio constituit essentialiter beatitudinem, quæ primò Deum assequitur, & radicaliter seu causaliter continet aliarum potentiarum perfectiones : Cum ergo actus voluntatis (esto admittamus eum posse sortiri rationem assecutionis, saltem secundariæ) actum intellectus radicaliter non contineat, nec obtinere possit rationem primariæ assecutionis ultimi finis; non potest etiam constituere essentialiter formalem beatitudinem. Cæterùm cùm verè ita sit, quod ratio assecutionis actui voluntatis nullatenus competit.

Respondeo secundò, negando Antecedens. 160
Ad cujus primam probationem, ex authoritate D. Thomæ desumptam, dicatur comprehensionem pertinere ad voluntatem, non elicitivè, sed objectivè, inquantum summum bonum, comprehensum per intellectum, est objectum voluntatis, & ultimus finis, in quo voluntas quiescit. Unde ibidem in responsione ad 3. ait S. Doctor: *Comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum.* De quo nos infra, cùm agemus de dotibus animæ beatæ.

Ad illud testimonium dicendum est, fruitionem esse adeptionem ultimi finis, non formaliter, sed consecutivè, & objectivè : quia consequitur ad beatificam visionem, quæ adeptio est, illamque habet pro objecto. Vel secundo dicatur esse adeptionem, non formaliter, sed completivè : quia complet & perficit visionem beatificam, ad quam consequitur ut illius proprietas ; & in iisdem sensibus eadem fruitio est ultimus finis ut quo.

Ad secundam probationem, nego Antecedens. 161
Et ad hujus probationem distinguo Majorem : supponit Deum præsentem in actu primo, concedo Majorem : in actu secundo, nego Majorem ; & concessa Minori, nego Consequentiam : nam actus amoris supponit objectum præsens non solùm in actu primo, sed etiam in actu secundo, & ideo assecutio non est.

Ad tertiam probationem dicatur, quod licèt 162
visio beatifica nec sit similitudo Dei, nec similitudinem producat, præsentat tamen Deum intellectui beati, non ut medium *in quo*, nec *per quod*, sed ut medium *quo* ; quatenus ante illam objectum beatificum non erat præsens intellectui beati in ratione repræsentati in actu secundo, & actu terminantis sui contemplationem, posita tamen intellectione, actu ab intellectu percipitur, & actu se illi repræsentat.

Ad quartam distinguo Majorem : quia fit 163
unum cum objecto intellecto, per assimilationem, concedo Majorem : quia utcunque fit unum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem : amans fit unum cum objecto dilecto, ratione ponderis & inclinationis in illud, concedo Minorem : ratione similitudinis & identitatis cum illo, nego Minorem, & Consequentiam.

Ad quintam respondetur, quod licèt ejusdem 164
sit mobilis consequi centrum vel finem, cujus est tendere in illum, non tamen illum debet consequi & possidere per eandem potentiam aut virtutem, per quam in illum tendit : nam, ut supra dicebamus, lapis per gravitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem vero & per ubi ipsi unitur : avarus per appetitum movetur ad quærendas pecunias, & manu percipit & arripit illas : miles etiam pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licèt ergo meritum, & tendentia in ultimum fi-

nem, ad voluntatem pertineant : ejus tamen consecutio ad intellectum spectat, & fit, ut ita loquar, manu intellectuali. A

Ad ultimam probationem distinguo Majorem : ut formaliter est summum bonum, si particula *ut* reduplicet rationem quæ attingitur per consecutionem, concedo Majorem: si reduplicet rationem *sub* qua attingitur, nego Majorem ; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Solutio patet ex dictis supra art. 2. §. 2. in solutione secundæ objectionis : ibi enim ostendimus, quòd licèt beatus per beatitudinem formalem assequatur Deum ut summum bonum & ultimum finem, ratio tamen B sub qua illum consequitur, non est ratio boni, sed ratio veri: unde D. Thomas infra qu. 19. art. 3. ad 1. ait quòd bonum priùs pertinet ad intellectum sub ratione veri, quàm ad voluntatem sub ratione boni & appetibilis.

DISPVTATIO IV.

De proprietatibus formalis beatitudinis.

Ad quæstionem 4. D. Thomæ.

EXplicata essentiâ beatitudinis formalis, consequens est ut ejus proprietates declaremus : illæ autem præcipuè sunt tres : scilicet amor, delectatio, & impeccabilitas : de quibus in hac disputatione disseremus. C

ARTICULUS PRIMUS.

An beati necessariò diligant Deum quantùm ad exercitium.

§. I.

Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur. D

1 CErtum est quòd beati perpetuo & non interrupto amore charitatis diligent Deum per totam æternitatem. Ita enim ex pluribus Scripturæ locis colligitur, præsertim ex illo 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excidit, sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur* : id est exercitium gratiarum & miraculorum, prophetiæ, usus linguarum &c. imò etiam exercitium virtutum fidei & spei cessabit in cœlo : at nunquam ibi cessabit exercitium actuale charitatis. *Deus enim* (inquit Augustinus) *sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur.* E

De civitate lib. ultimo cap. ultimo.

Addo quòd Scripturæ passim asserunt beatos æterna, & nunquam interrupta jubilatione laudare Deum, eique benedicere: Apocal. 4. *Nocte & die non habent requiem, dicendo, sanctus* &c. Et Psal. 83. *Beati qui habitant in domo tua Domine, in sæcula sæculorum laudabunt te* : At hæc jubilatio continet excellentissimum exercitium actuale charitatis in Deum ; nam illa est congratulatio Deo de infinitis ipsius perfectionibus, & quasi votum & deprecatio ut hæc in æternum illi conveniant, & revera convenient ; unde Apocal. 7. Sancti dicunt: *Benedictio & Sapientia, honor, virtus, & fortitudo Deo nostro in sæcula sæculorum.* Ergo beati perpetuo & non interrupto amore diligent Deum per totam æternitatem.

Solùm ergo difficultas est, an talis amor, non 2
solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium sit necessarius, ita ut beati non possint à tali dilectione cessare, vel actum illum interrumpere ? Scotus enim in 1. dist. 1. qu. 4. asserit illum esse ex sua natura liberum & contingentem ; etsi ab intrinseca Dei providentia, tollente omnia quæ possent à charitate divertere, habeat quòd in æternum sit duraturus. Thomistæ verò cum S. Doctore 1. p. quæst. 82. art. 2. contendunt illum esse ex sua natura necessarium quoad exercitium, quamvis ab extrinseco & de absoluta potentia cessare possit.

Dico igitur : Beatus necessariò diligit Deum quoad exercitium, ita ut non sit in ejus libertate vel potestate à tali actu cessare.

Probatur conclusio ratione fundamentali : 3
Voluntas, cùm sit appetitus rationalis, & sequatur ductum ac dictamen rationis, non potest cessare ab aliquo actu, nisi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in ejus cessatione aliquam rationem majoris boni: Sed nullum horum potest judicare beatus de amore Dei : Ergo non potest ab actu amoris cessare. Major patet, Minor probatur. In patria actus amoris est jucundus & facilis ; cùm charitas in patria sit veluti in suo centro, utpote conjuncta cum clara Dei visione, & regulata per lumen gloriæ ; neque esse potest lassitudo aut defatigatio in ejus exercitio, cùm non dependeat ab aliquo organo corporeo ; visio enim, ad quam sequitur, non est per conversionem ad phantasmata: denique clara Dei visio non compatitur judicium erroneum, quò beatus judicet esse illi bonum, cessare ab amore Dei ; sed beatus semper habet actum contrarium, quo judicat illi esse bonum, continuò adhærere Deo per amorem, & ab illo nunquam divelli, ita ut non possit voluntas intellectum ab eo judicio, vel per unum instans divertere : Ergo &c.

Confirmatur : Homo in via necessitatur, 4
quantùm ad specificationem ad volendum bonum ut sic, abstractum à vero & apparenti : non verò quantùm ad exercitium ; quia fragilitas hominis pro hoc statu non patitur illum operari sine intermissione, nec esse in continua consideratione boni : in patria verò per claram Dei visionem continuò repræsentatur infinita bonitas summè diligibilis, & continens omnem rationem boni satiativam appetitûs, juxta illud Exodi : *Ego ostendam tibi omne bonum* : Ergo beatus in patria necessariò diligit Deum, non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, nec potest à tali dilectione cessare.

Confirmatur ampliùs : Divina voluntas, ex 5
eo quòd intellectus divinus videt essentiam suam, determinatur ad amorem sui naturalem & necessarium quoad exercitium : Ergo idem dicendum est de voluntate creata, si clarè videt divinam essentiam. Probatur consequentia : quia voluntas divina perfectior est, & liberior omni voluntate creata : Ergo si non obstante hac perfectione & libertate, ab objecto infinito determinatur & necessitatur quoad exercitium ; idem à fortiori dicendum est de voluntate creata videntis essentiam divinam ; cùm

dum enim illa sit imperfectior, multò magis infinitas objecti visi vincet ejus libertatem, & necessariò trahet illam post se.

Dices primò: Ideò voluntatem divinam necessariò quoad exercitium Dei bonitatem diligere, quia cùm sit infinita & actus purus, necessariò debet esse in actu; voluntas verò creata cum sit finita, & potentialis, non exigit esse semper in actu.

Sed contra: Ex hoc quòd divina voluntas semper debeat esse in actu, solum sequitur esse necessitatam vagè ad amorem alicujus objecti, non autem colligitur illam ex natura sua esse determinatam & necessitatam ad amorem bonitatis divinæ: Ergo talis determinatio & necessitas ex infinitate bonitatis divinæ clarè cognitæ B oritur, & non aliunde

Dices secundò, voluntatem divinam infinitè diligere propriam bonitatem, & ideò necessariò illam diligere: quod in voluntate nostra non contingit.

Sed contra primò: Non obstante quòd divinus intellectus seipsum intelligat modò infinitò, intellectus verò creatus Deum intelligat finitò modò: uterq; tamen necessitatur ab infinito objecto, si debitè applicetur, & ex parte nostra adsint vires. Ergo pariter, non obstante discrimine assignato, voluntas creata necessariò inclinatur in infinitum objectum, si supponantur vires in ipsa, & alias debitè per claram visionem objec- C tum illi applicetur. Deinde in hoc quod est ab objecto infinito clare cognito necessitari, nulla relucet infinitas: Ergo etiamsi voluntas nostra modò finitò divinam bonitatem attingat, poterit necessitari ab illa, si clarè & evidenter cognoscatur.

Respondebis tertiò, bonitatem divinam esse objectum primarium, connaturale, & proprium voluntatis divinæ, non verò creatæ; & ideò illam necessitare, non verò istam.

Sed contra: Licèt bonitas infinita Dei non sit objectum primarium & connaturale voluntatis nostræ absolutè, est tamen objectum primarium & connaturale illius, ut charitate informatæ; & alias non minùs, imò magis propendet in boni- D tatem divinam, quam in propriam bonitatem; sicut partes inclinant magis in conservationem capitis & totius, quam in propriam conservationem: Ergo hæc ratio discriminis non valet.

Probatur secundò conclusio: Sicut in nostro intellectu invenitur ratio discursivi, respectu conclusionum, & ratio intellectivi sine discursu, respectu principiorum; ita in voluntate nostra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi liberè: Sed ratio naturæ respectu nullius objecti potest meliùs exerceri, quam respectu objecti infiniti clarè & evidenter cogniti; cùm enim infinitam bonitatem contineat, E est motivum adæquatum illius, & omnem ejus vincit indifferentiam, & implet capacitatem: Ergo sic cognitum diligitur necessario.

Dices, illud diligi necessariò quoad specificationem, non verò quantùm ad exercitium.

Sed contra primò: Sicut in voluntate reperitur modus agendi liberè quoad specificationem, & modus agendi necessariò, etiam quoad specificationem: ita etiam possunt illi convenire libertas exercitij, & necessitas quoad exercitium: Sed hæc respectu nullius objecti potest meliùs exerceri, quam respectu boni infiniti, per visionem claram propositi: Ergo illud clarè visum diligitur necessariò, non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium.

Secundo, In appetitu brutorum, & in motibus subitis & primò primis, potentia non potest suspendere suum actum, eò quòd operetur naturaliter, & sine indifferentia judicij ad agendum vel non agendum: Sed amor beatificus procedit à voluntate ut operante per modum naturæ, & absque indifferentia judicij ad agendum vel non agendum, ut patet ex supra dictis: Ergo non potest illum actum suspendere, seu ab illo amore cessare.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: D. Thomas qu. 22. de verit. art 6. hic ait: *inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ, respectu cujuslibet objecti:* Ergo in statu beatitudinis, & respectu objecti beatifici, voluntas est libera, saltem quantùm ad exercitium actûs. Unde idem S. Doctor infra qu. 10. art. 2. agens de modo quo voluntas movetur à suo objecto, dicit quòd *Voluntas movetur dupliciter, unò modò quantùm ad exercitium actûs, alio modo quantùm ad specificationem actûs, quæ est ex objecto.* Et subdit: *Primo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur.* 12

Respondeo primò, D. Thomam in his locis solum loqui de quolibet statu hominis intra viam, & de objectis à quibus voluntas hominis viatoris movetur, non autem de statu beatitudinis, & de Deo clarè viso, ut patet ex ratione quam adjungit ultimo loco: *Potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare.* Quæ ratio solum verificari potest pro hac vita, & de objectis à quibus voluntas hominis viatoris movetur; nō verò de Deo clarè viso, à quo beatus non potest cogitationem suam avertere; cum visio beatifica sit invariabilis, & careat omni alternatione & mutatione.

Respondeo secundò: dato quod D. Thomas 13 loquatur de omni objecto universaliter, etiam de Deo clarè viso solum intendit quod voluntas à nullo objecto, sub formalitate objecti seu quantum est ex vi objecti, moveatur necessario quoad exercitium. Nam ut rectè ibidem observat Cajetanus, hoc interest discrimen inter necessitatem quoad specificationem, & necessitatem quoad exercitium, quod prima est circa objectum, & ex objecto provenit; secunda vero, etsi voluntati circa objectum conveniat, non tamen provenit ex illo, sed ex propria voluntatis natura; quæ quia libera & naturalis est, aliquando ut libera, aliquando ut naturalis operatur: primum ei convenit circa objectum cum indifferentia propositum; secundum vero circa objectum propositum sine indifferentia judicij. Hujus autem ratio est: quia objectum non movet voluntatem quoad exercitium, sed solum quoad specificationem; & ideo necessitas quoad specificationem provenit ab objecto, necessitas vero quoad exercitium, à principio effectivo, scilicet a voluntate ut per modum naturæ operante.

Objicies secundo: Charitas viæ, & charitas 14 patriæ sunt ejusdem speciei & intensionis, imo interdum charitas viæ intensior est amore patriæ; nam amor Beatissimæ Virginis, dum adhuc erat in via, amorem omnium Beatorum superavit: Sed amor viæ non est necessarius,

quantùm ad exercitium: Ergo nec amor patriæ.

15 Respondeo primò, hoc argumentum nimis probare: probat enim amorem patriæ non esse necessarium, etiam quoad specificationem; cùm charitas viæ, quæ est ejusdem speciei, non determinet aut necessitet voluntatem, quoad specificationem actûs, alioquin redderet illam impeccabilem.

16 Respondeo secundò, concessâ Majori & Minori, negando Consequentiam: necessitas enim charitatis in patria non oritur ex ejus specie, neque ex ipsius intensione, sed ex eo quòd reguletur per lumen gloriæ, & visionem beatam, quæ Deum ut summum bonum necessariò diligendum proponunt.

17 Dices: Per fidem Deus proponitur voluntati viatoris, ut summum & infinitum bonum, & tamen amor per illam regulatus est liber: Ergo quamvis in patria per lumen gloriæ, & claram visionem proponatur ut summum & infinitum bonum, amor tamen per illam regulatus erit liber.

18 Confirmatur: Diversitas approximationis & applicationis passi ad agens, non inducit necessitatem, sed solùm intensionem actionis, ut patet in diversa approximatione calefactibilis ad calefactivum: Sed clara Dei visio non repræsentat diversam bonitatem, sed solùm eandem meliùs applicat, & magis conjungit voluntati, quàm fides & cognitio obscura: Ergo non inducit necessitatem amoris, sed solùm majorem intensionem illius.

19 Ad objectionem respondeo primò, concessô Antecedente, negando Consequentiam: nam etsi utrumque lumen Deum ut summum bonum repræsentet, unum tamen illum repræsentat clarè, & ut est in se; alterum verò obscurè, & per alienas species tale bonum proponit: unde sicut intellectus à vero, primo non autem secundo modo proposito, convincitur, ita & voluntas solùm à summo bono clarè cognito necessitatur.

20 Respondeo secundò, quòd perseverante judicio, quô in via judicamus Deum esse summè diligendum, & non stante aliô contrario, voluntas necessariò diligit; talis tamen dilectio est absolutè libera, quia tale judicium subjacet potestati nostræ, tum ratione obscuritatis fidei, quæ non plenè convincit & captivat intellectum; tum ratione fatigationis, quæ interdum fastidium causat in nobis; tum etiam ratione impedimenti quod præstat prædictus amor; impedit enim ne homo ad alia objecta, vel ad alios actus se applicet, in quibus potest majorem rationem boni apprehendere: nihil autem horum in clara Dei visione potest contingere; & ideò amor per illam regulatus omnino necessarius est.

21 Ad confirmationem respondeo primò, veram esse Majorem, quando in agente solùm invenitur unus modus operandi, secùs verò quando multiplex reperitur; tunc enim ex diversa approximatione & applicatione objecti potest nasci necessitas: in voluntate autem duplex modus agendi invenitur, naturæ scilicet & libertatis, ut suprà vidimus.

22 Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: nam visio clara non solùm approximat idem objectum, sed ob sui claritatem & evidentiam adeò intellectum convincit, ut nec in illo aliquam rationem mali, nec in ejus amore aliquam rationem fastidii invenire possit: per fidem autem non ita convincitur; & ideò etsi idem objectum ab utroque lumine proponatur, proponitur tamen veluti sub diversa ratione.

Objicies tertiò: Habitibus utimur cùm volumus: Ergo etiam Beati utuntur habitu charitatis, & ejus actum exercent, quando volunt, & per consequens non diligunt necessariò Deum quoad exercitium. 23

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: licèt enim voluntas affecta & elevata habitu charitatis, utatur habitu illo cùm vult, quando regulatur judicio indifferenti, quod est principium & origo libertatis: non tamen utitur illo cùm vult, sed necessariò rapitur in actum ejus, quando habitus ipse & voluntas subjiciuntur dictamini necessario, & judicio non indifferenti, ut contingit in patria.

Dices: Beati possunt in carentia seu cessatione amoris beatifici aliquam rationem boni apprehendere, nempe exercitium libertatis: Ergo talis amor non regulatur dictamine necessario. 24

Respondeo negando Antecedens: libertas enim exerceri non potest circa bonum universale & infinitum clarè cognitum, ut à beatis cognoscitur, sed solùm circa creaturas & bona particularia & limitata, quæ cum illo necessariam connexionem non habent: Sicut intellectus facultatem discurrendi & ratiocinandi circa prima principia exercere non potest, sed solùm circa conclusiones quæ in illis virtualiter continentur.

ARTICULUS II.

A qua virtute procedat gaudium seu delectatio, quâ Beati de Deo clarè viso, ut bono sibi proprio delectantur?

25 DUplex in Beatis reperitur delectatio supernaturalis: una quæ provenit ab amore amicitiæ, quâ gaudent de bono divino in se considerato; de quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnavit Dominus Deus noster omnipotens, gaudeamus, & exultemus, & demus gloriam ei:* alia quæ oritur ex amore concupiscentiæ, & quâ gaudent de Deo, & bonis ipsius ut participatis, & ad ipsorum fœlicitatem conducentibus: de quo gaudio loquitur Propheta Psal. 55. cùm ait: *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.* Prima elicitur à charitate, tanquam actus secundarius ejus: quia ut docet D. Thomas 2.2. quæst. 28. per totam, gaudere de bono amici, est actus & fructus amicitiæ & charitatis. Unde solùm difficultas est de secunda, quæ cùm ad amorem concupiscentiæ pertineat, non videtur posse à charitate, quæ est amor amicitiæ, procedere. Quare Suarez hîc disp. 9. sectione 3. num. 12. & 3. p. quæst. 7. art. 4. docet eam elici ab habitu spei, quem dicit remanere in patria, & fuisse in Christo; quamvis ab instanti conceptionis fuerit beatus & comprehensor, videritque divinam essentiam.

§. II.

Vera sententia statuitur.

DIco tamen: Delectatio quâ Beati de Deo, ut bono sibi proprio eos beatificante, delectantur, quæ ad amorem concupiscentiæ pertinet,

net, non à virtute spei, sed ab habitu charitatis elicitur.

25 Probatur prima pars, destruendo fundamentum Suaris: Spes non remanet in patriâ: Ergo talis delectatio in Beatis non elicitur à virtute spei. Consequentia patet, Antecedens probatur primò authoritate & ratione D. Thomæ infra quæst. 67. art. 4. ubi inquirit, *Vtrum spes maneat post mortem in statu gloriæ?* Et respondet non manere, idque probat in hunc modum. Motus cessat obtento termino: Sed spes se habet per modum motûs tendentis ad beatitudinem & claram Dei visionem: Ergo illâ obtentâ perit. Quam rationem etiam insinuat Apostolus ad Romanos 8. dum ait: *Spes quæ videtur non est spes:* B *nam quod videt quis quid sperat?*

Secundò probatur idem Antecedens aliâ ratione, quam adducit idem S. Doctor 2. 2. quæst. 18. art. 2. Subtractô eô quod dat speciem, solvitur species: Sed in patria non subsistit id quod dat speciem virtuti spei, actus scilicet sperandi remam beatitudinem, ut divinô auxiliô obtinendam; cùm in patria habeatur ipsâ beatitudo: Ergo in patria non remanet spes. Eadem ratione probat 3. p. quæst. 7. art. 4. spem non fuisse in Christo, qui fuit ab instanti conceptionis beatus.

26 Respondet Suarez, virtutem spei in via quatuor actus habere, scilicet amorem concupi- C scentiæ, quô Deum ut bonum sibi proprium diligit, desiderium quô eôdem modô Deum sibi exoptat, expectationem æternæ beatitudinis ut divinô auxiliô obtinendæ, & denique delectationem de tali bono: ex quibus actibus, inquit, secundus & tertius, scilicet desiderium & expectatio, cùm sint de bono non habito, repugnant statui beatitudinis, & non manent in patria, bonô jam obtentô; bene tamen alii duo, nempe amor concupiscentiæ, & delectatio, cùm illi non repugnent statui beatitudinis: unde ad illos eliciendos debet habitus spei remanere in patria.

27 Sed contrà: Licet habitus spei illos actus or- D dine quodam eliciat, non tamen specificatur ab omnibus; sed tantùm ab uno primario & principaliori, scilicet ab actu sperandi; sicut generatio, licèt producat essentiam & passiones, tamen solum specificatur ab essentia, secundariò verò respicit passiones mediâ essentiâ: Sed actus sperandi destruitur obtentâ beatitudine, ut fatetur Suarez: Ergo illâ obtentâ tollitur specificativum habitûs spei, & consequenter ipse habitus.

28 Respondet Suarez, habitum spei non respicere primariò & essentialiter actum sperandi, E sed actum amoris concupiscentiæ, quô quis Deum ut bonum sibi proprium diligit.

Sed hæc solutio apertè continet doctrinam falsam, & à communi Theologorum sensu penitus alienam: Virtus enim denominatur à principaliori actu quem elicit: Atqui secunda virtus Theologica, ab omnibus spes appellatur: Ergo præcipuus ejus actus est actus sperandi, non verò amor concupiscentiæ, quô quis Deum ut bonum sibi proprium diligit.

Addo quòd spes, quæ est virtus, respondet spei, quæ est passio: Sed actus principalis spei, quæ est passio, non est, bonum sibi proprium & conveniens concupiscere, sed bonum arduum possibile sperare: unde non est in appetitu concupiscibili, sed in irascibili: Ergo pariter præcipuus actus virtutis spei non est amor concupiscentiæ, quô quis Deum ut bonum sibi proprium diligit, sed actus sperandi, quô expectatur futura beatitudo.

Secunda pars conclusionis sequitur ex præ- 30 cedenti: Cùm enim delectatio de Deo viso in patria sit supernaturalis, utpote respiciens objectum supernaturale, non potest procedere à sola voluntate, sine concursu alicujus habitûs supernaturalis, & alicujus virtutis Theologicæ; unde cùm non possit elici à fide, vel à spe, quæ non remanent in patria, consequens est ut eliciatur à charitate.

Neque valet si dicas, illam posse procedere 31 à voluntate, solô Dei auxiliô mota & elevata, absque ullo habitu supernaturali. Nam licèt in aliquo casu id contingat, regulariter tamen, & juxta suavem Dei dispositionem, per habitum, & non solùm per auxilia elevantur potentiæ ad actus supernaturales; & sic debet assignari aliquis habitus concurrens ad delectationem, quam Beati de Deo clarè viso percipiunt.

Deinde eadem pars hâc ratione suaderi po- 32 test. Ab eodem habitu elicitur delectatio, à quo oritur amor, qui est causa illius: Sed amor concupiscentiæ, quô Beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt, procedit à virtute charitatis: Ergo & delectatio quæ ad illum consequitur. Major est certa: tum quia, ut ait D. Thomas 2. 2. qu. 28. art. 4. idem est habitus qui inclinat ad diligendum, & ad desiderandum bonum dilectum, & ad gaudendum de eo: tum etiam quia, ut docet idem S. Doctor in hac part. quæst. 60. art. 4. actus qui non habent specialem difficultatem, non exigunt specialem habitum, sed procedunt ab eodem habitu à quo oritur actus ille cum quo habent majorem connexionem: Atqui delectatio non habet specialem difficultatem, & habet maximam connexionem cum amore ad quem sequitur: Ergo ab eodem habitu elicitur, à quo oritur amor. Minor verò suadetur ex eodem D. Thoma 2. 2. quæst. 25. art. 4. ubi docet quòd per charitatem non solùm Deum & proximum, sed etiam nosmetipsos diligimus: Ergo amor concupiscentiæ, quô Beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt, est à virtute charitatis. Addo quòd, si aliquis Beatus nollet sibi beatitudinem, peccaret peccatô odii erga seipsum: Ergo ex oppositô vult sibi beatitudinem ex charitate.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Amor concupiscentiæ beatitudinis futuræ, & gaudium subsecutum 33 ad illum, non pertinent ad charitatem, sed ad spem, juxta illud Apostoli ad Roman. 12. *Spe gaudentes*: Ergo etiam in patria amor concupiscentiæ, quô Beati Deum ut bonum sibi proprium diligunt, & delectatio quæ ad illum sequitur, à virtute spei, non verò ab habitu charitatis eliciuntur.

Respondeo concessô Antecedente, negando Consequentiam: quia amor concupiscentiæ, quô in via appetimus beatitudinem, & de ea delectamur, illam respicit sub ratione boni ardui futuri, quod est objectum formale spei; in patria verò amor quô Beati diligunt beatitudinem, & delectantur de ea, respicit illam ut bonum præsens & jam obtentum; unde non potest

test elici à spe, quæ est de bono arduo & futuro, & quæ proinde in Beatis non manet; sed solùm à charitate, ad quam tanquam ad proximiorem virtutem reducitur, & quæ sola ex virtutibus Theologicis remanet in patria.

35 Dices: Actus oppositi non possunt procedere ab eodem habitu: Sed amor amicitiæ & concupiscentiæ (idem dicendum de delectatione ad utrumque amorem consequente) inter se opponuntur; nam amor amicitiæ respicit bonum amici, amor verò concupiscentiæ respicit bonum proprium: Ergo in Beatis non possunt procedere à virtute charitatis.

36 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: Amor enim concupiscentiæ non semper opponitur charitati, sed interdum illi subordinatur, & se habet ut actus ejus secundarius: nam ut suprà ex D. Thoma vidimus, per charitem non solùm Deum & proximum, sed etiam nosmetipsos diligimus. Neque obstat, quòd amor amicitiæ respiciat bonum amici, amor verò concupiscentiæ bonum proprium: quia bonum proprium non semper opponitur bono amici, sed interdum illi subordinatur, & cum eo connectitur, ut contingit in Beatis; illorum enim beatitudo, & delectatio quam ex ea percipiunt, non opponuntur Deo & bono ipsius, sed illi subordinantur, & ab eo procedunt, cùm sint ipsius participatio: unde amor concupiscentiæ, quo Beati propriam beatitudinem diligunt; subindeque gaudium quod ex tali amore sequitur, à virtute charitatis, ut ejus actus secundarii procedunt.

37 Objicies secundò: Si actus delectationis in patria non eliciatur à virtute spei, maximè quia talis virtus non manet in patria: Sed falsum est quòd spes non remaneat in patria: Ergo actus delectationis in patria, à virtute spei eliciuntur. Major patet, Minor probatur. In Beatis remanet donum timoris, juxta illud Job. 26. *Columnæ cæli contremiscunt, & pavent ad nutum ejus*: quod de Beatis Angelis explicat D. Gregorius: unde etiam D. Thomas 3. p. qu. 7. art. 6. ponit tale donum in Christo, quamvis ab instanti conceptionis beatus fuerit, juxta illud Isaiæ 11. *Replebit eum spiritus timoris Domini*: Ergo etiam spes fuit in Christo, & remanet in Beatis. Probatur Consequentia: nam sicut bonum arduum possibile obtineri, est objectum formale spei, ita malum arduum possibile evitari, est objectum formale timoris: Ergo si hoc non obstante in Christo & in Beatis reperitur donum timoris, etiam virtus spei poterit remanere in patria.

38 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, concessô Antecedente, nego Consequentiam. Ad probationem illius, distinguo Antecedens. Malum arduum possibile evitari est objectum formale timoris, ut est passio, concedo Antecedens; ut est donum Spiritûs sancti, nego Antecedens: objectum enim timoris, ut est donum, est divina majestas, & excellentia, ut potens infligere aliquod malum, vel privare aliquô bonô; unde quamvis in Beatis non sit timor qui est passio, bene tamen timor qui est donum Spiritûs sancti. Verùm in illis non propterea remanet spes, prout est virtus Theologica: quia in patria, obtentâ beatitudine, perit objectum formale illius, ut suprà ostendimus. Solutio est D. Thomæ 3. p. qu. 7. art. 1. ubi docet in Christo fuisse donum timoris, & sibi primò objici: ...detur quòd in Christo non fuerit donum timoris: *spes enim videtur potior quam timor; num spei objectum est bonum, timoris verò malum: Sed in Christo non fuit virtus spei, ut suprà dictum est; Ergo etiam non fuit in eo donum timoris.* Cui argumento sic respondet: *Ad primum dicendum quòd habitus virtutum & donorum propriè & per se respiciunt bonum, malum autem ex consequenti..... & ideò de ratione doni timoris non est illud malum quod respicit timor; sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum inflìgi potest. Sed spes secundùm quod virtus est, respicit non solùm authorem boni, sed etiam ipsum bonum, inquantum est non habitum; & ideo Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.* Idem cum proportione dicendum est de Beatis.

ARTICULUS III.

Quodnam sit objectum proximum & immediatum delectationis seu fruitionis beatificæ?

§. I.

Quibusdam præmissis status difficultatis proponitur.

39 NOtandum primò, quòd omnis inclinatio, quæ bonum aliquod insequitur, possessione illius quietatur; & quòd ex illa possessione resultat terminus quidam, qui in omnibus dicit cessationem motûs, in singulis verò ex diversitate inclinationis diversam addit perfectionem, & diversum sortitur nomen. Quando lapis possidet centrum, resultat terminus, quies scilicet, quæ præcisè dicit cessationem motûs: quando bruta possident bonum apprehensum, resultat delectatio: quando creatura intellectualis possidet suum bonum intellectuale, resultat terminus, qui dicitur gaudium; & hoc quidem perfectius quiete & delectatione, sicut ipsa inclinatio rationalis perfectior est sensitivâ; si verò sit possessio ultimi finis, dicitur fruitio. Quærimur ergo quodnam sit objectum proximum & immediatum illius delectationis, quæ ex visione beatifica & consecutione ultimi finis oritur, & quæ à Theologis *fruitio beatifica* appellatur?

Pro resolutione

40 Notandum secundò, triplicem posse distingui in Beatis fruitionem & delectationem: primam quâ delectantur de bono divino, quatenus bonum Dei est: secundam, quâ delectantur de Deo, ut præsente & habito per visionem: tertiam, quâ delectantur de actu visionis beatificæ quam eliciunt. Prima ad amorem amicitiæ spectat, duæ verò posteriores ad amorem concupiscentiæ. Si ergo loquamur de prima, certum est illam habere pro objecto proximo & immediato ipsum Deum, & visionem solùm esse conditionem necessariò requisitam, ut de Deo & bono divino Beati delectentur: habet enim solùm rationem cognitionis, cognitio autem solùm est conditio objecti voluntatis, ut docetur in Philosophia. Solùm ergo difficultas procedit de secunda & tertia delectatione, quæ ad amorem concupiscentiæ pertinent.

§. II.

§. II.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

41 DIco primò, objectum proximum & immediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præsente, & habito per visionem, esse ipsum Deum ; visionem verò esse objectum secundarium, & non solùm conditionem illius. Est contra Durandum, asserentem talem delectationem non habere pro objecto proximo & immediato Deum, sed ejus visionem; & contra plures ex Modernis, qui docent ex Deo & visione componi unum objectum totale & immediatum hujusmodi delectationis, quod est Deus visus.

42 Probatur prima pars ratione fundamentali. Idem est objectum fruitionis & delectationis patriæ, & spei quam habemus in via, licèt diversimodè; id enim quod in via futurum speratur, delectat in patria ut præsens: Sed objectum primarium & immediatum spei, est Deus ut bonum nostrum, non autem visio beatifica: Ergo & delectationis vel fruitionis patriæ. Major patet, Minor probatur primò ex D. Thoma 2.2. qu.17.art.5. ubi ait : *Spei, inquantum est virtus, principale objectum est Deus.* Secundò probatur ratione: Virtus Theologica debet habere Deum pro objecto immediato ; aliàs religio & timor Dei essent virtutes Theologicæ, si sufficeret respicere Deum mediatè : Sed spes est virtus Theologica : Ergo habet Deum pro objecto immediato, non autem visionem beatificam. Quod verò utrumque immediatè non respiciat, eadem ratione convincitur, contra Authores secundæ sententiæ. Virtus enim Theologica habet pro objecto proximo & immediato aliquid purè increatum, non verò aliquid mixtum ex creato & increato : Sed visio beatifica est aliquid creatum: Ergo spes (subindeque fruitio & delectatio illi correspondens in patria) utrumque, Deum scilicet & visionem, pro objecto primario & immediato habere nequit, sed solum Deum, ut habet rationem primi veri & summi boni, quô Beatus fruitur per visionem beatam. Unde Augustinus 10. confess. cap. 23. dicit: *Beata quippe vita est gaudium de veritate, hoc est enim gaudium de te qui veritas es.*

43 Probatur secundò eadem pars: Illud est objectum immediatum delectationis patriæ, quod est objectum primarium & immediatum visionis beatificæ: Sed solus Deus, & non visio, est objectum primarium & immediatum visionis beatæ: Ergo solus Deus, & non visio est objectum immediatum delectationis patriæ. Major patet: objectum enim actûs voluntatis est illud bonum, quod proponitur per illam cognitionem, ad quam sequitur talis actus voluntatis : Sed nulla est alia cognitio intellectûs, ad quam sequitur delectatio beatifica, quam visio : Ergo illud est objectum immediatum delectationis patriæ, quod est objectum primarium & immediatum visionis beatæ. Minor etiam est evidens: quia visio directè proponit tantùm Deum ut summum bonum, & summè delectabilem, non verò seipsam, nisi indirectè, secundariò, & per reflexionem, quatenus est eminenti quodam modo cognitio simul directa & reflexa: unde licèt ipsa visio sit objectum veluti secundarium & mediatum illius delectationis, quâ Beati delectantur de Deo ut præsente & habito per visionem, non tamen objectum proximum & immediatum.

Ex hoc probata manet secunda pars conclu- 44
sionis, quæ asserit visionem non esse puram conditionem, sed etiam objectum secundarium talis delectationis & fruitionis, ut expressè docet Capreolus in 1. dist. 1. qu. 1. art. 1. conclus. 5. ubi ait : *Fruitio beatifica non solùm transit objectivè super Deum, imò super visionem quâ videtur Deus, & eadem fruitione fruimur utroque.* Et ad 1. contra 3. dicit, *quòd super utrumque cadit fruitio, sed principaliter & primariò supra Deum, consequenter supra visionem beatificam.*

Confirmatur: Idem est objectum spei & fru- 45
itionis, ut suprà dicebamus: Sed spes est de utroque, de Deo quidem, seu de beatitudine objectiva, primò & principaliter; de visione autem & beatitudine formali, minùs principaliter & secundariò: Ergo & fruitio. Unde inter fruitionem & delectationem, quâ Beati delectantur de bono divino, quatenus bonum Dei est, & quæ pertinet ad amorem amicitiæ, & illam quâ delectantur de Deo ut præsente & habito per visionem, quæ ad amorem concupiscentiæ spectat, hoc reperitur discrimen, quòd in prima visio est solùm conditio necessariò requisita, in altera vero non habet solùm rationem conditionis, sed etiam objecti secundarii: quia in prima delectatione visio habet solùm rationem cognitionis; cognitio autem solùm est conditio objecti voluntatis: respectu vero secundæ non solùm habet rationem cognitionis, sed etiam adeptionis; adeptio autem ultimi finis, est objectum secundarium spei in via, & delectationis beatificæ in patria.

Dico secundo : Delectatio quâ Beati dele- 46
ctantur de actu visionis beatificæ quam eliciunt, quæ etiam ad amorem concupiscentiæ pertinet, pro objecto immediato habet ipsam visionem, Deum vero pro objecto mediato & quasi connotato per immediatum.

Hæc conclusio est omnino evidens : Sicut enim qui delectatur de actu scientiæ quem elicit, talem actum pro objecto immediato suæ delectationis habet, & id circa quod talis actus versatur, pro objecto mediato: ita similiter, cùm Beati de actu visionis beatificæ, quam eliciunt, delectantur, ipsa visio est objectum immediatum talis delectationis; Deus autem qui per visionem attingitur, objectum mediatum & quasi connotatum per illam : è contra vero quando delectantur de Deo ut præsente & habito per visionem, objectum immediatum talis delectationis est Deus, & visio objectum tantùm secundarium & mediatum, ut diximus in præcedenti conclusione. Unde D. Thomas in 4. dist. 49. qu. 3. art. 1. quæstiunc. 1. sic habet : *Visio est delectabilis dupliciter, unô modô ex parte objecti visionis, inquantum id quod videtur delectabile est : aliô modô ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est ; delectamur enim cognoscendo mala, quamvis ipsa mala non delectent : quia ergo visio beatifica est perfectissima, utroque modo delectabilis est.* Ergo non solùm Deus, sed etiam ipsa visio, potest esse immediatum objectum delectationis Beatorum, illius saltem quâ gaudent de actu visionis beatificæ quem eliciunt.

§. III.

Solvuntur objectiones.

47 CONtra primam partem primæ conclusionis objicit primo Durandus : Illud solùm est proximum & immediatum objectum delectationis pertinentis ad amorem concupiscentiæ, quod est bonum proprium illius qui delectatur: At Deus secundùm se non est bonum proprium Beati, sed solùm ratione visionis beatificæ, per quam ab illo possidetur : Ergo secundum se & per se primo non est objectum talis delectationis, sed tantùm secundario, & ratione visionis. Major est evidens: delectationes enim sequuntur naturam amoris ad quem pertinent : Sed amor concupiscentiæ solùm circa bonum proprium concupiscentis versatur : Ergo & delectatio quæ ad illum pertinet. Minor enim videtur certa : quia bonum extrinsecum non potest esse proprium, nisi mediante aliquâ operatione quâ conjungitur : Sed Deus est bonum extrinsecum Beatis , & illis conjungitur mediante visione : Ergo non est bonum proprium Beati, nisi ratione visionis.

48 Confirmatur : In delectationibus corporeis & sensibilibus, objectum immediatum non est res ipsa quâ fruitur appetitus, sed ejus possessio & assecutio ; appetitus enim non delectatur de cibo & potu in se, sed de eo ut actu manducatur & bibitur ; & avarus non de ipso auro, sed de possessione ejus gaudet : Ergo similiter objectum immediatum delectationis beatificæ, ad amorem concupiscentiæ pertinentis , non est Deus ipse, sed ejus possessio & consecutio, quæ est ipsa visio beatifica.

49 Ad objectionem, concessâ Majori, distinguo Minorem : Deus non est bonum propoium Beati, nisi ratione visionis beatificæ, tanquam conditionis illum applicantis intellectui Beati, concedo Minorem : tanquam rationis formalis, nego Minorem. Ad cujus probationem similiter distinguo Majorem : bonum extrinsecum non potest esse proprium nisi mediante aliquâ operatione quâ conjungatur, tanquam conditione applicante, concedo Majorem : tanquam ratione formali , nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam.

Explicatur : Quando dicitur quod ignis non calefacit, nisi ut approximatus ligno ; & finis non movet voluntatem , nisi ut apprehensus, hoc verum est, si particula , *ut* , denotet conditionem necessario requisitam in igne ad comburendum, & in fine ad finalizandum; secùs vero si exprimat rationem formalem: quia ratio formalis calefaciendi, & finalizandi, non est approximatio, aut apprehensio , sed calor, & bonitas, quæ per approximationem & apprehensionem applicantur & conjunguntur passo & appetitui. Ita similiter, cùm dicitur quod Deus non est bonum Beati , nisi ratione visionis beatificæ , hoc verum est , si ly *ratione* denotet conditionem seu causam applicantem, non tamen si declaret rationem & causam formalem : nam Deus est bonum Beati ratione suæ infinitæ bonitatis & perfectionis, per quam est summè conveniens creaturæ rationali; licèt debeat illi applicari & conjungi per visionem beatam, quæ est ejus adeptio & consecutio. Unde ad confirmationem negandum est Antecedens: cùm enim quis bibit vinum ad ejus suavitatem degustandam,

A objectum immediatum hujusmodi delectationis est vinum secundùm suam bonitatem & suavitatem intrinsecam , ratione cujus est conveniens appetitui , licèt degustatio seu potatio requiratur tanquam medium, & tanquam actio quâ conjunctio fiat cum objecto. Avarus etiam non delectatur immediatè de possessione auri, sed de auro possesso ; ita ut aurum sit objectum quod & immediatum suæ delectationis, possessio verò solùm conditio, per quam ei unitur & applicatur, vel objectum tantùm secundarium talis delectationis.

Objicies secundò: Idem est objectum desiderii, seu spei in via, & delectationis in patria: 50
B Atqui desiderium, seu spes in via, non habet pro objecto immediato Deum , sed visionem Dei: Ergo nec delectatio. Major patet ex supradictis, Minor verò probatur. Desiderium & spes formaliter respiciunt bonum futurum acquirendum : Atqui Deus secundùm se non est futurus, sed solùm Dei visio : Ergo Deus non est objectum immediatum desiderii & spei in via , sed solùm visio Dei.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: si enim spes haberet pro objecto immediato & primario Dei visionem, non verò ipsum 51
Deum , non esset virtus Theologica ; cùm de ratione virtutis Theologicæ sit immediatè respicere aliquid increatum, & ab illo specificari;
C ut patet in fide & charitate , quæ immediatè Deum sub ratione primi veri & summi boni respiciunt. Unde ad probationem Minoris, distinguo Majorem : objectum spei est bonum futurum, ita ut futuritio sit ratio formalis objecti, aut ad illam pertineat, nego Majorem: ita ut sit conditio, concedo Majorem, & Minorem, & nego Consequentiam. Sicut enim esse non visum non attingitur a fide primò & per se, quia non est ratio formalis , sed tantùm conditio vel modus intrinsecus in objecto fidei, quod est veritas prima revelans: ita etiam ratio futuri, vel non habiti, non attingitur à spe per se primò ,
D sed tantùm secundario ; quia non est ratio formalis specificativa illius, sed tantùm conditio ad illam necessariò requisita, aut modus intrinsecus objecti illius. Idem cum proportione, de delectatione beatifica dicendum est: illa enim est primò & immediatè de Deo, & infinitâ ejus bonitate & suavitate, secundariò verò & mediatè de ejus præsentia & visione, quæ est tantùm conditio ad illam requisita , vel ad summum objectum illius secundarium, ut in secunda parte conclusionis dictum est.

Dices : Id per quod spes differt à gaudio & 52
fruitione, est objectum ipsius, & non solùm conditio : Sed spes per hoc solùm differt à gaudio, quòd gaudium seu fruitio est de bono præsenti & possesso, spes verò de bono futuro & nondum
E obtento : Ergo futuritio pertinet ad objectum spei, non solùm ut conditio , sed etiam ut ratio formalis illius.

Respondeo distinguendo Majorem: per quod 53
differt formaliter, concedo Majorem : solùm applicativè, nego Majorem: futuritio autem & præsentia non sunt diversæ rationes formales in actibus voluntatis , sed diversæ conditiones applicantes diversum modum appetibilitatis & bonitatis ; nam futuritio applicat bonum nondum habitum & possessum ; præsentia verò bonum habitum & possessum.

Objicies tertiò : Idem est objectum delecta- 54
tionis

rionis in Beatis, & tristitiæ in damnatis: Atqui A
objectum immediatum tristitiæ, quam habent
damnati, non est Deus secundùm se, sed caren-
tia divinæ visionis: Ergo objectum immediatum
delectationis Beatorum non est Deus, sed visio
beatifica.

11 Huic argumento respondet Cajetanus 2. 2.
qu. 17. art. 3. negando paritatem: duplicem au-
tem assignat rationem discriminis. Prima est,
quia Beati habent appetitum rectè dispositum;
& ideò primò & principaliter gaudent de eo de
quo magis est gaudendum: primò enim gaudent
de bono divino in se, secundò de bono divino,
quatenus est ipsorum bonum, & tertiò de ipsa
visione: At verò damnati, quia habent voluntа- B
tem deordinatam, nõ tristantur de eo quod op-
ponitur bono divino in se, cujusmodi est ma-
lum culpæ, neque similiter de Deo non viso, sed
tantùm de carentia visionis. Secunda disparitas
est, quia Deus secundùm se est objectum ma-
xime conveniens creaturæ rationali; unde se-
cundùm se habet quòd possit esse objectum de-
lectationis Beatorum: At non habet secun-
dùm se aliquid disconveniens, sed tantùm qua-
tenus infert aliquod malum pœnæ; & ideò sub
hac tantùm ratione est objectum tristitiæ in
damnatis.

12 Objicies quartò: D. Thomas infrà quæst. 11.
art. 3. ad 3. dicit quòd finis sumptus pro re quæ C
est finis, & pro adeptione rei, non sunt duo fi-
nes, sed unus finis; ex quo refert eâdem fruitione
nos frui Deo, & visione illius: Ergo delectatio
seu fruitio beatifica est de utraque immediatè.

13 Respondeo concessò Antecedente, negando
Consequentiam: licèt enim verum sit eâdem
fruitione nos frui Deo, & beatitudine formali,
quæ est adeptio Dei, non tamen eôdem modò;
sed Deo fruimur primò & principaliter; visione
verò, quæ est adeptio ejus, secundariò & per
reflexionem, ut in secunda parte conclusionis
declaravimus. Neque hinc sequitur esse duos
fines, Deum & ejus adeptionem: nam ut essent
duo fines ultimi, opus esset ut tam Deus, quàm D
ejus adeptio, haberent dignitatem ultimatè di-
ligibilem propter se; hoc enim est de ratione
ultimi finis: quod hîc non contingit, cùm solus
Deus talem bonitatem habeat; adeptio verò
ejus solùm sit id quò Deus talem bonitatem ha-
bens nobis conjungitur.

ARTICULUS IV.

Vtrum Beati sint impeccabiles ab intrinseco?

E

NEgant Scotus & Nominales in 1. dist. 1.
qu. 4. asserentes Beatos esse impeccabiles
solùm ab extrinseco, & ex divina providentia,
impediente ne in peccatum labantur, eosque
ad Dei amorem continuo determinante & ap-
plicante. Quam sententiam probabilem repu-
tat Salas hîc tract. 2. disp. 7. sect. 8. licèt oppositum judicet probabilius, loquendo de visione
quâ beatificamur de facto, secus de alia possi-
bili, quæ tam tenuis, inquit, esse potest, ut non
confirmet ab intrinseco in bona voluntate. Op-
positum docent alii Theologi, maximè Tho-
mistæ: unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco breviter, Beatos esse impeccabiles ab intrinseco.

Probatur conclusio multipliciter: Primo, 58
quia Beatitudo petit ab intrinseco omne bonum
afferre, & omne malum auferre: Sed impecca-
bilitas est maximum bonum, peccatum vero
summum malum: Ergo beatitudo postulat ab
intrinseco excludere omne peccatum, & red-
dere beatum impeccabilem.

Secundo probatur: Beatitudo est inamissibi- 59
lis ab intrinseco, ut ostendemus in ultima dis-
putatione: Ergo petit ab intrinseco excludere,
seu impedire omne id ratione cujus posset amit-
ti: sicut cœlum, quia ab intrinseco est incorru-
ptibile, ab intrinseco petit excludere omne
quod ad illius corruptionem disponeret: At
peccatum, si de facto daretur, beatitudinem
destrueret; cùm beatitudo sit summa fœlicitas,
peccatum vero summa miseria: Ergo beatitudo
ab intrinseco petit peccatum excludere, si com-
missum inveniat, & committendum impedire.

Tertiò probatur: Licet repugnet creaturæ 60
esse impeccabilem per naturam, ei tamen con-
venire potest impeccabilitas per gratiam: At
nulla gratia ad hunc effectum præstandum
aptior est, quàm gratia consummata patriæ,
cùm illa sit perfectissima, & veluti in suo centro
& statu connaturali: Ergo illa reddit Beatos ab
intrinseco impeccabiles: unde 1. Petri 1. voca-
tur *incorruptibilis & incontaminata hæreditas.*

Confirmatur: Gratia patriæ est multò perfe- 61
ctior, saltem quantùm ad modum operandi,
quàm quælibet gratia viæ; cum illa reguletur
per lumen gloriæ, & claram Dei visionem, ista
verò per fidem & cognitionem obscuram: Sed
gratia viæ interdum confirmat & immobilitat
hominem in bono, illumque reddit impeccabi-
lem, etiam venialiter, ut patet in Beata Virgi-
ne: Ergo à fortiori gratia patriæ id præstat in
Beatis & comprehensoribus.

Neque valet, si dicas donum confirmationis 62
& impeccabilitatis in Beata Virgine, & in aliis
Sanctis confirmatis in gratia, non provenire ab
aliqua perfectione intrinseca gratiæ, sed ab ex-
trinseco favore & manutenentia Dei; quâ et-
iam ratione omnes Beati sunt impeccabiles, ju-
xta sententiam Scoti. Non valet, inquam, nam
(præterquam quòd hoc falsum est, ut demon-
strant nostri Thomistæ in tractatu de gratia; ubi
docent in viatoribus donum confirmationis in
gratia non solùm consistere in providentia Dei
extrinseca, occasiones peccandi tollente, sed
etiam in aliqua perfectione intrinseca gratiæ,
quæ attenditur secundùm quandam participa-
tionem gratiæ & charitatis patriæ; de quo vi-
deri potest Alvarez disp. 104. de auxiliis) hoc
datò, non infringitur vis argumenti propositi:
Gratia enim patriæ, cùm sit perfectior, & in suo
statu connaturali, aliquid amplius exposcit
quàm gratia viæ: Ergo si gratia viæ extrinseco
favore & manutenentiâ Dei interdum reddat
hominem impeccabilem, gratia consummata
patriæ id ex natura sua, & ex perfectione sibi
intrinseca præstare petit.

Quartò probatur conclusio: Sicut se habet 63
voluntas damnatorum ad malum, ita ad minus
se habet voluntas Beatorum ad bonum: Sed

damnati, ex eo quòd sunt in termino, ita habent voluntatem obstinatam & obfirmatam in malo, ut nullum possint bonum opus elicere, ut in tractatu de Angelis ostensum est: Ergo etiam animæ Beatorum ex ipsa conditione & natura statûs beatifici, quia nimirum sunt in termino, habent voluntatem ita confirmatam in bono, ut nullum peccatum mortale aut veniale possint committere. Unde Augustinus lib. 3. contra duas Epist. Pelagian. cap. 7. *Hic præceptum est, ut non peccemus: ibi præmium, non posse peccare.*

Disp. 1. art. 1. sect. vol.

64 Quintò: Ex D. Thoma 1. 8. quæst. 63. art. 1. illa creatura est impeccabilis ab intrinseco, quæ immobiliter conjungitur regulæ suæ operationis: Sed Beatus regulæ suæ operationis, nempe ultimo fini, per visionem & amorem beatificum immobiliter conjungitur: Ergo est ab intrinseco impeccabilis. Minor patet, Major probatur: tum quia peccare nihil aliud est quam deflectere & declinare à rectitudine suæ regulæ: tum etiam quia, ut ibidem ait S. Doctor, si manus artificis esset ipsa regula incisionis, vel talem regulam inseparabiliter haberet sibi conjunctam, non posset nisi rectè scindere: Ergo similiter voluntas, quæ immobiliter conjungitur regulæ suę operationis, non potest nisi rectè operari, sub, indeque est ab intrinseco impeccabilis.

B

65 Denique suadetur conclusio, declarando in particulari duplicem radicem seu causam, unde oritur impeccabilitas in Beatis, prima est ipsa visio beatifica, quæ triplici ratione potentiam peccandi à Beatis excludit. Primo, quia totam creaturæ rationalis capacitatem implet: nam ut discurrit S. Doctor 4. cont. gent. cap. 70. ratione 2. ex eo voluntas immutabilis redditur, quòd totaliter ejus capacitas impletur; sicut cœlum est immutabile substantialiter & incorruptibile, quia tota capacitas materiæ ejus expletur per ipsius formam: Sed tota capacitas voluntatis creaturæ rationalis expletur per visionem beatificam, per quam omnia ejus desideria perfectè implentur, ut disputatione præcedenti in digressione de visione beata ostensum est: Ergo per visionem beatam voluntas creaturæ rationalis redditur immutabilis à bono in malum, subindeque omnino impeccabilis.

C

D

66 Secundò, ut ibidem Præceptor Angelicus eodem libro cap. 92. ratiocinatur, peccatum in voluntate non accidit, sine aliquali ignorantia intellectûs, propter quod dicitur Proverb. 14. *Errant qui operantur malum*; & Philosophus 3. Ethic. ait quòd *Omnis peccans est ignorans*: Sed visio beata excludit ab intellectu Beatorum omnem defectum erroris, ignorantiæ, & inconsiderationis, præsertim circa agibilia in particulari; cùm juxta communem Theologorum sententiam, cui ibet Beato ex vi visionis debeatur cognitio omnium pertinentium ad proprium statum: Ergo visio beatifica ex vi sua omne peccatum à voluntate Beatorum excludit. Unde Nazianzenus oratione 44. splendori seu visioni quam à Spiritu sancto habent Angeli, tribuuit quòd peccare non possunt. Et Isidorus lib. de summo bono cap. 12. *Angeli* (inquit) *licèt sint naturâ suâ mutabiles, non sinit tamen eos contemplatio mutare divina.*

E

67 Tertiò: Videns Deum nihil potest appetere nisi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illâ: Ergo ex vi beatificæ visionis redditur impeccabilis. Consequentia est bona: nam peccans appetit objectum absque ordine ad bonum divinum. Antecedens probatur: Nam ut ait S. Thomas hîc art. 4. & 1. p. qu. 62. artic. 8. & qu. 24. de verit. art. 8. sic se habet respectu videntis Deum bonitas visa, sicut respectu viatoris bonitas in communi: At viator nihil potest appetere nisi ratione boni in communi: Ergo nec videns Deum potest aliquid velle, nisi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam.

Hanc rationem D. Thomæ improbat Vazquez hîc disp. 18. cap. 2. num. 9. & ait illam non videri admodum efficacem: nempe quia aliomodo comparatur bonum incommuni cum singulis objectis voluntatis, quàm Deus cùm eisdem; bonum enim in communi includitur essentialiter in singulis objectis, circa quæ voluntas versatur actu prosecutionis; & hâc ratione non potest aliquid velle voluntas, quod non sit bonum, neque ab aliquo averti, quod bonum sit: At verò Deus non ita includitur singulis objectis voluntatis; & ideò dispar est inter utrumque ratio. 68

Verùm hæc instantia & ratiocinatio frivola est: etsi enim bonum divinum non claudatur essentialiter in bonis appetibilibus, non minùs tamen efficaciter movet voluntatem Beati, quam bonum in communi voluntatem viatoris; imò efficaciùs movet, cùm necessitet voluntatem Beati non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, ut art. 1. ostendimus. Atqui (subsumo) propter efficaciam quâ gaudet bonum ut sic respectu voluntatis viatoris, nihil potest illi ut bonum proponi, nisi prout stat sub bono in communi: Ergo ob majorem efficaciam bonitatis divinæ respectu voluntatis Beati, nihil poterit illi ut bonum proponi, nisi ut stat sub ordine ad bonitatem Dei. 69

Confirmatur. Ideo viatori nihil potest repræsentari ut bonum, nisi sub ratione boni in communi, quia evidenter judicat nihil esse bonum, nisi ut clausum sub illa: At videns Deum etiam evidenter judicat nihil esse bonum, nec diligibile, nisi ut stat sub ordine ad bonitatem Dei; Ergo sicut nihil potest viatori proponi ut appetibile, nisi ut stat sub bono in communi; ita nequit Beato aliquid ut appetendum proponi, nisi ratione bonitatis divinæ, & in ordine ad illam. 70

Hæ duæ rationes probant visionem Dei excludere non solùm peccata commissionis, sed etiam omissionis: nam etiam hæc requirunt aliquem defectum in intellectu, & sunt volita saltem indirectè & interpretativè contra legem Dei.

Secunda radix unde oritur impeccabilitas Beatorum, est amor beatificus, qui ex visione sequitur, veluti prima ejus proprietas. Unde sic arguo: Beatitudo includit amorem beatificum, si non tanquam propriam essentiam & rationem formalem; saltem ut primam ac præcipuam ipsius proprietatem: Sed cum tali amore incompossibile est actuale peccatum: Ergo beatitudini ab intrinseco competit impeccabilitas. Major patet, Minor probatur. Per peccatum homo avertitur à Deo ut ultimo fine, & per charitatem in Deum ut ultimum finem convertitur: At aversio à Deo, & conversio actualis in ipsum, simul esse nequeunt: Ergo cum amore beatifico incompossibile est actuale peccatum. 71

Dices, hoc argumentò convinci Beatos non posse peccare mortaliter, quia peccatum mortale est aversio à Deo ut ultimo fine: non probari 72

bari tamen beatitudinem esse incompossibilem cum peccato veniali, quod non avertit à Deo.

Sed contra: Licèt peccatum veniale non avertat à Deo, divertit tamen ab ipso: At cum amore beatifico incompossibilis est nedum aversio à Deo, sed etiam diversio: Ergo amor beatificus non solùm excludit peccatum mortale, sed etiam veniale, & cum neutro compossibilis est. Major est certa: per hoc enim differunt actus charitatis, peccatum mortale, & peccatum veniale, quòd charitas convertit hominem in Deum tanquam in ultimum finem; peccatum mortale illum à Deo ut ultimo fine avertit; veniale autem neque convertit, neque avertit, sed solùm divertit ab ultimo fine. Minor verò probatur: Amor necessarius nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, non solùm cum aversione à Deo, sed etiam cum diversione ab illo est incompossibilis; cùm enim sit continuus & nunquam interruptus, omnia quæ beatus diligit, actu refert & ordinat in divinam bonitatem tanquam in ultimum finem: Atqui amor beatificus, nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, necessarius est, ut art. 1. ostendimus: Ergo cum illo nedum aversio, sed etiam diversio à Deo est incompossibilis.

Confirmatur: Actus charitatis, quô taliter homo fertur in Deum, ut si memoriæ occurreret veniale peccatum, ipsum detestaretur, cum eo peccato incompatibilis est: Sed amor patriæ illius est conditionis: Ergo cum veniali peccato est incompatibilis. Major patet, Minor probatur. Amor patriæ debet esse conformis cognitioni per quam regulatur: Sed visio beatifica, quæ regulat amorem patriæ, proponit Deum ut super omnia diligendum, & ad minus virtualiter judicat nihil esse appetibile quod ad Deum ordinabile non sit: Ergo amor beatificus non solùm est dilectio Dei super omnia, sed etiam excludit quemvis affectum objecti ad Deum ut ad finem ultimum non ordinabilis, & virtualiter detestatur omne peccatum veniale.

Ratione ista ex amore beatifico desumpta sæpe utuntur SS. Patres, præsertim Gregorius lib. 5. moral. cap. 27. alias 28. ubi ait: *Natura Angelica est in semetipsa mutabilis, quam mutabilitatem vincit per hoc, quòd ei qui semper idem est, vinculis amoris colligatur.* Et D. Augustinus 14. de civit. cap. 9. *Vbi* (inquit) *boni adepti amor immutabilis est profectò, si dici potest, mali cavendi timor securus est.* Illius etiam meminit Anselmus lib. de casu Diaboli cap. 5. & D. Thomas qu. 24. de verit. art. 8. & lib. 4. contra gentes cap. 92. ratione 7.

Dices: Charitas patriæ, & charitas viæ sunt ejusdem speciei; & charitas viæ interdum est major, & perfectior intensivè charitate patriæ: Sed charitas viæ non excludit potentiam ad peccandum, imò nec actuale peccatum, saltem veniale: Ergo nec charitas patriæ.

Respondeo concessa Majori, & Minori, negando Consequentiam: nam charitas patriæ non habet ex sua ratione specifica, nec ratione perfectionis intensivæ quâ gaudet, quòd tollat potentiam ad peccandum, sed solùm ratione perfectionis individualis, seu modi operandi quem habet in patria: cùm enim ibi reguletur per lumen gloriæ, & claram visionem, quæ Deum ut habentem omnem rationem boni claræ repræsentat, & judicat nihil esse appetibile quod ad Deum ordinabile non sit; hinc habet quòd non liberè, sed necessariò operetur, & tollat potentiam ad peccandum etiam venialiter ut antea exposuimus.

§. II.

Corollarium notatu dignum.

EX dictis inferes contra Victoriam relatum à Medina hîc art. 4. & contra Ægidium a Præsentatione lib. 11. qu. 16. art. 3. §. 3. causam sufficientem impeccabilitatis beatorum esse visionem beatificam: unde etsi de facto visione & amore impeccabiles reddantur, si tamen de potentia Dei absoluta amor ex visione non sequeretur, ratione solius visionis impeccabiles remanerent. 76

Patet hoc corollarium ex supra dictis. Tum quia voluntas videntis Deum ita se habet respectu boni divini, sicut voluntas viatoris in ordine ad bonum in communi: unde sicut impossibile est aliquem in via operari, nisi respiciendo rationem boni in communi; ita qui videt Deum non potest velle quicquam quod non ordinetur ad ipsum. Tum etiam quia, ut supra arguebamus, non potest esse in voluntate peccatum, nisi in intellectu error, ignorantia, aut inconsideratio præcedat: Sed visio beata ratione sui omnes illos defectus ab intellectu beatorum excludit: Ergo ratione sui, amore non subsecuto, est incomparibilis cum actuali peccato.

Dices: Visio beata non habet immediatam oppositionem cum peccato: Ergo non habet ex natura sua excludere illud. Consequentia videtur legitima. Antecedens probatur: quia visio est in intellectu, peccatum in voluntate: quæ autem sunt in diversis subjectis non habent immediatam oppositionem, neque sese invicem excludunt, ut summa frigiditas in manu, & summus calor in pede: Ergo &c. 77

Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam. Licèt enim visio Dei non habeat immediatam oppositionem cum peccato, habet tamen oppositionem immediatam cum aliquo requisito de necessitate ad peccatum, scilicet cum judicio practico, quo intellectus hîc & nunc judicat aliquod bonum apparens esse eligendum & amandum, quamvis legi divinæ contrarietur, & non sit ordinabile in divinam bonitatem: hoc autem sufficit ut visio beatifica ex se, & independenter ab amore quem causat, peccatum tam mortale quàm veniale excludat, & cum utroque sit incompossibilis, ut patet ex supra dictis. 78

ARTICULUS V.

Vtrum de potentia Dei absoluta possit cum visione, aut amore beatifico, peccatum actuale, vel saltem habituale componi?

IN hujus difficultatis resolutione tres reperio Theologorum sententias. Prima asserit peccatum, tam actuale, quàm habituale, posse de absoluta Dei potentia cum visione & amore beatifico conjungi. Sententiam hanc defendunt omnes qui censent, beatitudinem non reddere hominem impeccabilem ex propria & intrinseca ra- 79

ca ratione, sed extrinseca providentia & manutenentia Dei, quos articulo præcedenti impugnavimus. Secunda id contendit de peccato habituali, & negat de actuali. Ita Durandus, Victoria, Medina, Suarez, Salas & alij. Tertia negat peccatum tam actuale quam habituale posse cum visione & amore beatifico simul existere. Hanc ut probabiliorem sustinent Martinez, Ildephonsus, Joannes à S. Thoma, Marcus à Serra, & alij ex nostris Thomisti.s

§. I.

Prima difficultas resolvitur

DIco primò, non posse, etiam de absoluta Dei potentia, cum visione aut amore beatifico peccatum actuale componi.

80 Hæc conclusio sequitur ex fundamentis articulo præcedenti statutis: Nam juxta. D. Thomam sic se habet respectu videntis Deum bonitas divina, sicut respectu non videntis Deum ratio boni in communi: At impossibile est per quamcumque potentiam quòd homo in via aliquid velit, nisi sub ratione boni in communi; cùm malum ut tale non possit appeti, ut infra patebit: Ergo repugnat quòd in patria videns Deum velit aliquid, nisi in ordine ad bonum divinum; atque adeò quòd velit peccatum. Item impossibile est quòd aliquis peccet sine judicio practico, quo judicetur hîc & nunc esse appetendum aliquid, quod ad Deum non sit ordinabile: Sed implicat tale judicium cum beatifica visione conjungi: nam illa est perfectum judicium, quo beatus speculativè & practicè judicat Deum esse super omnia amandum, & omnia ad ipsum esse ordinanda: Ergo peccatum actuale non potest, etiam de absoluta potentia, cum beatifica visione componi.

81 Confirmatur: Ideò odium Dei cum beatifica visione conjungi nequit, quia stante visione non potest voluntati proponi Deus sub ratione mali; cùm per illam proponatur & repræsentetur ut summum bonum: At etiam repugnat quòd stante visione voluntati ut bonum proponatur aliquod objectum, avertens aut divertens à Deo; cùm beatus evidenter judicet per illam nihil esse bonum nisi in ordine ad Deum: Ergo repugnat cum visione beatifica quodvis peccatum actuale, non minùs quam odium Dei conjungi.

82 Confirmatur ampliùs: Prudentia infusa non potest simul esse cum peccato, ut docet S. Thomas 2.2.qu.47.art.13. Ergo nec visio clara Dei; quæ speculativè & practicè perfectior est prudentiâ infusâ, imò eminenter continent omne id quod habet actus prudentiæ:

Deinde suadetur conclusio specialiter de amore beatifico: Iste enim est formalis conversio actualis ad Deum, cum virtuali ad minus displicentia omnis divertentis ab ipso: Atqui cum conversione actuali stare non potest de potentia etiam absoluta aversio actualis à Deo, quæ in peccato mortali invenitur; nec etiam cum virtuali displicentia cujuscumque objecti divertentis à Deo actualis diversio competens veniali peccato: Ergo nec peccatum mortale, nec veniale est compatibile cum amore beatifico, etiam de potentia Dei absoluta.

83 Denique probari potest conclusio ratione generali. Non potest Deus de potentia ordinaria actuale peccatum cum visione & amore beatifico conjungere; Ergo neque de extraordinaria & absoluta. Antecedens conceditur ab Adversariis & patet ex dictis articulo præcedenti. Consequentia sic probatur: Ea quæ Deus miraculosè, ac de potentia extraordinaria & absoluta operatur, illi ut speciali authori aut conservatori attribuuntur: Sed repugnat conjunctionem actualis peccati cum visione & amore beatifico, Deo ut authori aut conservatori speciali attribui: Ergo & illa de absoluta potentia simul conjungi. Major patet. Minor probatur. Producens aut conservans speciali concursu unionem ac simultatem duorum extremorum, attingit utriusque existentiam: Sed repugnat Deum, ut authorum aut conservatorem specialem, attingere existentiam peccati, tam in fieri, quam in conservari; alias illi, vel ut producenti, vel ut conservanti attribueretur peccatū: Ergo repugnat conjunctionem actualis peccati cum visione & amore beatifico, Deo ut authori aut conservatori speciali adscribi.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco secundò: Peccatum etiam habituale de absoluta potentia non posse cum beatifica visione componi.

Probatur primò: Impossibile est per quam- 85
cumque potentiam, quòd homo simul habeat duos ultimos fines simpliciter, etiamsi unum habeat actualiter, & alium solùm habitualiter, ut supra ostensum est: Sed videns Deum, habet illum actualiter pro ultimo fine simpliciter; cùm visio beatifica sit Dei ut ultimi finis adeptio: qui vero est in statu peccati, in creaturam ut ultimum finem habitualiter conversus est: Ergo repugnat peccatum habituale cum beatifica visione conjungi.

Probatur secundò: Quæ Deus miraculosè & 86
de potentia extraordinaria & absoluta operatur, illi ut speciali authori vel conservatori tribuuntur; si enim de absoluta potentia impediret v.g. ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conservatio frigoris illi ut speciali authori tribueretur: Sed repugnat conjunctionem peccati habitualis cum beatifica visione attribui Deo ut speciali authori; alioquin, ut suprà arguebamus; existentia aut conservatio peccati illi ut authori speciali tribueretur, quod infinitæ ejus sanctitati repugnat: Ergo implicat peccatum habituale, de potentia Dei extraordinaria & absoluta, cum beatifica visione componi.

Probatuo tertiò, ratione fundamentali; quæ 87
virtualiter est triplex: Peccatum enim habituale, seu macula peccati, tria importat, scilicet privationem gratiæ, aversionem à Deo ut ultimo fine, & quod talis privatio & aversio sit voluntaria, seu ex præcedenti actu voluntatis causata: Sed visio beatifica hæc tria virtualiter saltem excludit: Ergo cum peccato habituali incompossibilis est. Major supponitur ex tractatu de peccatis; Minor verò quantùm ad singulas partes breviter suaderi potest. Et primò, quòd visio privationem gratiæ virtualiter excludat, sic ostenditur. Actus necessariò supponens in subjecto à quo elicitur, gratiam sanctificantem, ejus privationem implicitè saltem & virtualiter excludit: Sed visio beatifica gratiam sanctificantem in subjecto à quo elicitur, necessario, & indispensabiliter supponit: Ergo ejus privationem virtualiter saltem excludit. Major patet: gratia enim

enim sanctificans sui privationem formaliter A expellit; sicut lux formaliter expellit tenebras, & quælibet forma sui privationem: Ergo actus necessariò & indispensabiliter supponens in subjecto à quo elicitur gratiam habitualem, virtualiter saltem, ejus privationem excludit, & cum ea incompossibilis est. Minor verò, in qua est difficultas, sic probatur. Actus perfectè vitalis vitalitate supernaturali, necessariò supponit in subjecto à quo elicitur, principium radicale vitæ supernaturalis: Sed visio beatifica est actus perfectè vitalis vitalitate supernaturali; unde in Scriptura *vita æterna* sæpè appellatur; & gratia sanctificans est principium radicale vitæ supernaturalis, cùm illa teneat locum substantiæ supernaturalis, & sit prima radix virtutum &, donorum supernaturalium, quæ sunt principia B proxima actuum supernaturalium, quibus homo in actu secundo vivit vitâ supernaturali: Ego visio beatifica necessariò & indispensabiliter supponit in subjecto à quo elicitur, gratiam sanctificantem. Minor est certa, quoad utramque partem; Major verò declaratur & probatur exemplo actuum vitalium ordinis naturalis: Intellectio enim v. g. necessariò & indispensabiliter supponit in subjecto à quo elicitur, principium radicale vitæ naturalis, scilicet animam rationalem; & idem dic de volitione, visione, comestione, & aliis operationibus vitalibus ordinis C naturalis: unde cùm de vita supernaturali eodem modo, proportione servata, philosophandum sit, ac de vita naturali (gratia enim non destruit naturam, sed perficit) dicendum est, actus perfectè vitales vitalitate supernaturali, necessariò & indispensabiliter supponere in subjecto à quo eliciuntur principium radicale vitæ supernaturalis, quod aliud esse non potest quàm ipsa gratia sanctificans. Ex quo inferes Deum non posse, etiam de absoluta potentia, elevare hominem existentem in peccato mortali ad visionem beatificam, nisi prius, saltem naturâ, gratiam sanctificantem illi infundat; alioquin simul D viveret & non viveret vitâ perfectè supernaturali: sicut non potest facere quòd corpus mortuum operationes vitæ naturalis exerceat, nisi prius naturâ animam illi infundat.

Secunda pars Minoris principalis, quæ asserit visionem beatificam, aversionem à Deo ut ultimo fine virtualiter saltem excludere, & cum ea non posse componi facilè suadetur. Visio enim beatifica est adeptio ultimi finis, seu perfectissima cum Deo ut ultimo fine conjunctio, ut patet ex dictis disputatione præcedenti: Sed consecutio ultimi finis, seu perfecta cum Deo ut ultimo fine conjunctio, separationem & aversionem à Deo ut ultimo fine excludit, & cum ea E incompossibilis est, etiam de absoluta Dei potentia: Ergo & visio beatifica.

Neque dici potest, solum intellectum beati uniri Deo tanquam ultimo fini per visionem beatificam, non autem voluntatem; atque ita voluntatem posse ab illo manere habitualiter aversam. Nam contra est, quòd intellectus non solum facit finem præsentem sibi, sed etiam toti supposito, & consequenter voluntati, saltem mediatè: unde sicut repugnat lapidem immobiliter conjungi centro, & simul ab eo recedere & elongari; ita implicat beatum immobiliter conjungi Deo ut ultimo fini per visionem beatificam, & simul ab eo manere habitualiter aversum & separatum per peccatum habituale in voluntate existens.

Tertia pars Minoris principalis, quæ dicit 89
visionem beatificam, rationem voluntarii, in peccato habituali inclusam, virtualiter saltem destruere, sic ostenditur. Non potest visio clara Dei non destruere virtualiter illud quod amor beatificus destruit formaliter: Sed amor beatificus destruit formaliter rationem voluntarii ad peccatum habituale pertinentem: Ergo visio Dei eandem destruet virtualiter. Minor est certa: quia voluntaria prosecutio summi boni, destruit necessariò voluntariam prosequutionem cujuscumque objecti peccaminosi, sibi directè oppositam. Major verò probatur: Forma virtualiter continens aliam, virtualiter præstat effectum ejus formalem: Sed visio clara Dei est forma virtualiter continens amorem beatificum, cujus est radix, & unus ex effectibus formalibus amoris beatifici est destruere rationem voluntarii, ad peccatum habituale pertinentem: Ergo visio beatifica hoc ipsum virtualiter præstabit.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem: Non minùs repugnat beatitudini 90
tristitia seu dolor actualis, quàm actuale peccatum; sicut enim beatitudo excludit malum culpæ, ita & malum pœnæ: Sed de potentia absoluta, tristitia seu dolor actualis cum beatitudine essentiali, seu visione beatifica, compossibilis est; ut patet in Christo, in quo fuit summa tristitia, & dolor, licèt ab instanti suæ conceptionis esset beatus & comprehensor: Ergo etiam actuale peccatum, cum beatitudine seu clara Dei visione potest subsistere.

Respondeo negando Majorem: tum quia 91
peccatum repugnat beatitudini, ratione visionis beatificæ, quæ cùm sit ejus essentia, seu ratio formalis constitutiva, ab ea inseparabilis est: dolor verò seu tristitia illi repugnat ratione gaudii, seu delectationis beatificæ, quæ cùm non sit essentia beatitudinis, sed tantùm ejus proprietas, de potentia absoluta ab ea separari potest. Tum etiam, quia tristitia seu dolor non importat aversionem ab ultimo fine, nec procedit ex judicio & dictamine erroneo, sicut peccatum, sed tantùm importat defectum aliquem naturæ, sive innatum, sive illatum, & aliquid ipsi disconveniens; non est autem implicantia seu repugnantia, quòd visio beata sit simul cum aliquo defectu aut re aliqua disconvenienti ipsi naturæ; quia naturam in omnibus esse reparatam & perfectam, non est ipsa essentia beatitudinis, sed effectus ejus, pertinetque ad statum ejus accidentalem, non verò ad substantiam: bene tamen implicat aversionem ab ultimo fine, & judicium seu dictamen erroneum, cum beatifica visione subsistere, ut satis suprà ponderatum est.

Objicies secundò: Potentia ad peccandum 92
est de essentia libertatis creatæ, vel saltem ejus pars aut complementum: Sed in beatis remanet perfecta libertas: Ergo & potentia ad peccandum.

Respondeo negando Majorem: potentia enim ad peccandum, neque est de essentia libertatis creatæ, neque ejus perfectio, aut complementum; sed potius aliquis defectus illi conveniens per accidens, & prout est in subjecto

cto nondum confirmato in gratia, vel nondum plenè videnti divinam essentiam. Nam ut perbellè discurrit S. Thomas 1. p. quæst. 62, art. 8. ad 3. *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones: Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectûs pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundùm principia data: sed quod in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quod liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis (quod est peccare) hoc pertinet ad factum libertatis. Unde major libertas arbitrij est in Angelis qui peccare non possunt* (idem dicendum de aliis beatis) *quàm in nobis qui peccare possumus.* De quo uberiùs Tractatu sequenti. Disp. 2. art. 3. §2.

Objicies tertiò: Potest Deus præceptum imponere beatò de aliquo actu libero, v. g. de custodia hominum: At supposito illo præcepto, potest beatus peccare: Ergo actuale peccatum, cum visione beatifica potest componi. Major patet, Minor probatur. Supposito illo præcepto, potest beatus omittere talem actum; cùm adhuc supposito illo præcepto, liberè illùm exerceat: Ergo potest peccare peccato omissionis. 93

Respondeo concessa Majori, negando Minorem. Ad cûjus probationem, distinguo Antecedens: stante tali præcepto potest omittere talem actum, omissione physica & naturali, concedo Antecedens: omissione morali & culpabili, nego Antecedens. Vel potest omittere, potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, concedo Antecedens: potentia consequenti, & in sensu composito, nego Antecedens, & Consequentiam.

Possunt hæc explicari exemplo Christi, qui respectu actus cadentis sub præcepto, fuit liber quoad exercitium, & tamen non potuit peccare: quia licet potuerit omittere talem actum, prout omissio est pura negatio actus oppositi, non tamen quatenus est privatio prædicti actus ut debiti: vel quia licèt illum potuerit omittere potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, non tamen potentiâ consequenti, & in sensu composito. De quo in Tractâtu de Incarnatione, dum agemus de concordia libertatis Christi cum ejus impeccabilitate. Disp. 21. art. 4. §. 3

Dices: Actu omittere actum præceptum, est actu peccare: Ergo posse illum omittere, est posse peccare: sicut quia actu esse hominem, est actu esse animal rationale, posse esse hominem, est posse esse animal rationale. 94

Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam: quia arguitur à sensu composito ad divisum: sicut in ista: Actu non ponere actum præscitum à Deo, est actu falsificare scientiam Dei: Ergo posse illum non ponere, est posse illam falsificare. Vel claritatis gratiâ, distinguo Consequens: posse omittere actum præceptum, potentiâ consequenti, & omissione privativè acceptâ, est posse peccare, concedo. Posse omittere, potentiâ solùm antecedenti, & omissione purè negativa, nego.

Ratio distinctionis est, quia potentia consequens dicitur, quæ aliquando est ad actum reducenda, & cui ex nullo capite repugnat cum actu conjungi; unde cùm perfectè & completè practica sit, à nullo prædicato, etiam accidentali, in suis extremis præscindit: potentia autem antecedens est, quę ad actum reducenda non est, A & cui ex aliqua suppositione repugnat cum actu conjungi, tenditque in actum vel negationem actûs, secundùm se, præscindendo ab his quæ accidentaliter illis conveniunt, eò quòd non sit practica completè. Cùm ergo supposito præcepto de aliquo actu, omissioni illius connexa sit ex accidenti ratio privationis moralis, hinc fit quòd potentia consequens ad illum omittendum, sit potentia ad omissionem moraliter & privativè sumptam, subindeque potentia ad peccandum; non verò potentia antecedens, quæ tendit ad negationem actûs secundùm se, & cum præcisione eorum quæ ex accidenti illi conjuncta inveniuntur. Unde non valet ista con- B sequentia: Beatus potentiâ antecedenti potest omittere actum præceptum: Ergo potest peccare: sicut nec ista: Christus, supposito præcepto Patris de subeunda morte, potuit non mori potentiâ antecedenti: Ergo potuit peccare, & præceptum Patris non implere.

Nec obstat exemplum quod in argumento adducitur: nam homo est essentialiter animal rationale; omissio verò seu negatio mortis in Christo (idem dicendum de omissione actualis custodiæ in Angelo aut beato) non est essentialiter privatio & transgressio, sed accidentaliter, & ratione præcepti per accidens supposiți; potentia autem non potest ab actu dividere quæ C sunt illi essentialia, & sic non stat potentia ad esse hominem, divisivè ab hoc quod est esse animal rationale; potest tamen præscindere abillis quæ accidentaliter conjunguntur cum actu vel negatione ejus, per tendentiam ad illa secundum se accepta; & quia negatio mortis, vel custodiæ, cadentis sub præcepto, solum est privatio per accidens, & ratione præcepti, quod illi essentiale non est; consequens sit, quòd adhuc in instanti præcepti, possit potentia tendere ad illam secundum se inspectam, quoad sibi essentialia, quâ ratione solum est negatio, præscindendo ab illa, quatenus privatio est; & consequenter tendere ad illam in sensu diviso, non autem in D sensu composito. Quod mille exemplis in omnium sententia admittendis posset manifestari, sed de hoc fusè loco citato dicemus. 95

Instabis: Stante præcepto de aliquo actu supernaturali, potest Deus negare beato auxilium efficax ad illum eliciendum: Ergo beatus potest omittere actum præceptum, non solum potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, sed etiam potentiâ consequenti, & in sensu composito, subindeque peccare. Antecedens videtur certum: cum enim auxilium efficax sit purè gratuitum, & non requiratur ad posse sed ad agere, Deus nemini tenetur illud concedere. Consequentia verò est manifesta: nam cum auxilium efficax ap- E plicet potentiam ad operandum, ad jus denegationem non solum sequitur potentia consequens & expedita ad omittendum actum præceptum, sed etiam actualis illius omissio. 96

Respondeo primò, negando Antecedens: sicut enim ex suppositione quòd Deus Christo Domino imponat præceptum supernaturale, tenetur illi dare auxilium efficax supernaturale, quia persona impeccabilis est; ita ex hypothesi quod aliquem elevet ad claram sui visionem, & illi actum aliquem supernaturalem præcipiat, tenetur auxilium efficax ad illum eliciendum tribuere; quia (ut suprà ostendimus) ex vi status beatifici, & claræ Dei visionis, redditur omnino impeccabilis. 97

Respon-

Respondeo secundò, quòd si instante aliquo præcepto supernaturali, Deus omne auxilium efficax, omnemque ad agendum concursum denegaret, omissio talis præcepti non esset privativa & culpabilis, sed purè negativa & inculpabilis: nam, ut in tractatu de peccatis ostendemus, ut omissio sit voluntaria & culpabilis, debet necessariò habere annexum aliquem actum, qui sit causa vel occasio omittendi, quique per ordinem ad omissionem sit intrinsecè & positivè malus: Si autem Deus omnem concursum ad agendum beato denegaret, eo ipso deesset illi omne exercitium liberum, nullumque posset elicere actum, qui esset causa omittendi præceptum.

Objicies quartò contra secundam conclusionem: Potest Deus hominem in peccato mortali existentem, ad visionem beatificam elevare, non infundendo illi gratiam sanctificantem: Sed in tali casu visio beatifica & peccatum habituale simul existerent: Ergo illa possunt per absolutam Dei potentiam simul existere. Major videtur certa: ad visionem enim beatificam solùm requiritur lumen gloriæ, quod tribui potest sine infusione gratiæ. Minor etiam videtur aperta: cùm enim peccatum habituale essentialiter consistat in privatione gratiæ, non potest expelli sine infusione illius: Sed in tali casu non infunderetur gratia, ut supponimus: Ergo peccatum habituale non tolleretur, sed remaneret & simul existeret cum visione beata.

Respondeo primò, negando Majorem: nam sicut non potest per absolutam Dei potentiam elici actus vitalis, absque principio radicali vitæ; ita nec visio beata, sine gratia; cùm visio sit actus perfectè vitalis vitalitate supernaturali; gratia verò principium radicale vitæ supernaturalis; ut in tertia ratione secundæ conclusionis fusè expendimus.

Respondeo secundò, data & non concessa Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum est, peccatum habituale non consistere essentialiter in privatione gratiæ præcisè & absolutè sumpta, sed in privatione gratiæ, ut voluntaria, cui ad peccatum ratio voluntarii necessariò requiratur: unde si Deus à justo dormiente auferret gratiam, per suspensionem concursûs conservativi illius, licèt ille careret gratiâ, non tamen haberet maculam peccati, quia illa carentia non esset illi voluntaria. Idem cum proportione dicendum est in proposito: licet enim homo ille ad visionem beatificam elevatus, gratiâ sanctificante careret, non tamen propterea maculam peccati, seu peccatum habituale haberet: quia cùm visio beatifica sit ex se & ex sua natura virtualis & implicita peccati retractatio, ut suprà ostendimus, talis carentia non remaneret ampliùs voluntaria. Unde quando dicitur, quòd carentia gratiæ non potest tolli, nisi per ejus infusionem, distinguendum est: non potest tolli physicè, & in ratione puræ negationis, concedendum est: non potest tolli moraliter, & in ratione privationis, seu carentiæ voluntariæ, negandum: ut enim hoc secundo modo tollatur, sufficit quod ponatur actus formaliter aut virtualiter retractans, & destruens rationem voluntarii, quæ in ea includitur.

Objicies ultimo: Visio beatifica & peccatum habituale non opponuntur: Ergo possunt esse simul, saltem per absolutam Dei potentiam. Consequentia patet, Antecedens probatur. Opposita debent esse in eodem subjecto: Sed visio beatifica & peccatum habituale sunt in diversis subjectis; nam visio est in intellectu, peccatum verò habituale, ut dicit privationem gratiæ sanctificantis, est in essentia animæ, in qua immediatè recipitur ipsa gratia; ut verò importat aversionem à Deo ut ultimo fine, est in voluntate, in qua est ipse amor; seu conversio in Deum ut ultimum finem: Ergo Visio beatifica & peccatum habituale non opponuntur.

Respondeo primo, quod licèt visio beatifica & peccatum habituale non opponantur formaliter & immediatè, opponuntur tamen radicaliter & mediatè: quia visio beatifica est radix amoris, qui formaliter & immediatè opponitur peccato habituali, & dicit aversionem à Deo ut ultimo fine & rationem voluntarii in eo inclusam formaliter destruit; sicut rationalitas virtualiter seu radicaliter hinnibilitati opponitur, quia est radix risibilitatis, quæ formaliter opponitur hinnibilitati. Unde quemadmodum si Deus de potentia absoluta risibilitatem à rationalitate sejungeret, rationalitas tamen cum hinnibilitate stare non posset: ita pariter si à visione beatifica amorem separaret, ejusque impediret resultantiam, nihilominus illa peccatum habituale à se excluderet, & cum eo esset incompossibilis. 103

Respondeo secundo: quod licèt visio beatifica, formaliter sub ratione visionis non opponatur immediatè peccato habituali, ut importat aversionem à Deo ut ultimo fine, benè tamen sub ratione rentionis seu comprehensionis: quia sub hac ratione præsentat voluntati summum bonum, in quo tanquam in termino ipsa quiescit; ut infrà patebit, cùm agemus de dotibus animæ beatæ. 104

Addo quod, quamvis visio beatifica & aversio à Deo sint in diverso subjecto *quo*, sunt tamen in eodem subjecto *quod*, scilicet in anima: sicut autem operari est proprium subsistentium, ita & consequi finem, & ab illo averti: unde non potest eadem anima per visionem beatificam consequi ultimum finem, & simul esse ab illo aversa per peccatum habituale.

DISPVTATIO V.

De dotibus & aureolis beatorum.

QUamvis Angelicus Doctor hîc de dotibus & aureolis beatorum non disputet, sed reservet ad finem tertiæ partis: quia tamen morte præventus illum tractatum non edidit, & supplementum ad tertiam partem communiter in scholis non exponitur; visum est disputationi de proprietatibus beatitudinis istam annectere, & breviter de dotibus & aureolis beatorum hîc differere. Pauca etiam de fructibus Evangelicis hîc subnectemus, quia de his hîc differunt plures Theologi.

ARTICULUS PRIMUS.

Quot, & quæ ponenda sint dotes in anima beata: & an illæ sint habitus vel operationes?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum.

1 SUpponimus tanquam certum & indubitatum apud Theologos, in beatis dotes debere admitti. Dos enim à Jurisperitis accipitur pro dono quô sponsa dotatur, quando in domum sponsi solemniter traducitur, tum in solatium matrimonii, ejusque sustentationem, tum in ornatum ipsius sponsæ, ut dicitur lege *dotis ff. de jure dotium*: unde cùm in beatitudine sit conjunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti spirituale quoddam connubium, rectè à Theologis assignantur dotes, quasi ornamenta quædam sponsæ, aliæ quidem ex parte animæ, de quibus in præsenti agimus; & aliæ ex parte corporis, de quibus articulo sequenti.

2 Dices primò: Dos secundùm jura non consuevit dari à parte sponsi, vel ab ipso sponso, sed à parte sponsæ: Atqui omnia dona beatitudinis dantur beatis à parte sponsi, scilicet Christi, secundùm illud Jacobi 1. *Omne datum optimum, & omne donum perfectum, de sursum est descendens à Patre luminum*: Ergo dona beatitudinis non possunt appellari dotes, per similitudinem ad matrimonium carnale.

Respondeo primò, quod licèt regulariter 3 sponsa dotetur à parte suo; tamen aliquando dotatur à patre sponsi, aut ab ipso sponso, vel in pœnam, ut si ipse seduxit virginem & corrupit, ut dicitur Exodi 22. vel propter inæqualitatem conditionis, ut si puella sit longè nobilior, aut junior; vel denique ex nimio affectu & amore ad sponsam, cujus paupertatem aut desolationem vult dote recreare: unde Genes. 34. Sichem ob ardentem amorem erga Dinam dixit Jacob & filiis ejus: *Augete dotem, & postulate munera.* Et propter hanc ultimam rationem, in beatitudine dos tribuitur animæ beatæ ab ipso sponso, sive à Christo, ob nimiam scilicet charitatem quâ eam diligit.

4 Secundò responderi potest cum D. Thoma in supplemento quæst. 95. art. 1. ad 2. concessa Majori negando Minorem: nam *Pater sponsi, scilicet Christi, est Persona sola Patris; Pater autem sponsæ est tota Trinitas: effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem. Unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, propriè loquendo, magis dantur à patre sponsæ, quàm à patre sponsi.*

5 Dices secundò: Dos assignatur sponsæ & traditur sponso, ad sustinenda onera matrimonij: Atqui in matrimonio spirituali animæ ad Deum, quod incipit in via per fidem & charitatem, & consummatur in patria per claram Dei visionem, nulla sunt onera, sed potiùs summa jucunditas & delectatio: Ergo in eo dos assignari non debet.

6 Respondet D. Thomas loco citato in solutione ad 3. quod *dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonij, sed per accidens, illud quod per eas removeatur, scilicet onus matrimonij quod per eas levatur; sicut gratia per se* A *competit facere justum, sed per accidens, quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; & ad hanc perficiendam dotes sponsæ conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.*

Addo quòd, dos non assignatur solùm ad sustinenda onera matrimonii, sed etiam ad decentiam & ornatum sponsæ, ut sic decentiùs conjungatur sponso: unde alia est dos naturalis, quæ ipsis fœminis à natura tribuitur, scilicet virginitas & pudor; alia civilis, quæ consistit in bonis fortunæ & divitiis: ut ergo anima beata exornetur & decoretur, ac decentiùs cœlesti B Sponso conjungatur, debent illi assignari & conferri dotes, quando in domum Sponsi solemniter traducitur, & in cœlestem patriam introducitur. Quærimus igitur, quot & quæ sint hujusmodi dotes, & an illæ sint habitus vel operationes?

§. II.

Utraque difficultas, duplici conclusione resolvitur.

DIco primò: Tres tantùm sunt dotes animæ beatæ, scilicet visio, comprehensio, seu fruentio, & delectatio. Ita D. Thomas 1. p. qu. 12. art. 7. ad 1. & in supplemento qu. 95. citata, art. C 3. & alii Theologi communiter.

Probatur conclusio ratione fundamentali. 7 De ratione dotis tria sunt: primum est, ut solùm in patria conveniat: nam dos datur ratione matrimonii consummati & indissolubilis; matrimonium autem spirituale Dei cum anima, quod hîc inchoatur per fidem & charitatem, solùm consummatur & redditur indissolubile in patria; adeòque solùm in patria dotes sunt admittendæ. Secundum est, quòd ad solùm Sponsum dos terminetur & referatur: matrimonium enim facit ut sponsa fiat unus spiritus cum Sponso cœlesti; atque adeò sola illa perfectio quæ cum Sponso conjungit, nomen dotis me- D retur. Tertium est, quòd eadem dos respondeat solis virtutibus Theologicis: quia enim per illas solùm contrahuntur sponsalia in hac vita, juxta illud Oseæ 2. *Sponsabo te mihi in fide*, ideò dotes matrimonium ornantes illis solum debent correspondere. Atqui (subsumo) solùm tribus prædictis, visioni scilicet, comprehensioni, & delectationi, tria enumerata conveniunt: Ergo tres tantùm sunt dotes animæ beatæ &c. Minor subsumpta probatur: & in primis, quòd tres enumeratæ conditiones, tribus prædictis conveniant, patet: nam illa tria conveniunt animæ solùm in patria; eam intimè cùm cœlesti Sponso conjungunt: & fidei, ratione claritatis cor- E respondet visio, illiusque imperfectionem & obscuritatem excludit; comprehensio autem correspondet spei, nam per illam tenemus Deum, ad quem currebamus per spem, unde illius imperfectionem tollit; denique delectatio charitati correspondet, illiusque imperfectionem removet, quatenus objectum, quod absens per charitatem amabatur in via, fit præsens per gaudium & delectationem in patria: Ergo &c.

Quòd autem nulli alteri perfectioni hæc tria 8 competere possint, videtur etiam manifestum: nam gratia, charitas, virtutes morales, dona spiritus

spiritus Sancti, gratiæ gratis datæ, & similia dona vel charismata, communia sunt viæ & patriæ; peculiares autem revelationes quas beati habent extra verbum, aureolæ, & alia gaudia accidentalia, versantur circa aliquid creatum, non circa ipsum Deum immediatè; neque correspondent virtutibus Theologicis, quibus contrahuntur sponsalia in hac vita. A

Addo quòd dos (ut docet D. Thomas loco citato) disponit & habilitat sponsam ad ipsam beatitudinem, quasi ad conjunctionem cum Deo, non autem illam comitatur aut consequitur; unde etiam in civilibus dona quæ sponsus post consummationem matrimonii largitur sponsæ, non dicuntur propriè dos, sed sponsalitia largitas, aut donatio inter conjuges: At præfatæ particulares revelationes, seu charismata, post beatitudinem consequuntur in anima, nec omnibus beatis sunt communia, sicut dotes, sed quibusdam tantùm, ut aureolæ: Ergo nulli alteri, præterquam visioni, comprehensioni, & delectationi, conditiones ad rationem dotis requisitæ conveniunt. Ex quo solvuntur omnia argumenta, quæ contra hanc conclusionem fieri solent. B

Dico secundò: Dotes consistunt in habitibus, connotando operationes, tanquam proprios actus.

Est contra plures ex Recentioribus, qui dotes animæ non esse habitus, sed actuales operationes docent, vel supponunt. Est tamen D. Thomæ loco suprà citato ex supplemento art. 2. in corp. ubi sic ait: *Dicendum quòd beatitudo & dos realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, quâ anima beata Deo conjungitur; sed dotes dicuntur habitus, vel dispositiones, vel quæcumque aliæ qualitates, quæ ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem.* Et in solut. ad 3. *Visio* (inquit) *dupliciter potest accipi, uno modo actualiter, id est pro ipso actu visionis; & sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo: alio modo potest accipi habitualiter, id est pro habitu a quo talis operatio elicitur, id est pro ipsa gloriæ claritate, quâ anima divinitùs illustratur ad Deum videndum; & sic est dos, & principium beatitudinis..... Et similiter dicendum ad quartum de fruitione.* C D

Nec valet quod aliqui dicunt, D. Thomam retractasse illam sententiam hîc qu. 4. art. 3. dotes animæ explicando nominibus importantibus operationem, dum ait: *Necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.* Non valet (inquam) tum quia in illo articulo non loquitur de visione, comprehensione, & fruitione, ut sunt dotes, sed ut sunt operationes quædam beatitudinem constituentes, vel ad illam pertinentes, nec ullam planè dotis facit mentionem: tum etiam quia loco citato ex supplemento, eodem modo visionem & fruitionem appellat nominibus importantibus operationem; & tamen nulli dubium esse potest, ibi tenuisse nostram sententiam: Ergo quod iisdem nominibus hic utatur, non potest esse signum retractationis. Adde quòd, ut præcisæ dotes nominibus importantibus operationes explicentur, sufficit quòd illas in obliquo & de connotato importent, ut asserit secunda pars conclusionis. E

Probatur insuper conclusio ratione fundamentali, quam idem S. Doctor locis citatis insinuat. Dotes disponunt & exornant animam ad intimam conjunctionem cum Deo, ut ex suprà dictis patet: At visio, comprehensio, & delectatio, ut sunt operationes, non disponunt animam ad talem conjunctionem, sed vel sunt ipsa conjunctio, vel aliquid eam subsequens: Ergo ratio dotis non actibus, sed habitibus competit.

Confirmatur: Ratio dotis transfertur à Theologis ex propria significatione, quâ importat munus datum sponsæ in carnali matrimonio, ad significanda ornamenta, quæ animam beatam perficiunt in supernaturali conjugio: At in prima significatione, non actum, sed habitum important: Ergo & in secunda habitum, & non actum, debent significare. 12

Confirmatur amplius: Sicut in matrimonio carnali nullus, nisi ridiculè, assignare potest pro dote ipsam consummationem matrimonij, aut aliquid consecutum ex consummatione, sed necessariò assignari debet aliquid antecedens, & quasi habilitans & ornans sponsam, ut conjungatur sponso, & traducatur in domum ejus: ita pariter absurdum videtur, assignari pro dotibus animæ beatæ ipsam visionem, quæ est ipsa consummata assecutio finis, & conjunctio ad Sponsum, seu consummatio supernaturalis matrimonij, quod Deus contrahit cum anima beata, & delectationem seu fruitionem, quæ sunt operationes post consummationem secutæ: Ergo dotes animæ beatæ, non in hujusmodi operationibus, sed in habitibus luminis gloriæ & charitatis, eas antecedentibus, debent formaliter consistere; & hujusmodi actus ad summum de connotato & in obliquo importare, ut asserit secunda pars conclusionis. Quod ut magis declaretur, & Adversariorum argumentis occurratur: 13

Advertendum est, duplicem rationem seu formalitatem in his habitibus reperiri: nam primò habent quòd sint principia eliciendi operationes, quæ vel sunt consummatio beatitudinis, vel ad illam sequuntur; & sic non magis induunt rationem dotis, quàm ipsa consummatio matrimonij; secundò, quòd efficiant animam ad quendam statum altiorem, & dissimilem à statu viæ, ratione cujus non possunt amplius habere imperfectiones hujus vitæ; & sub hac ratione induunt rationem dotis; id est ornatus, dispositionis, & habilitationis sponsæ ad illas nuptias divinas. V. G. lumen gloriæ non solùm habet munus eliciendi visionem Dei, sed etiam disponendi intellectum ad recipiendam divinam essentiam loco speciei, & ita clarificandum intellectum, quòd non sit capax ullius obscuritatis & fidei, sed solùm evidentiæ & claritatis; & sub hac ratione vocatur visio habitualiter & per modum dotis, quatenus ex vi illius luminis videtur summum visibile, & non remanet intellectus in statu illius obscuritatis & imperfectionis. Similiter comprehensio quatenus est dos, dicit eundem habitum luminis gloriæ, non ut clarificantem intellectum, & disponentem ad recipiendam essentiam divinam ut speciem intelligibilem (sub hac enim ratione & formalitate, ut diximus, constituit dotem visionis) sed ut tenentem habitualiter ipsam visionem, quæ est rectio seu comprehensio actualis, ut magis constabit ex infra dicendis. Dos denique 14

denique fruitionis seu delectationis, est ipse habitus charitatis, non ut est principium amoris (sub hac enim ratione reperitur etiam in via) sed ut causans delectationem beatificam, quæ specie ab amore differt, & ut sic solùm reperitur in patria.

15 Dices: Essentialis beatitudo consistit in operatione: Ergo ornamenta illius, qualia sunt dotes, in operatione, & non in habitu debent consistere. Consequentia patet: operatio enim non dicitur cum proprietate ornari per habitus.

Confirmatur: Dotes matrimonium exornant, ut accidentia illius, & consequenter illud consummatum supponunt: At matrimonium consummatur essentialiter beatitudine consistente in actu: Ergo dotes non in habitibus, qui beatitudinem essentialem præcedunt, sed in actibus illam consequentibus sunt constituendæ.

16 Ad instantiam respondeo, dotes esse ornamenta beati in concreto, non autem beatitudinis in abstracto; nisi ea ratione quâ dispositio antecedens vel concomitans formam, potest dici ornamentum illius: Beatus autem habitibus & actibus exornatur, illis ut dotibus, istis ut complemento dotium. Ex quo patet solutio ad confirmationem: dotes enim non tam matrimonium quàm contrahentes exornare dicuntur.

§. III.

Corollarium notatu dignum.

17 EX dictis inferes contra aliquos ex nostris Thomistis, dotem comprehensionis, neque in relatione ad finem præsentem & habitum in voluntate existentem, neque in habitu charitatis consistere, sed in habitu luminis gloriæ, ut tenente habitualiter visionem, quæ est tentio & comprehensio actualis.

18 Prima pars patet ex dictis: Nam ex D. Thoma suprà ostendimus dotes esse habitus, qualitates, aut dispositiones: Sed comprehensio veram habet rationem dotis: Ergo non in relatione, sed in habitu consistit.

Confirmatur: Comprehensio est terminus insecutionis spei, & illius imperfectionem excludens: At insecutio spei non est ad relationem, sed ad ejus fundamentum, per quod spei imperfectio excluditur: Ergo non in relatione, sed in aliquo relationem fundante debet consistere.

19 Secunda pars suadetur: Comprehensio idem est quod tentio & assecutio: Sed assequi & tenere objectum, non spectat ad voluntatem, quæ assecutiva non est, ut docuit D. Thomas suprà qu. 3. art. 4. Ergo comprehensio est habitus luminis gloriæ existens in intellectu, qui assecutivus est, & veluti manus intellectualis animæ, quâ objecta tenet & apprehendit, ut disp. 3. art. 2. fusè expendimus.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

20 OBjicies primò: D. Thomas hîc quæst. 4. art. 3. ad 2. ait: *Sicut ad voluntatem pertinet spes & amor..... ita etiam comprehensio & delectatio.* Et in resp. ad 3. *Comprehensio*, inquit, *non est aliqua operatio, præter visionem, sed quædam habitudo ad finem habitum*: Ergo ex D. Thoma comprehensio spectat ad voluntatem, nec est operatio, vel habitus, sed habitudo voluntatis ad finem jam habitum.

Respondeo, comprehensionem spectare ad voluntatem, non elicitivè, sed objectivè & terminativè, inquantum summum bonum, comprehensum per intellectum, est objectum voluntatis, & finis seu terminus in quo voluntas quiescit.

Ad illud quod subditur, dicendum est comprehensionem importare prædictam relationem in voluntate, non ut constituentem dotem, sed ut quid consecutum ad illam: ex eo enim quòd intellectus per lumen gloriæ & beatificam visionem finem consequitur, resultat in voluntate relatio seu habitudo ad finem jam habitum, in quo tanquam in termino voluntas quiescit.

Objicies secundò; Visio & comprehensio sunt dotes distinctæ: At visionis dos consistit in lumine gloriæ, ut habitualiter Deum videntes: Ergo comprehensio non in lumine, nec in aliquo ad intellectum, sed ad voluntatem spectante, debet consistere.

Respondeo prædictas dotes solùm ratione distingui; ad quod sufficit quòd lumen, ut est dos visionis, tendat ad Deum ut clarè videndum, & correspondeat fidei; ut verò comprehensio est, tendat ad Deum, ut voluntati tenendum & proponendum, & correspondeat spei.

Objicies tertiò: Comprehensio est terminus insecutionis spei, ejus imperfectionem excludens: At lumen gloriæ non est terminus insecutionis spei, sed potiùs visio; cùm per spem non tendamus ad tenendum per habitum, sed per actum perfectè & consummatè tenentem: Ergo dato quòd dos comprehensionis spectaret ad intellectum, non in habitu luminis, sed in actu visionis deberet constitui.

Respondeo distinguendo Majorem: Est terminus insecutionis spei, exornans & disponens animam ad conjunctionem cum Deo, concedo Majorem: terminus conjungens cum Deo, nego Majorem. Similiter distinguo Minoremm: tamen gloriæ non est terminus insecutionis spei, actu conjungens cum Deo, concedo Minorem: exornans & disponens ad conjunctionem cum Deo, nego Minorem, & Consequentiam. Itaque per spem tendimus ad conjunctionem cum Deo, quæ fit per visionem, tendimus etiam ad ornatum animæ, illam ad prædictam conjunctionem disponentem; & hæc secunda tendentia tollitur per lumen gloriæ, animam exornans & disponens ad actualem cum Deo conjunctionem: dos autem comprehensionis, non in actuali conjunctione cum Deo, sed in ornamento animæ ad illam disponente, debet consistere, ut ex suprà dictis patet.

ARTICULUS II.

Quatuor dotes corporis gloriosi explicantur.

QUemadmodum in ingressu beatitudinis anima desponsata Christo, & ad matrimonium, domum, & gremium sponsi, indissolubili nexu ex tunc admissa, accipit tres dotes, scilicet visionem, comprehensionem, & fruitionem, ut articulo præcedenti ostensum est: ita corpus in resurrectione, quando animæ beatæ conjungetur,

getur, quatuor dotes seu ornamenta recipiet, nempe impassibilitatem, agibilitatem, claritatem, & subtilitatem, ut fiat dignum habitaculum animæ gloriosæ, & Deo desponsatæ. *Sicut enim* (inquit S. Doctor 4. contra gentes cap. 86.) *anima hominis elevabitur ad gloriam spirituum cœlestium, ut Deum per essentiam videat..... ita ejus corpus sublimabitur ad proprietates cœlestium corporum, inquantum erit clarum, impassibile, absque difficultate & labore mobile, & perfectissimè suâ forma perfectum.* Unde Paulus 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus nostrũ in corruptione, surget in incorruptione: seminatur in ignobilitate, surget in gloria: seminatur in infirmitate, surget in virtute: seminatur corpus animale, surget corpus spiritale.* Id est, corpus nostrum in hac vita est obnoxium corruptioni & morti, committiturque sepulturæ, ut semen cõmittitur agro: sed resurget incorruptibile, impassibile, clarum, agile, & subtile, ac perfectè subjectum spiritui, & quasi ad conditionem spiritûs elevatum: tunc enim (inquit idem Apostolus ad Philip. 3.) *Christus reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*: id est, efficiet corpora nostra similia corpori suo glorioso, & iisdem dotibus & perfectionibus illa dotabit, quibus in resurrectione sui ipse ornatus. Unde præclarè Leo Papa homil. de Transfigur. ait: *In illo Christi mysterio spes Ecclesiæ fundabatur, ut totum agnosceret quâ esset commutatione donandum, & ejus honoris consortium sibi membra promitterent, qui in capite præsulsisset.*

A

B

C

§. I.

Prima dos corporis glorioſi.

PRima dos corporis glorioſi eſt *impaſſibilitas*, quæ non ſolùm mortem & corruptionem, ſed etiam omnem dolorem & paſſionem læſivam ſeu corruptivam excludit: unde corpora damnatorũ, quamvis futura ſint incorruptibilia & perpetua, non tamen impaſſibilia, quia non erunt expertia paſſionis nocivæ, ſed acerbiſſimos ſecundùm omnes ſenſus patientur dolores. Dixi autem *paſſionis læſivæ ſeu corruptivæ*: quia dos impaſſibilitatis non excludet paſſionem perfectivam, qualis eſt receptio actionum immanentium, ſenſitivarum & accidentium omnium perficientium, ſed ſolùm paſſionem læſivam & corruptivam, ſecundùm quam alteratur ſubjectum & malè diſponitur.

D

Si autem quæras unde dos illa in corporibus glorioſis provenier? Reſpondeo cum D. Thoma in 4. diſt. 44. qu. 2. art. 1. illam ex plena & perfecta ſubjectione corporis ad animam, tanquam a prima rapice, orituram. Sicut enim corruptibilitas in corporibus ſublunaribus ortum habet ex imperfecto dominio formæ in materiam, ac non plena ſubjectione materiæ ad formam; quamobrem dixit Philoſophus 1. Phyſic. cap. ultimo, *Materiam non ſatiatam formã machinare malefícium*; quia nimirum dum forma eam complete non actuat, nec totum ejus appetitum explet, ipſa materia dat locum alterationibus & diſpoſitionibus pro introductione formæ contrariæ: econverſo autem corpora cœleſtia ideò ſunt incorruptibilia, quia forma totaliter dominatur materiæ, totaliterque illam ad ſuum eſſe trahit, ut expleat totum ejus appetitum, nec relinquat famelicum alterius formæ, ſicque materia non dat locum alterationi corruptivæ introducenti diſpoſitiones ad talem formam: ita pariter, quòd corpus noſtrum natum à ſuâ corruptibile, reddatur incorruptibile, provenire debet ex dommio animæ ſupra ipſum, ſeu ex plena ſubjectione ipſius ad animam, quâ fiet, ut materiæ potentialitas & appetitus ita maneant expleta, aut ſaltem cohibita & ligata ad ipſam formam ſeu animam, ut nulli alterationi vel diſpoſitioni ad aliam locum aperiant, aut relinquant.

E

§. II.

Secunda dos corporis glorioſi.

SEcunda dos corporis glorioſi dicitur *ſubtilitas*: cujus præcipuus effectus erit, corpus glorioſum ab omni terreæ labis concretione & craſſitie reddere liberum, ipſumque, alioquin animale & terreſtre, efficere quaſi cœleſte & ſpirituale, juxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, ſurget corpus ſpirituale.* Non quidem quod poſt reſurrectionem corpus mutandum ſit in ſpiritum, ut quidam hæretici olim dicebant, quorum meminit Auguſtinus 13. de civit. cap. 20. vel quia aëri aut vento ſimile erit, ut ſomniabat olim Eutychius Patriarcha Conſtantinopolitanus, ſicut refert D. Gregorius 14. moral. cap. 29. & ultimo: ſed quia erit ſpiritui perfectè ſubjectum, & quaſi ad conditionem ſpiritûs elevatum, ut ſupra diximus. 28

F

Quod ut magis percipiatur, advertendum eſt quòd anima rationalis & dicitur anima, & vocatur ſpiritus: primum convenit illi, inquantum informat corpus in ordine ad actiones vitales omninò materiales, ſicut ſunt operationes partis vegetativæ, generatio, nutritio, augmentatio, &c. in quo convenit cum cæteris formis vitalibus materiæ immerſis: poſterius verò convenit illi, inquantum habet affinitatem cum intelligentiis & ſubſtantiis ſeparatis. Quia igitur in reſurrectione anima non exercebit per corpus, niſi operationes aliquò modò ſpirituales, & valde elevatas ſupra materiam, ceſſabitque ab operationibus partis vegetativæ, purè materialibus & animalibus; uxta illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 6. *Eſca ventri, & venter eſcis: Deus autem & hunc & illas deſtruet*: id eſt, poſt reſurrectionem nullus erit eſcarum & ciborum uſus, nullum ventris in illis digerendis officium; ideò dicetur illud informare, non tam ut anima, id eſt, ut animalis forma, quam ut ſpiritus & intelligentia; & corpus ſic informatum, tunc non dicetur animale & terreſtre, ſed ſubtile & ſpirituale. 29

In hoc conveniunt omnes Authores: ſed difficultas & controverſia eſt, an dos ſubtilitatis non ſolùm hunc effectum tribuere debeat corpori glorioſo; ſed etiam vim & facultatem penetrandi omnia alia corpora, ſeu eſſe penetrativè in quolibet alio corpore quantumvis ſolido, illi communicare? Partem affirmativam tenent plures ex Recentioribus, qui pro hac ſententia citant Scotum, D. Bonaventuram, & alios: eamque probant tum ex etymologia nominis; nam ſubtile ſignificare videtur penetrabile, ſeu penetrativum, & ideò ſubtilem vocamus intellectum, vel viſum, qui objectum uſque ad intima penetrat: tum 30

etiam quia corpus Christi (cui per resurrectionem corpus nostrum conformabitur) per dotem subtilitatis habuit, quòd post resurrectionem sepulchrum penetraret, & clausis januis ad discipulos intraret. Unde Ambrosius lib. 1. in Lucam cap. ultimò : *Christus stetit in medio discipulorum januis clausis ; non per incorpoream naturam , sed per resurrectionis corporeæ qualitatem, impervia usu claustra penetrans. Nos autem in corpore simili corpori Christi resurgemus : seminatur enim corpus nostrum animale, resurget spirituale.* Et Laurentius Justinianus lib. de discipl. & perfect. Monachorum cap. 23. *Caro* (inquit) *cùm in hac vita degit , & peregrinatur à Domino , animalis naturæ est ; post verò resurrectionis gloriam , tota spiritualis efficietur , ita ut omne solidum ei sit pervium : non claustris teneri poterit inclusa , non vinculis religata , non restricta custodibus , sed liberam ingrediendi & egrediendi ubique recipiet facultatem.*

31 Nihilominus dicendum est, dotem subtilitatis physicè , seu efficienter & activè, hunc effectum non præstituram , sed moraliter tantùm, quatenus ad ejus præsentiam , & in signum talis dotis præstabitur penetratio illa à Deo, ad voluntatem Beati. Ita S. Thomas in Supplemento quæst. 83. art. 2. ubi sic discurrit : *Restat ergo quòd necessitas distinctionis duorum corporum in situ , causetur à natura quantitatis dimensivæ , cui per se convenit situs..... Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non auferet ; unde nullo modo auferet illi prædictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore ; & ideò corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis quòd possit esse simul cum alio corpore , sed poterit simul cum alio corpore esse ex operatione divinæ virtutis. Sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate inditâ , quòd ad umbram ejus sanarentur infirmi , sed hoc fiebat virtute divinâ ad ædificationem fidei : ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse ad perfectionem gloriæ.*

Notat tamen idem S. Doctor in 4. dist. 44. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 4. quòd quamvis modò dictò corpus gloriosum possit penetrare non gloriosum , duo tamen corpora gloriosa nunquam se penetrabunt : quia licèt hoc de potentia absoluta non repugnet , *non est tamen conveniens* (inquit) *quòd corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso : tum quia in eis servabitur debitus ordo , qui distinctionem requirit : tum etiam quia unum corpus gloriosum non se opponit alteri ; & sic nunquam duo corpora gloriosa erunt simul.*

32 Ad fundamentum autem oppositæ sententiæ dicendum est , quòd hoc nomen *subtilitas* non solùm vim penetrandi designat , sed etiam immunitatem ab omni crassitie , & terrenæ labis concretione , quæ ut ostendimus , est præcipuus hujus dotis effectus. Unde Albertus Magnus in 4. dist. 44. quæst. 5. *Corpora Sanctorum vocantur subtilia , quoniam fomes , crassities , & alia ignobiles proprietates erunt eis ablatæ.*

Ad illud quod subditur , respondet D. Thomas locò primò laudato in resp. ad 1. *Quod corpus Christi non habuit ex subtilitatis dote quòd posset esse simul cum alio corpore in eodem loco , sed hoc factum est virtute Divinitatis post resurrectionem : sicut in nativitate , quando , ut inquit D. Gregorius , ex clauso exiit utero Virginis.* Et super caput 15. epist. 1. ad Corinth. lect. 6. *Non negandum est* (inquit) *quin corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore in eodem loco : quia corpus Christi post resurrectionem intravit ad discipulos januis clausis, cui corpus nostrum in resurrectione conformandum speramus. Sed sicut corpus Christi hoc habuit , non ex proprietate corporis , sed ex virtute Divinitatis unitæ : ita corpus cujuslibet Sancti hoc habebit , non ex dote , sed ex virtute Divinitatis existentu in eo : per quem modum corpus Petri habuit quòd ad umbram ejus sanarentur infirmi , non per aliquam proprietatem ipsius.* Nec obstant verba Ambrosii suprà adducta ; his enim solùm significare voluit, quòd sicut corpus Christi , ratione dotis subtilitatis, jus aliquod morale habuit , ut per virtutem divinam , illi connaturaliter debitam , sepulchrum penetraret , & ad Discipulos januis clausis intraret ; ita & corpora gloriosa post resurrectionem , ratione dotis subtilitatis quà erunt prædita, jus quoddam, & exigentiam moralem habebunt, ut Deus miraculosè cum illis concurrat ad penetrationem aliorum corporum quotiescumque voluerint. In eodem sensu intelligendus est Laurentius Justinianus , & alii SS. Patres, cùm asserunt, quòd corpora gloriosa Sanctorum , ratione dotis subtilitatis , omnia alia corpora penetrabunt.

§. III.

Tertia dos corporis glorioſi.

TErtia dos est *agilitas* , id est vis celerrimè 33
se quocumque movendi , seu maxima facilitas , quâ corpus animæ ad nutum obedit, maximè quantùm ad motum localem, ut brevissimò spatiò, ad instar avium, seu ventorum, de loco in locum se transferat. Unde Isaiæ 40. dicitur de Sanctis : *Assument pennas ut aquilæ, current & non laborabunt , ambulabunt & non deficient.* Et Sapient. 3. *Fulgebunt Justi , & tanquam scintillæ in arundineto discurrent*; quæ utique magnâ velocitate & celeritate moventur.

Circa hanc dotem primò notandum est cum 34
S. Thoma in Supplem. quæst. 45. art. 1. quòd per dotes *corpus gloriosum erit omnino subjectum animæ glorificatæ..... anima autem conjungitur corpori non solùm ut forma , sed etiam ut motor : & utroque modo oportet quòd corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summè subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter , inquantum est forma corporis dans esse specificum ; ita per dotem agilitatis subjicitur ei , inquantum est motor , ut scilicet sit expeditum & habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus & actionibus animæ.*

Advertendum est etiam , quòd dos agilitatis 35
non tollet gravitatem & pondus naturale corporis mixti & terreni: hæc enim est proprietas illius , quâ non carebit Beatus , sicut nec quantitate & lineamentis debitis , & mixtione ; sed per agilitatem solùm impeditur usus & actus illius, non quidem omnis , sed tantùm qui onerosus sit Beato, & contra ejus voluntatem: unde poterit Beatus , ratione hujus dotis, uti gravitate corporis cùm voluerit descendere , temperando illam, aut etiam augendo, ut magis vel minùs velociter descendat ; vel totaliter impedire usum illius , si voluerit ascendere , sicut ascendit Christus.

Denique observandum est, quòd licèt per do- 36
tem agilitatis possit Beatus celerrimè moveri,

& do

& de uno loco in alium quantumcumque distantem, brevissimo tempore, & in mora quasi imperceptibili transire, non tamen in instanti, ut docet S. Thomas locô citatô art. 3. quia huic obstat ipsa natura & quidditas motûs localis, qui cùm sit quid successivum, & constans partibus prioribus & posterioribus, non potest fieri in instanti; ut de motu angelico, tam continuo quam discreto in tractatu de Angelis ostensum est.

§. IV.

Quarta dos corporis glorioſi.

QVARTA dos corporis glorioſi est *claritas*, seu *luciditas*: circa quam dubitari potest primò, an illa insit corporibus beatis, non tantum secundùm superficiem, sed etiam secundùm profunditatem; ita ut prædicta corpora non solùm sint lucida sicut specula, sed etiam pervia & transparentia sicut crystallus, ita ut interior organizatio videri perfectè possit?

Partem negativam tenet Tannerus hîc dubio 6. secutus Scotum & Durandum; probat, quia (inquit) singulæ partes corporis glorificati retinebunt suum colorem; ille enim requiritur ad pulchritudinem, cùm pulchritudo (ut ait Augustinus 19. de civit. cap. 19.) sit partium convenientia cum quadam coloris suavitate. Sed omnis color causat opacitatem, & impedit transparentiam & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata non erunt transparentia, sed opaca. Addit, quòd decentior & optabilior est aspectus corporis humani secundùm externam tantùm superficiem; eò quòd varietas tot partium internarum & minutarum potiùs confusionem pariat in visu, quam delectationem: ex quo infert, quòd Beati externam tantum corporis glorificati superficiem videbunt, non verò partes ejus internas.

Opposita tamen, seu affimativa sententia, communior est apud Theologos, eamque expressè docet S. Thomas in supplem. qu. 85. art. 1. ad 2. ex D. Gregorio 18. moral. cap. 31. ubi exponens illa verba Job. 28. *Non adæquabitur ei aurum vel vitrum*, ait corpora Sanctorum comparati auro propter claritatem, & vitro propter transparentiam. Et cap. 36 asserit, quod post resurrectionem patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis humani harmonia. Verba ejus sunt: *Auri metallum novimus potiori metallis omnibus claritate fulgere. Vitri quoque natura est, ut extinsecùs visa pura, intrinsecùs perspicuitate perluceat. In alio metallo quidquid intrinsecùs continetur, absconditur: in vitro verò quidlibet liquor, qualis continetur interius, talis exteriùs demonstratur; atque ut ita dicerim, omnis liquor in vitreo vasculo clausus, patet. Quid ergo aliud in auro vel vitro accipimus, nisi illam supernam patriam, illam Beatorum civium societatem, quorum corda sibi invicem, & claritate fulgent, & puritate translucent? quam Joannes in Apocalypsi conspexerat, cùm dicebat, Et erat structura muri ejus ex lapide Jaspide; ipsa verò civitas aurum mundum, similis vitro mundo. Quia enim Sancti omnes, summi in ea beatitudinis gloria, claritate fulgebunt, extructa auro dicitur. Et quoniam ipsa eorum claritas, vicissim sibi in alternis cordibus patet, & cùm uniuscujusque vultus attenditur, simul & conscientia penetratur; hoc ipsum aurum vitro mundo simile esse memoratur. Ibi quippe uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non absconder, sed patebit animus, patebit corporalibus oculis* IPSA ETIAM CORPORIS HARMONIA, *sicque unusquisque tam erit conspicabilis alteri, sicut nunc esse non potest conspicabilis sibi.* Idem docent Augustinus 22. de civit. cap. ultimô; & Anselmus in elucidario.

Favet etiam Scriptura sacra: nam Matth. 13. dicitur: *Fulgebunt justi sicut sol.* & Daniel 12. *tanquam stellæ*: At sol & stellæ firmamenti lucent ab intrinseco, & non solùm quantùm ad externam superficiem: Ergo etiam corpora Sanctorum post resurrectionem erunt lucida ab intrinseco, sicut crystallus, topazius, adamas, & alia corpora diaphana, & non solùm quantum ad superficiem, sicut specula.

Unde ad fundamentum Tanneri responderi potest, concessâ Majori, negando Minorem: color enim corporis non impedit ejus transparentiam & diaphaneitatem, ut docet D. Thomas locô citatô, & experientiâ constat: videmus enim topazium simul retinere colorem flavum, & diaphaneitatem sufficientem, ut in oppositam partem totus videatur: quòd si in medio essent alii colores virides, cerulei, &c. cũ eadem diaphaneitate haud dubiè videri possent. Falsum etiam est quod addit idem Author: quis enim confusionem timeat, & ingentem non speret potiùs voluptatem, si non solùm externam corporis glorioſi superficiem videat, sed etiam interiorem ejus compositionem & structuram? cùm in illa tot & tam stupenda appareant artis divinæ miracula, quæ non solùm oculos delectare valent, sed etiam animum rapere in admirationem, & laudem divinæ sapientiæ & omnipotentiæ. Quis, inquam, mirâ delectatione non afficietur, cùm tam mirabilem humani corporis fabricam unico veluti ictu oculi intuebitur? cùm purpurantes venæ, veluti humanæ arboris ordinatissimi ac delicatissimi rami; cùm ossa, veluti ejusdem ædificii solidiores bases; cùm sensuum admirabiles officinæ; & cor in medio positum, veluti generalis quædam scaturigo, unde sanguineus liquor, per totius corporis canales diffusus, continuò manat; cùm articulorum compages, & nervorum tenacissimi nodi, quibus tot & tam variæ partes tam mirabiliter inter se connectuntur; cùm denique tot alia stupenda & admiranda, in parvo corpore veluti totius orbis epilogo contenta, clarè & distinctè ab eo conspicientur.

Secundò quæri potest, an luciditas seu lux corporis glorioſi, sit ejusdem speciei cum nostra luce?

Respondeo affirmativè cum S. Thoma locô 40 suprà citatô art. 2. ad 1. quia utraque lux eodem modô habet immutare visum; licèt illa sit excellentior nostrâ in intensione, suavitate, aliisque accidentibus: unde etiam oculi non glorificati lucem corporis glorioſi videre possunt, ut ibidem docet S. Thomas; & patet in Apostolis, qui viderunt lucem Christi in Transfiguratione, & in D. Paulo qui etiam lucem corporis Christi glorioſi vidit, dum proficisceretur Damascum, ut ipse testatur Actorum 26. Addo quod, si dicatur lucem corporis glorioſi esse diversæ speciei à nostra, idem asserendum erit de albedine, & aliis coloribus, qui erunt in corporibus Beatorum: quod tamen nullus dicere audet; cùm illi eôdem modô immutent visum sicut nostri.

Dices:

41 Dices: Lux corporis glorioſi eſt ſupernaturalis, ſicut aliæ dotes glorioſæ: Ergo eſt diveſæ ſpeciei à noſtra, quæ accidens quoddam naturale eſt.

Confirmatur: Species lucis quam videmus eſt cum ſumma ſua perfectione in Sole: Ergo cùm claritas & lux Beatorum ſit ſupra ſplendorem Solis (ut Paulus dixit locò citatò de ſplendore corporis Chriſti) erit etiam ſupra ſpeciem lucis Solis.

42 Ad inſtantiam reſpondeo ex D. Thoma citato, claritatem Beatorum eſſe ſupernaturalem, quantùm ad cauſam, ſeu modum quò producitur, non quantùm ad ſubſtantiam, ſeu ſpeciem; cauſatur enim à Deo modò ſupernaturali, licèt in ſeipſa ſit entitativè naturalis: ſicut homo reſuſcitatus, & viſus cæco reſtitutus, naturalem ſpeciem habent, licèt à Deo ut authore ſupernaturali, fiat ſuſcitatio mortui, & illuminatio cæci. Unde etiam dotes corporis glorioſi non ſunt ſupernaturales quoad ſubſtantiam, quia non ſunt immediatæ participationes Divinitatis, ſicut gratia, & gloria, nec ſimpliciter & abſolutè, quia inveniuntur in aliis corporibus, ut velocitas ſeu agilitas in avibus, impaſſibilitas ſeu incorruptibilitas in cœlis; ſed tantùm ſecundùm quid, ſeu reſpectivè reſpectu ſcilicet corporis gravis & corruptibilis, quia in illo non inveniuntur.

43 Ad confirmationem dicendùm eſt, lucem Solis eſſe in maxima perfectione & intenſione quam naturaliter petit ejus ſpecies, non tamen in omni perfectione & intenſione quam poteſt à Deo accipere; Deus enim poteſt producere lucem multò majorem & intenſiorem illa quæ reperitur in Sole.

Quæres ultimò, an claritas illa corporis glo-
44 rioſi immediatè cauſetur à Deo, vel ſolùm mediatè, mediante ſcilicet gloriâ animæ, ex qua redundet in corpus.

Reſpondeo ex D. Thoma 3. p. qu. 45. art. 2. & in Supplem. q. 85. art. 1. & pluribus aliis in locis; non ſolùm claritatem, ſed etiam alias dotes corporis glorioſi, ex gloria animæ redundare in corpus.

Probatur primò: quia id expreſsè docet Auguſtinus Epiſt. ad Dioſcorum, ubi ait: *Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo ſanitatis, & incorruptionis vigor*: qua autem ratione dimanat ab anima in corpus incorruptio, etiam claritas dimanare póteſt; quia ſicut connectitur cum beatitudine animæ impaſſibilitas, ita & claritas.

45 Probatur ſecundò: Sicut ex gratia dimanant virtutes infuſæ morales, quæ appetitum ſenſitivum perficiunt, ut temperantia, fortitudo, &c. & in ſtatu innocentiæ dimanabat ex gratia donum juſtitiæ originalis, quò continebantur vires ſenſitivæ, ne contra rationem rebellarent; ita ex gratia conſummata patriæ, quâ anima beata ſummè unitur Deo, poterunt reſultare aliquæ perfectiones ſeu qualitates in corpus glorioſum, ut operetur, & ornetur convenienter ad ſtatum beatitudinis; ſubindeque ipſa claritas & lux, quæ eſt præcipuum ornamentum illius. Unde D. Thomas 4. contra gent. cap. 86 *Sicut anima divinâ viſione fruens, quâdam ſpirituali claritate replebitur; ita perquandam redundantiam ex anima in corpus, ipſum corpus ſuò modo claritatis gloriâ induetur.*

Tertiò probatur: De claritate corporis glorioſi poſt reſurrectionem eodem proportionali modò philoſophandum eſt, ac de claritate corporis Chriſti in Transfiguratione: Sed iſta à Divinitate ipſius, & gloria animæ ejus derivata eſt, ut ex Damaſceno docet D. Thomas 3. p. qu. 45. art. 2. Ergo etiam illa ex gloria animæ beatæ redundabit in corpus.

Nec valet ſi dicas cum Suare, Valentia, Ægidio, & aliis Recentioribus oppoſitum ſentien-46 tibus, inter claritatem gloriæ animæ, & lucem corporis glorioſi, nullam eſſe per ſe connexionem, ut hæc dicatur proprietas illius, ab eaque emanare; cum illa ſit ſpiritualis, & iſta corporea. Non valet, inquam, quia ſicut eſt connexio inter potentias corporis quæ dimanant ab anima, & ipſam animam, quamvis iſta ſit ſpiritualis, & illæ corporeæ; & inter virtutes morales infuſas, & gratiam ſanctificantem, quamvis illa reſideat in eſſentia animæ, & illæ in appetitu ſenſitivo ſubjectentur, ut temperantia & fortitudo: ita inter claritatem animæ beatæ & lucem corporis glorioſi, poteſt reperiri connexio & colligatio, & iſta dimanare ab illa; quamvis una ſit ſpiritualis, & alia corporea. Unde in Scriptura ſæpe legimus lucem corporalem ab Angelis, tam bonis quàm malis, eſſe productam; ut patet ex illo Actuum 12. *Angelus Domini aſtitit, & lumen refulſit in habitaculo carceris*: Et ex illo Apocal. 18. *Terra illuminata eſt à facie ejus.* Apoſtolus etiam aſſerit 2. ad Corinth. 14. quod Sathanas transfigurat ſe aliquando in Angelum lucis; & in multis hiſtoriis legimus Dæmones aliquando cum luce apparere in corporibus aſſumptis. Denique Angelos beatos influere lucem in cælum empyreum, multorum ſententia, eſt ut declaravimus in tractatu de Angelis. Diſp. 10. ſect. 5.

ARTICULUS III.

De Aureolis Beatorum.

47 PRÆTER eſſentialem beatitudinem, & dotes animæ beatæ & corporis glorioſi, omnibus Beatis convenientes, admittunt Theologi quaſdam ſingulares prærogativas, aliquibus ſolùm competentes, ob ſingularium virtutum egregios actus, quas *aureolas* vocant, ſive *parvas coronas*, id eſt quaſi diminutum præmium reſpectu præmij eſſentialis; quod *aurea* dicitur, ſive *corona aurea*, tum quia cum pugna & certamine obtinetur; tum etiam quia Beati regnant in cœlo, corona autem ſignum eſt dignitatis regiæ.

48 Addo quod corona, ratione figuræ circularis (quæ omnium perfectiſſima eſt, & ex eo quòd principium fini conjungat, caret ipſa principio & fine) perfectionem eſſentialis beatitudinis (quæ eſt reditus creaturæ rationalis ad ſuum principium, & animam ſuo principio & ultimo fini indiſſolubiliter conjungit) rectè declarat.

Porro hæc vox *aureola* ex Scriptura deſumpta eſt: nam Exodi 25. fit mentio coronæ aureolæ, quæ in menſa templi præcipiebatur ponni coronæ aureæ: ubi Gloſſa per primam coronam ait ſignificari præmium eſſentiale Beatorum; per ſuperpoſitam verò aureolam præmium accidentale, quod eſſentiali ſuperponitur.

49 Hujus autem aureolæ definitionem tradit D. Thomas 4. ſent. diſt. 49. qu. 5. art. 5. dicens illam eſſe

quòd fortassis Virgines portabunt in manibus esse *Privilegiatum præmium*, *privilegiata victoriæ respondens*. Duplicem nempe victoriam in via justi reportant: unam ex vi charitatis; & huic uti præcipuæ, præcipuum respondet præmium; beatitudo scilicet essentialis, quæ *aurea* dicitur: alteram verò ex vi alicujus alterius virtutis, putà fortitudinis aut virginitatis; & huic respondet beatitudo quædam accidentalis, quæ appellatur *aureola*.

In quo autem hoc præmium accidentale consistat, non est omnium concors sententia: aliqui enim olim dicebant esse solùm specialem decorem & ornatum in corporibus Beatorum, per modum alicujus figuræ vel signi corporei, quod singularem eorum dignitatem ostenderet. Quam sententiam rejicit D. Thomas locò citatò, quia omnis decor corporis redundat ex animæ gloria: Ergo & specialis ille decor proveniet ex speciali gloria animæ, quæ proinde erit beatitudo accidentalis & aureola. Unde licèt in corporibus Sanctorum, qui aliquâ aureolâ ornati sunt, sit specialis quidam fulgor, vel decor, ut infrà dicemus: hic tamen non est aureola formaliter, sed solùm effectus aut signum illius.

Alii, quos etiam refert S. Thomas, dixerunt has aureolas nihil aliud esse, præter visionem beatam, datam hoc vel illo titulo: v. g. quatenus in præmium martyrii datur, dicitur aureola Martyrum; prout in præmium virginitatis confertur, aureola Virginum appellatur, &c. Sed hoc etiam meritò improbat D. Doctor: si enim idem esset aurea & aureola, non diceretur aureola aureæ supponi. Deinde, præmium respondet merito: Sed est speciale meritum ex pugna contra concupiscentiam in Virgine, & contra hostes fidei in Martyre: Ergo debet esse speciale præmium distinctum ab essentiali.

Dicendum ergo cum D. Thoma, aureolam esse gaudium quoddam accidentale, quod Beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicujus virtutis particularis, putà fortitudinis, aut virginitatis, reportant.

Hujus rei non ratio alia reddi potest, nisi quia nihil aliud potest assignari, in quo consistat aureola: non enim est splendor corporis, ut ostendimus, nec signum quoddam spirituale impressum animæ, ad modum caracteris, qui in susceptione quorumdam Sacramentorum imprimitur, ut quidam somniarunt; nec visio, aut delectatio de Deo ut viso; hæc enim pertinent ad auream, vel formaliter, vel consecutivè, & reperiuntur in omnibus Sanctis: superest ergo quòd sit gaudium aliquod accidentale, de insigni aliqua victoria reportata: unde aureola formaliter in voluntate residet; quamvis supponat cognitionem ex parte intellectûs, & ex ea quidam decor & pulchritudo redundet in corpus, ut infrà patebit.

Cæterùm Aureolam triplicem, Martyrum scilicet, Virginum, & Doctorum, agnoscunt Theologi. Etenim non quodlibet egregium opus aureolam promeretur, sed solùm insignis quædam victoria de hoste reportata: hæc verò triplex est, sicut triplex pugna contra triplicem hostem, mundum scilicet, carnem, & diabolum. Vincitur mundus contemptu mortis, quæ maximum est omnium malorum, quæ possit mundus inferre: & ita felici victoriâ vincunt Martyres, dum moriuntur. Vincitur caro, quâ nos ut proprio baculo hostis cædit, inquit Bernardus, cùm ejus illecebris resistitur: ita carnem subigunt Virgines, & de hoste domestico, contra quem est continua pugna, & de quo rara victoria, gloriosè triumphant. Vincitur denique diabolus, cùm à cordibus ejicitur hominum, in quibus regnat, & tyrannidem exercet; unde idem Bernardus peccatorem vocat *nidum diaboli*: ita Doctores, Prædicatores, Scripturæ sacræ interpretes, Dæmonem vincunt; quem à suo regno deturbant.

Porrò dubitant aliqui, quænam ex his tribus aureolis potior sit ac præstantior? Ratio dubitandi est, quia aliqui SS. Patres videntur præferre Virginitatem Martyrio; ait enim Tertullianus: *Majus est vivere cum castitate, quam mori pro castitate.* Et Hieronymus: *Inter omnia Christianorum certamina, duriora sunt prælia castitatis; in quibus est continua pugna, & rara victoria.* Item Cyprianus libro de habitu Virginum, asserit quòd virginitas *Flos est Ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiæ spiritalis, Dei imago respondens ad sanctimoniam Domini*; & demum de Virginibus ait, quòd sunt *illustrior portio gregis Christi.*

Dicendum tamen est cum S. Thoma in Supplem. qu. 96. art. 12. quòd *præeminentia aureolæ ad aureolam potest dupliciter attendi: Primò ex parte pugnæ, ut dicatur aureola potior, quæ fortior pugnæ debetur: & per hunc modum aureola Martyrum alias aureolas superemineat quodam modò, & aureola Virginum aliò modò; pugna enim Martyrum est fortior secundùm seipsam, & vehementiùs affligens; sed pugna carnis est periculosior, inquantum est diuturnior, & magis nobis imminet è victo. Secundò, ex parte eorum de quibus est pugna: & sic aureola Doctorum inter omnes est potior; quia hujusmodi pugna versatur circa intelligibilia, alia verò pugnæ circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quæ attenditur ex parte pugnæ, est aureolæ essentialior; quia aureola secundùm propriam rationem respicit victoriam & pugnam: difficultas autem pugnæ quæ attenditur ex parte ipsius pugnæ, est potentior, quam illa quæ attenditur ex parte nostri, inquantum est nobis vicinior: & tdeò simpliciter loquendo aureola Martyrum inter omnes est potior .... sed quantùm ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.*

Quærunt alii, an in corporibus beatis futurum sit aliquid speciale correspondens aureolis in anima existentibus?

Huic etiam interrogationi satisfacit D. Thomas locò citatò art. 10. ubi sic ait: *Sicut ex gaudio essentialis præmii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis: ita ex gaudio aureolæ resultat aliquis decor in corpore: ut sic aureolæ principaliter sit in mente, sed per quandam redundantiam refulgeat etiam in corpore vel in carne.*

Quòd si adhuc quæras, utrum in toto corpore, vel in aliqua speciali parte, futurus sit ille specialis decor? Respondet Scotus in 4. dist. 49. qu. 5. art. 2. probabile esse quòd talis decor specialiter fulgebit in capite, & figuram cujusdam coronulæ diversificatæ coloribus refert: non quòd ex mixtione qualitatum naturalium, quæ in Beatis sunt, varietas illa colorum in aureolis oriatur; sed quòd claritas ipsa gloriæ in capitibus Virginum decorem quendam albedinis præ se ferat; & in Martyribus coloris purpurei; in Doctoribus verò subviridis. Addit idem Author, alba lilia; Martyres palmas, juxta illud Apocal. 7. *Amicti stolis albis, & palmæ in manibus eorum*; & Doctores virides ramos: nihil enim vetat, quominus cœlestis claritas illas efformet varietates.

ARTICULUS IV.

De fructibus Beatorum, & quomodo ab Aureolis distinguantur?

57 PRÆTER Aureolas, ad accidentalem beatitudinem pertinet etiam Fructus Spiritualis, seu Evangelicus, qui per metaphoram & similitudinem ad fructum materialem multipliciter dicitur. Primò enim ratione dulcedinis sumitur pro Dei fruitione, quâ in via, vel in patria reficimur, ut imperfectè, vel perfectè habet rationem ultimi: fructus enim materialis est ultimum arboris, & terminus virtutis ejus. Secundò sumitur pro actionibus virtuosis, ex quarum operatione mens etiam sincerâ delectatione reficitur, sed non per modum ultimi; & hoc modo sumitur fructus ab Apostolo ad Galat. 5. ubi hujusmodi fructus duodecim enumerantur, scilicet *Charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, fides, modestia, continentia, castitas.* Tertiò sumitur, ut est quoddam veluti commodum ex labore agriculturæ expectatum; quò sensu loquens Apostolus ad Romanos 6. *Habetis* (inquit) *fructum vestrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam.* Quartò tandem sumitur secundùm quòd ex bono quasi semine in terra bene dispositâ, in minori vel majori quantitate consurgit: ad quod alludens Christus Matth. 13. dicit: *Semen cecidit in terram bonam, & aliud dedit fructum centesimum, aliud sexagesimum, aliud trigesimum.* Et de fructu in hac ultima acceptione agimus in præsenti: qui definitur à D. Thoma in Suppl. qu. 96. art. 2. *Præmium quoddam accidentale homini debitum, ex hoc quod ex carnali vita in spiritualem transit, ad modum quo ex terreno semine fructus consurgit.* Tria autem quæri possunt de illo. Primum utrum differat ab Aureola, & quomodo? secundum, an soli virtuti continentiæ debeatur? Tertium, utrum secundum tres continentiæ partes, tres etiam fructus convenienter assignentur?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

DICO Primò: Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola, ita D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 5. art. 2. quæstiunc. 1. Scotus ibidem & alii.

58 Probatur primò cõclusio: Fructus consistit in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis, secundùm spiritualitatis gradum, in quem proficit ex semine verbi Dei: Aureola verò, in gaudio de operum perfectione percepto: Sed hæ duæ rationes distinguuntur realiter; nam prima habet rationem viæ, tendentiæ, & progressus; secunda verò rationem finis: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

59 Probatur secundò: Quæ possunt separari realiter, distinguuntur realiter: Sed Aureola, & Fructus possunt separari realiter, & de facto separantur, ut patet in viduis, quibus debetur Fructus, non tamen Aureola: Ergo realiter distinguuntur.

60 Tertiò: Fructus & Aureola diversis divisionibus incompossibilibus dividuntur: Ergo distinguuntur realiter. Consequentia patet, probatur Antecedens: Nam Aureolæ dividuntur in Aureolas Martyrum, Doctorum, & Virginum: Fructus verò in Fructus Conjugatorum, Viduarum, & Virginum; quæ divisiones, saltem duæ ultimæ, sunt incompossibiles; & de tertia statim explicabitur: Ergo Fructus Evangelicus realiter differt ab Aureola.

61 Dices: Eidem merito non debentur diversa præmia: Sed idem est meritum Virginum: Ergo non debent ei correspondere duo præmia, aureola scilicet & fructus.

Respondeo distinguendo Majorem: secundùm idem, concedo: secundùm diversa, nego: sic enim non solum unicum præmium, sed etiam tria eidem virginitati competere possunt: nam prout imperatur à charitate, correspondet ei gloria essentialis; prout est opus habens rationem excellentis victoriæ, Aureola; quatenus verò fit per illam à carnalitate ad spiritualitatem transitus, Fructus, etiam centesimus, ut dicit glossa super locum Matthæi citatum, & asserunt D. Hieronymus contra Jovinianum, Beda in caput 8. Lucæ, & alii.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DICO secundò: Fructus trigesimus, sexagesimus, & centesimus, licèt diversis rebus accommodari possit, speciali tamen ratione competit virtuti continentiæ.

62 Probatur prima pars: Nam locus ille Matthæi exponitur à D. Augustino libro de sancta virginitate cap. 45. & 46. & à D. Thoma in Matth. cap. 13. de gloria essentiali, juxta modum incipientium, proficientium, & perfectorum; vel etiam ab eodem Augustino lib. 1. quæstionum Evangelicarum qu. 9. 10. & 11. de Conjugatis, Virginibus, & Doctoribus: à Theophylacto, D. Anselmo, & D. Gregorio, de vita activa communi, de vita contemplativa, & de vita mixta perfectè exercita: & tandem à D. Remigio, relato à D. Thoma in catena aurea, de bona cognitione, de bona locutione & de bona opere. Item Ecclesia in Hymno laudum S. Joannis Baptistæ, qui fuit Virgo, Doctor, & Martyr, tres istos fructus, Virginitati, Doctorui, & Martyrio ejus accommodat, dum canit:

Serta ter denis alios coronant
Aucta crementis, duplicata quosdam;
Trina centenô cumulata fructu,
Te sacer ornant.

Atqui hæ SS. Patrum, & Ecclesiæ expositiones non possunt non esse legitimæ: Ergo, &c.

Probatur secunda pars, quæ est communis, ratione D. Thomæ: Fructus Evangelicus illi virtuti præcipuè correspondet, quæ hominem specialiter à carnis corruptione liberat, eumque efficit spiritualem: Sed hoc præcipuè continentiæ competit: Ergo distinctio illa Fructus Evangelici in trigesimum, sexagesimum, & centesimum, speciali ratione competit virtuti continentiæ. Major declaratur: nam Fructus Evangelicus oritur ex semine Evangelico, quod est verbum Dei, cujus proprium est carnales homines in spirituales & divinos convertere; ac proinde Fructus Evangelicus illi virtuti propriè debetur quæ homines magis à carnis corruptione libe-

rat,

rat, & facit spirituales, sive quæ magis terram A
cordis nostri disponit, ut à carnalitate ad spiri-
tualitatem transeat. Minor vero probatur primò
authoritate Christi Matth. 22. *In resurrectione ne-
que nubent, neque nubentur, sed erunt sicut Angeli Dei
in cælo*: quo loco ex privatione delectationum
carnalium infert Angelicam spiritualitatem. Se-
cundò probatur ratione; quia homo præcipuè
carni subjicitur per venereas delectationes; ita
ut in actu carnali, nec spiritus prophetiæ corda
Prophetarum tangat, ut docet D. Hieronymus,
nec sit possibile aliquid intelligere; eò quòd per
illum ratio totaliter absorbeatur, ut asserit Phi-
losophus 7. Ethic. cap. 14. Ergo virtuti continen-
tiæ præcipuè competit hominem à delectatio- B
nibus carnalibus abstrahere, eumque efficere
spiritualem.

64 Dices: Fructus correspondet labori, juxta il-
lud Sap. 3. *Bonorum laborum gloriosus est fructus*: Sed
maior est labor in aliis virtutibus, v.g. in po-
nendo modum per abstinentiam & sobrieta-
tem in cibis & potibus, sine quibus vita non po-
test transigi, sicut potest sine delectationibus
carnis; vel in fortitudine ad vincendos labores,
& passiones: Ergo potiùs illis virtutibus debet
correspondere fructus, quàm continentiæ.

65 Respondeo fructum, sub ratione fructûs,
non tam correspondere labori, quàm fructifi-
cationi, ad quam continentia magis disponit, C
quàm abstinentia: nam delectationes quas ista
reprimit, non ita absorbent rationem, quam
delectationes venereæ, nec consequenter tan-
tùm impediunt fructificationem. Idem dico de
laboribus & passionibus, quatum insultus mi-
nùs opponuntur illi fructificationi, quàm ope-
ra carnis. Unde licèt in illa victoria, Fructus sub
ratione mercedis, & præmii essentialis, possit es-
se glorioſior, non tamen sub hac speciali ratio-
ne fructificationis.

§. III.

Tertia difficultas elucidatur. D

Dico tertiò: Convenienter distinguuntur
tres continentiæ partes, scilicet Conjuga-
torum, Viduarum, & Virginum: quibus Fructus
trigesimus, sexagesimus & centesimus corre-
sponder.

66 Probatur prima pars ratione D. Thomæ. Per
continentiam homo separatur ab operibus car-
nis, & in quandam spiritualitatem transit: Atqui
tribus tantùm modis potest ab illis per conti-
nentiam separari: Ergo &c. Probatur Minor:
Vel enim illa separatio fit per continentiam o-
mnino necessariam, vel per superabundantem?
Si per necessariam, solùm est continentia con- E
jugatorum, qui delectationibus carnis secun-
dùm rationem utentes, spiritus rectitudinem
non pervertunt: Si per superabundantem, vel
est ita superabundans, ut omnino homo ab hu-
jusmodi delectationibus abstrahatur, & respe-
ctu cujuslibet temporis, præsentis, præteriti, &
futuri, & sic est continentia & spiritualitas Vir-
ginum; vel solùm secundùm aliquod tempus, &
sic est continentia & spiritualitas Viduarum. Er-
go tribus tantùm modis à voluptatibus carnis
abstrahitur, ac proinde tres tantùm dantur con-
tinentiæ partes.

67 Probatur secunda pars ex similitudine se-
minis: Nam regulariter grana in terra pingui
seminata, pro uno triginta reddunt; in anno a-
bundanti sexaginta; in feracissimo centum: quod
licèt rarò contingat, de facto tamen aliquoties
evenit; ut constat Genesis 26. ubi dicitur: *Sevit
Isaac in terra illa, & invenit in ipso anno contuplum:*
Sed conjugati frequentiores sunt quàm Viduæ;
& hæ Virginibus, utpote rarissimis, comparatione aliorum: Ergo fructus trigesimus corre-
spondet continentiæ conjugali, sexagesimus vi-
duali, & virginali centesimus.

Objicies primò: Fructus nominat aliquod 68
præmium speciale, quod non convenit omni-
bus Beatis, sicut nec Aureola: Sed tres fructus
assignati conveniunt omnibus Beatis; cùm om-
nes sub tribus illis continentiæ partibus com-
prehendantur, sunt enim vel conjugati; vel vi-
dui, quatenùs sub istis continentur etiam non
conjugati, vel Virgines: Ergo non debent sic
assignari.

Respondeo primò, negando Majorem. Nul- 69
lum enim est inconveniens, quòd aliquod acci-
dentale præmium sit omnibus Beatis commu-
ne, sicut essentiale.

Respondeo secundo, negando Minorem:
Pœnitentes enim in fine vitæ, qui usque ad illam
periodum incontinenter vixerunt, sub nullo il-
lorum statuum continentur.

Objicies secundo: Sicut viduitas excedit con- 70
tinentiam conjugalem, ita virginitas viduita-
tem: Sed sexagenarius non excedit æqualiter
trigenarium, comparativè ad centenarium; si-
quidem sexagenarius excedit trigenarium in
triginta solùm, exceditur vero in quadraginta à
centenario: Ergo inconveniens est illa accom-
modatio.

Respondeo cum cum S. Thoma in Supl. qu. 71
96. art. 4. ad 3. *quòd distinctio fructuum magis acci-
pitur secundùm species & figuras numerorum; quàm se-
cundùm quantitates ipsorum: tamen etiam quantùm
ad quantitatis excessum, potest aliqua ratio assignari:
Conjugatus enim abstinet tantùm à non sua: Vidua verò
à suo & non suo; & sic invenitur illi quædam ratio du-
pli, sicut sexagenarius est duplex ad trigenarium: cente-
narius vero supra sexagenarium addit quadrage-
narium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium.
Quaternarius autem est primus numerus solidus & cubi-
cus, & sic convenit tali additio virginitati, quæ supra
perfectionem viduitatis, perpetuam incorruptionem ad-
jungit.*

DISPVTATIO VI.

De adeptione Beatitudinis.

Ad quæstionem 5. Divi Thomæ.

PAUCA circa hanc quæstionem occurrunt
dicenda: quæ enim hîc aliqui de possibi-
litate, appetitu, & inæqualitate beatitudi-
nis inserunt, in tractatu de visione fuere à no-
bis exposita. Unde sit

ARTICULUS I.

Vtrum animæ Iustorum à corporibus separatæ, & plenè purgatæ, statim consequantur beatitudinem?

1 PARTEM negativam tenuere olim plures ex SS. Patribus, tam Græcis, quàm Latinis, existimantes animas justorum à corporibus separatas, ac plenè purgatas, non fore beatas, nec visuras divinam essentiam, usque ad diem judicii, & generalis resurrectionis, in qua (ajebant) rursus unientur corporibus suis, & numerus electorum erit omnino completus. Ita D. Bernardus serm. 3. de omnibus Sanctis, ubi ait: *In illam beatissimam Dei domum anima nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis, scilicet nec sanctis sine plebe, nec spiritus sine carne.* Cui sententiæ ita acriter adhæsit olim Joannes XXII. ut plures Ordinis nostri Doctores, qui zelô catholicæ veritatis firmiter ei se opponebant, incarceraverit, nominatim Patrem Thomam Valens, qui ipso festo S. Joannis Evangelistæ Avenioni prædicans, maximâ Cardinalium & aliorum Prælatorum astante catervâ, contra hunc errorem vehementissimè invectus fuerat; ususque verbô & exemplô Pauli, qui in faciem restitit Petro, eò quòd reprehensibilis esset, nec non maledictionem omnibus, qui huic perverso dogmati adhærerent, pronuntians, addiderat hæc verba Apostoli: *Si quis vobis annuntiaverit præter id quod accepistis, anathema sit.* Quæ cùm resciviſſet Ludovicus Bavarus, qui se Imperatorem dicebat, quique extremô odiô Pontificem & Dominicanos ei summopere addictos prosequebatur, animum intensum, quem erga Patres nostros gerebat, deponens, & illorum zelum pro veritate tuenda demiratus, exclamavit: *Nunc comperio quod Ordo Prædicatorum sit ordo veritatis: siquidem Ioannem errantem dereliquit, quem antea non errantem contra me tam animosè defendit.* Ita referunt Antonius Senensis in Chronicis FF. Prædicatorum ad annum 1331. Bzovius ad eundem annum, & alii quos illi citant.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Dico igitur, Animas justorum, à peccatis perfectè purgatas, in cœlum evolare, & frui claræ Dei visione, non expectatâ resurrectione, aut generali judicio.

2 Hæc conclusio nunc est certa de fide, utpote definita in Florentino sess. ultimâ, ubi dicitur; *Animas à corporibus exutas & purgatas, in cœlum mox recipi; & intueri ipsum Deum Vnum & Trinum sicuti est.* Eandem veritatem priùs definierat Benedictus XII. in quadam Extravaganti, quæ incipit, *Benedictus Deus*, ut refertur in Directorio Inquisitorum parte. 2.

Colligitur etiam ex Scriptura: nam ad Philip. 1. Apostolus ait: *Desiderium habens dissolvi & esse cum Christo*: inutile autem esset tale desiderium, si non fuisset visurus Deum statim post mortem. Item 2. ad Corinth. 5. dicitur: *Quandiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino: per fidem enim ambulamus, & non per speciem*: Ergo relicto corpore non ambulabimus per fidem, sed per speciem, videndo clarè divinam essentiam. Unde Apocal. 7. videntur Justi amicti stolis albis: quod præmium illorum denotat. Et Lucæ 23. Christus dixit ad latronem: *Hodie mecum eris in paradiso*; quod non potest intelligi de paradiso terrestri, ut quidam explicant; cùm Christus eâ die in paradiso terrestri non fuerit, sed in lymbo, qui paradisus dicitur; quia ibi latroni & SS. Patribus communicata fuit beatitudo, & visio divinæ essentiæ: nam ut ait Augustinus Epist. 57. *Generale paradisi nomen est, ubi fælicter vivitur.*

Favent etiam SS. Patres: nam D. Gregorius 4 super Psal. 4. Pœnitentialem, ait: *Beatitudo animabus Sanctorum ante resurrectionem tribuitur, & corporibus nihilominus post judicium*: & id probat late 14 dialog. cap. 25. Item D. Chrysostomus hom. 32. in Epist. ad Rom. dicit: *Pauli animam versari in summo cœlo, & prope Regis solium, ubi Cherubim & Seraphim volutant.* Fulgentius serm. de S. Stephano: *Hodie* (inquit) *miles de tabernaculo corporis exiens, triumphanter migravit ad cœlum.* Item: *Stephanus hodie stolâ est immortalitatis indutus.* Unde Ecclesiâ diem mortis Sanctorum appellat natalem ipsorum: quia mirum quemadmodum per nativitatem corporalem nascuntur mundo, ita per transitum ex mundo nascuntur cœlo. *Natalem Sanctorum* (inquit Chrysologus) *cùm auditis, nolite putare illum dici quo nascuntur in terram de carne, sed de terra in cœlum, de labore ad requiem, de renatibus ad delicias, non fluxas, sed fortes, & stabiles, & æternas.* Et Emissenus homilia de natali sancti Genesii: *Beatorum Martyrum passiones, natales vocamus dies, quando eos martyrii, vitæ & gloriæ fides, dum ingerit morti, genuit æternitati, & perpetua gaudia brevi dolore pariunt. Meritò planè dicendi natales dies, per quos qui nati fuerant in hanc fragilitatis humanæ miseriam, subitò nascuntur in gloriam, vitæ perennis initium de mortis fine sumentes. Etenim si istos dies natales vocamus, quibus in hanc lucem in delictis & doloribus nascimur ad dolores, quibus hunc mundum statu infantiæ regientes ingredimur; justius isti celebrantur natales, quibus Sancti ex corruptibili in novam istam futuri sæculi veniunt claritatem, & filij hominum in adoptionem divinæ paternitatis ascendunt, & consortes paulò ante mortalium, subitò cives incipiunt esse Angelorum.*

Variis etiam rationibus seu congruentiis probant aliqui nostram conclusionem: putà quia beatitudo, seu clara Dei visio, cùm non fiat per aliquam speciem à phantasmatibus eductam, non dependet à corpore; unde non est ratio cur differatur usque ad reassumptionem corporum; maximè quia ea dilatio præmii valde esset afflictiva animas purgatas. Addunt quod cùm beatitudo debeatur hominiut corona & merces, statim post finitam pugnam, & laborem expletum dari debet, juxta illud Levitici 19. *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque ad mane.* Confirmant exemplô Angelorum, qui summâ viâ statim acceperunt præmium; & malorum hominum, quibus statim datur pœna æterna post mortem: Deus autem prior est, inquiunt, ad miserendum & præmiandum, quàm ad puniendum.

Verùm hæ rationes partim urgent. Ad primam enim facilè responderi posset, eam dilationem non fieri ob repugnantiam visionis cum anima

anima separata; sed quia ante judicium generale & generalem omnium remunerationem, non oportet aliquos beatificari, vel certè quia Deus ipse ita voluit ac disposuit, propter occultos fines suæ providentiæ. Aliæ verò patiuntur instantiam in animabus justorum, qui ante adventum Christi decesserunt: illæ enim, quamvis perfectè purgatæ, statim post separationem à corpore non viderunt divinam essentiam; imò per multa sæcula earum beatitudo & merces fuit dilata, cœlo adhuc clauso, ob culpam originalem.

Quare existimo aliam hujus rei, utpote à sola Dei voluntate pendentis, non debere assignari rationem, quàm eam quam tradit D. Thomas 3. p. qu. 49. art. 5. ad 4. ubi ait, quòd *Christus sua passione meruit nobis introitum regni cœlestis, & impedimentum removit; sed per suam ascensionem nos quasi in possessionem regni cœlestis introduxit. Et ideo dicitur quòd ascendit pandens iter ante eos.* Unde licèt ante passionem Christi, ejusque in cœlum ascensionem, nullus quantumcunque justus regnum cœleste intrare posset: attamen in lege gratiæ animæ justorum, cùm primùm sunt perfectè purgatæ, statim consequuntur beatitudinem, post decessum à corpore. *Et hoc* (inquit S. Doctor ibidem) *figuratur Numer. 35. ubi dicitur quòd homicida manebit ibi (scilicet in civitate refugij) donec sacerdos magnus, qui oleo sancto unctus est, moriatur, quo mortuo poterit in domum suam redire.* Quare Apostolus ad Hebræos 9. postquam dixit, quòd olim in sancta sanctorum non poterant ingredi sacerdotes, nec populus, subdit: *Hoc significante Spiritu sancto, nondum propalatam esse sanctorum viam, adhuc priori tabernaculo habente statum*: id est, per hoc Spiritus sanctus declarare intendebat, toto tempore veteris testamenti non fuisse apertam viam ad cœlum; ideoque etiam justissimos quosque ad inferos descendisse: At postquam Christus prorupit velum templi, cessaveruntque figuræ, ex tunc patet via Sanctorum ad cœleste tabernaculum, & cœlorum janua per passionem Christi nobis aperta est. Unde Leo Papa serm. 1. de ascensione: *Christi ascensio* (inquit) *nostra provectio est, & quò præcessit gloria capitis, eò spes vocatur & corporis: hodie enim non solùm paradisi possessores firmati sumus, sed etiam cœlorum in Christo superna penetravimus; ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quàm per diaboli amiseramus invidiam.* Item D. Joannes Apocal. 21. dicit cœlestem Jerusalem habere portas duodecim, & subdit: *Ab Oriente portæ tres, & ab Aquilone portæ tres, & ab Austro portæ tres, & ab Occasu portæ tres*: per hoc innuens, modo post Christi passionem & ascensionem, undequaque patere aditum in cœlum, omneque impedimentum penitus esse sublatum; ac proinde justorum animas, cùm primùm à peccatis perfectè purgatæ sunt, consequi beatitudinem, & claræ Dei visione perfrui, non expectatâ resurrectione vel die judicii.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Contra hanc conclusionem primo objici possunt plura Scripturæ testimonia, quibus significari videtur, præmium beatitudinis, & visionem Dei reservari in diem judicii. Matthæi namque 20. dicitur omnibus simul operariis redditam fuisse mercedem, *cùm serò factum esset*, hoc est in fine mundi. Et cap. 25. cùm describitur judicium universale, dicitur: *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Paulus etiam 2. ad Timoth. 4. ait: *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die*, extremi scilicet judicii. Et ad Hebræos 11. inquit de Sanctis: *Non acceperunt repromissionem, Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur.* Item 1. Joan. 3. dicitur: *Cùm apparuerit* (nempe Christus in die judicii) *similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Denique Apoc. 6. dicit idem Apostolus: *Vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei: & dictum est illis, ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec compleantur conservi eorum*: id est, ut expectent tempus resurrectionis, & generalis judicii, in quo, completo numero electorum, omnes simul recipient mercedem & beatitudinem.

Veruntamen hæc parùm urgent: nam quoad 9
tria prima loca, si intelligantur de die judicii generalis, dicendum est, tunc præmium meritorum cum publico honore, ac solemni pompa, & manifestatione omnium bonorum operum, justis esse conferendum; vel tunc nova & publicâ sententiâ, non solùm animæ, sed etiam toti homini reddendum esse. Dixi, si intelligantur de die judicii generalis: quia in primo loco ly *ad vesperam* denotat finem vitæ cujuslibet, ut ait Glossa interlinearis. Item cùm Apostolus ait, quod Deus justus judex reddet ipsi coronam justitiæ *in illa die*, loquitur (ut ait Nicolaus de Lyra) de die mortis, de quo præmiserat: *Tempus resolutionis meæ instat.* Quartus locus facilis est: nam vel loquitur Apostolus de præmio completo per resurrectionem; vel intendit Sanctos veteris Testamenti non intrasse cœlum sine Sanctis Legis Evangelicæ, non quidem omnibus, sed aliquibus. Testimonium vero primum ex Joanne planè caret difficultate: nam ly *cùm apparuerit*, non significat, cùm Christus venerit ad judicandum (neque enim visio humanitatis Christi Domini reddet Sanctos beatos) sed intelligitur de Deo secundùm se, ut sit sensus: *quando se nobis per visionem ostenderit.* Quod si aliquis hæc verba ad Christum in secundo adventu referat, Glossa interlinearis ait, tunc nos futuros ei similes, id est, *secundùm corpus immortales*, quia videbimus eum sicuti est: nam ex gloria animæ redundabit gloria & immortalitas in corpus. Ultimus locus qui est ex Apocalypsi, communiter explicatur de desiderio unionis ad corpus, quod habent animæ Sanctorum: illud enim non complebitur, nisi in die resurrectionis generalis, in qua totus homo beatificabitur. Porro ipsas gloriâ essentiali frui in cœlis ante illud tempus, colligitur ex eo quod ibidem dicitur: *Datæ sunt illis singulæ stolæ albæ*: nam ut explicant sancti Patres, per stolam illam intelligitur gloria & beatitudo essentialis.

Secundo objici possunt plura SS. Patrum te- 10
stimonia, in quibus apertè dicitur Sanctorum beatitudinem usque ad tempus resurrectionis esse differendam.

Verùm, vel hæc explicari possunt de adæquata beatitudine corporis & animæ; vel dici aliquos ex SS. Patribus id olim docuisse, quia tunc res erat dubia, & nondum ab Ecclesia definita: nunc vero non licere de hoc dubitare, ob definitiones Concilii Florentini, & Benedicti XII. suprà adductas.

Tertio objiciunt aliqui Decretum Joannis XXII. qui, teste Ocham in opere sex dierum, & Gersone in serm. de Paschate, dicitur definiisse contrarium.

Sed respondetur, verum quidem esse, illum fuisse valde propensum in hanc sententiam, eamque persuadere statuisse; non tamen ut Pontificem definiviſſe, sed, ut ait Benedictus XII. in sua Extravaganti, speciali Dei providentiâ raptum fuisse, antequam aliquid definiret. Nec credendum est Ochamo, quippe qui Joanni XXII. fuit infensissimus, utpote ab eo excommunicatus. A

ARTICULUS II.

Vtrum beatitudo semel adepta possit amitti?

11 FERTUR communiter error Origenis, negantis perpetuitatem beatitudinis, & ponentis perpetuam vicissitudinem fœlicitatis & miseriæ: licèt aliqui eum excusare nitantur, dicentes hunc errorem inter opera Origenis ab hæreticis fuisse insertum; sed immeritò, quia tum D. Thomas hîc art. 2. & 3. contra gent. cap. 62. tum etiam D. Augustinus lib. 21. de civit. cap. 17. & libro de hæresibus hæresi 43. & D. Hieronymus in Epistola ad Avitum, imò & sexta Synodus generalis actione 11. in Epistola Sophronii, approbatâ actione 13. hunc errorem Origeni tribuunt. B

Porro contra illum militant plura Scripturæ testimonia, quibus asseritur beatitudinem Sanctorum perpetuò duraturam, præsertim illud Matth. 25. quod adducit S. Thomas: *Ibunt hi in supplicium æternum, justi autem in vitam æternam.* Et Joan. 22. Christus dicebat Apostolis: *Gaudium vestrum nemo tollet à vobis.* Item 1. Petri 2. beatitudo vocatur hæreditas *incorruptibilis, incontaminata, & immarcessibilis.* Et cap. 5. *immarcessibilis gloriæ corona.* Denique in Fidei symbolo profitemur nos expectare vitam æternam. C

12 De fide ergo certum est, beatitudinem Sanctorum fore perpetuam & nunquam desituram. Sed dubitant ac disputant Theologi, an hoc ei conveniat ab intrinseco, & ex natura rei, vel solùm ab extrinseco, & ex gratuita voluntate Dei, eam perpetuò conservantis? Scotus enim & Durandus in 4. dist. 49. quæst. 6. docent illam solâ Dei voluntate, & non ab intrinseco esse perpetuam. Idem videtur sentire Vasquez hîc disput. 21. cap. 2. ubi ait eodem modo philosophandum esse de visione beatifica & lumine gloriæ, sicut de Angelis: unde sicut Angeli, in ejus sententia, non sunt incorruptibiles ex natura sua, sed solùm ab extrinseca Dei providentia illos conservante; ita & lumen gloriæ, ac visio beatifica. Alii dicunt beatitudinem posse dupliciter considerari, scilicet in ratione beatitudinis & boni perfecti ac plenè satiativi, & in ratione visionis & operationis: & primo modo esse ab intrinseco inamissibilem & incorruptibilem, non autem secundo modo. Ita Cutiel hîc art. 4. dubio unico. Thomistæ verò asserunt perpetuitatem ab intrinseco convenire beatitudini, tam ut est visio Dei, quàm ut est perfecta beatitudo: sic Cajetanus, Conradus, Martinez, Aluarez, Suarez, & alii. D E

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DICO igitur: Visionem beatam, tam ut beatitudo, quàm ut visio est, ab intrinseco esse incorruptibilem. Ita D. Thomas hîc attic. 4. ubi docet beatitudinem perfectam, quæ expectatur post hanc vitam, & ex ipsa communicatione beatitudinis, & ex ratione beatitudinis in speciali, quæ in clara Dei visione consistit, habere quod non possit deficere: unde in resp. ad 1. ait per hanc beatitudinem elevari hominem ad participationem æternitatis, transcendentis omnem mutationem; & 1. part. qu. 10. art. 3. inter entia naturâ suâ immutabilia & æterna ponit visionem Dei, quam dicit propterea vocari in Scriptura vitam æternam; & ar. 5. ad 1. asserit illam visionem non mensurari tempore, vel ævo, sed æternitate participatâ: idem habet in 2. dist. 2. qu. 1 art. 1. ad 4. & tertio contra gentes cap. 61.

Probatur ergo prima pars conclusionis primâ ratione D. Thomæ hîc art. 4. Beatitudo, cùm sit bonum sufficiens & perfectum, ab intrinseco & ex propria ratione habet quòd desiderium hominis quietet, & omne malum excludat: Sed neutrum præstaret, si non esset ab intrinseco inamissibilis & incorruptibilis: Ergo inamissibilitas & incorruptibilitas ab intrinseco illi convenit. Major patet, Minor quoad utramque partem suadetur. Nam unum ex præcipuis quæ optat beatus, est perpetuitas boni quod possidet; unde maximè anxiaretur, si existimaret tale bonum non fore perpetuum: Ergo si beatitudo non esset perpetua & incorruptibilis ab intrinseco, nec perfectè satiaret hominis appetitum, nec omnem miseriam & anxietatem excluderet. Unde Augustinus: *Nullo modo esse potest vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna.*

Dices, sufficere ad hoc ut beatus quietetur, & omnis anxietas ab eo tollatur, quòd Deus decreverit illi beatitudinem perpetuò conservare, & hoc illi innotescat.

Verùm hæc solutio ex non penetrata rationis efficacia procedit: unde sic eam explico, & dictam solutionem everto. De ratione formæ in qua beatitudo essentialiter consistit, est quòd vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi debentur, satiet appetitum beati, & omnem miseriam & anxietatem excludat, ut disp. 3. art. 1. fusè ostendimus: Atqui perpetuitas seu inamissibilitas beatitudinis exigitur ad tollendam anxietatem beati, & illius appetitum quietandum; Ergo illa debita est formali beatitudini, eique ab intrinseco (id est vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi debentur) & non solùm ab extrinseco, & ex gratuita Dei voluntate, debet competere.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit quod clara Dei visio, non solùm in ratione beatitudinis, sed etiam in ratione visionis Dei, est incorruptibilis ab intrinseco, secunda ratione Divi Thomæ suadetur. Visio Dei, neque ex voluntate ipsius videntis, neque ex voluntate Dei, neque ex aliquo extrinseco impediente cessare potest: Ergo ex propria ratione habet, quod sit perpetua & duret in æternum, subindeq; quod ab intrinseco sit inamissibilis & incorruptibilis. Consequentia patet à sufficienti enumeratione: nihil enim aliud assignari potest, ex quo visio Dei possit cessare. Antecedens verò probatur, quan-

tùm ad singulas partes. Et primò, quòd visio Dei ex voluntate ipsius videntis cessare nequeat, sic ostenditur. Omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, & quæritur aliud sufficientius loco ejus ; aut habet aliquod incommodum annexum, propter quòd in fastidium venit: Sed visio Dei est bonum plenè sufficiens, cùm enim conjungat animam fonti totius bonitatis, eam replet omnibus bonis, & omnia ejus desideria explet, ut disputatione tertia in digressione de visione beatifica declaravimus. Similiter etiam nullum prorsus habet incommodum annexum, ratione cujus possit causare fastidium ; imò potiùs, ut ibidem ostendimus, tam suaviter implet, tam delectabiliter satiat, utrin ejus fruitione regnet desiderium, & in satietate vigeat appetitus illius, juxta illud Gregorii in moralibus: *Cùm ad ipsum fontem vitæ devenerimus, erit nobis delectabiliter impressa sitis simul & satietas; sed longè aberit à siti necessitas, longè à satietate fastidium; quia sitientes saturabimur, & saturati sitiemus*: Ergo visio ex voluntate ipsius beati cessare nequit.

17 Deinde, quòd ex parte Dei non possit desinere, saltem de potentia ordinaria, probat Divus Thomas: quia cùm subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest à Deo justo judice provenire, nisi pro aliqua culpa: Sed nulla culpa reperiri potest in eo qui fruitur clara Dei visione; cùm ad illam ex necessitate sequatur impeccabilitas & rectitudo voluntatis, ut suprà vidimus : Ergo nec ex parte Dei provenire potest cessatio beatificæ visionis. Tandem, quod à causa extrinseca impediri nequeat, patet: quia visio, quâ homo unitur Deo, est superior actione omnis causæ creatæ; atque adeo ad illam nullum agens creatum pertingere potest.

18 Simili ratione utitur sanctus Doctor tertio contra gentes capite sexagesimo secundo, ubi sic discurrit : *Si aliquis videre desinat quod primò videbat, aut hoc erit quia deficiet ei facultas videndi; sicut cùm aliquis moritur, vel cæcatur, vel aliqualiter aliter impeditur : aut erit, quia non vult amplius videre, sicut cùm aliquis avertit visum à re quam priùs videbat: vel quia objectum subtrahitur. . . . . Substantiæ autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas videndi Deum, neque per hoc quod esse desinat, cùm sit perpetua : neque per defectum luminis quo Deum videt, cùm lumen illud incorruptibiliter recipiatur, secundùm conditionem & recipientis & dantis : neque potest ei deesse voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam fœlicitatem : sicut non potest velle non esse fœlix: neque etiam videre desinet per subtractionem objecti: quia objectum illud quod est Deus, semper eodem modo se habet, nec elongatur à nobis, nisi inquantum nos elongamur ab ipso : Impossibile igitur est, quòd visio illa Dei quæ beatos facit, unquam deficiat.*

19 Probatur secundo eadem pars ratione fundamentali: Nam ut dicit sanctus Thomas prima parte, quæstione quinquagesima, articulo quinto ad tertium, *Non dicitur aliquid incorruptibile, per hoc quòd Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem : sed per hoc quòd in seipso aliquod principium corruptionis habet*: Sed visio beatifica, quamvis à Deo destrui possit, non tamen habet in se aliquod principium corruptionis: Ergo non est, nec dici debet corruptibilis, sed incorruptibilis ab intrinseco, etiam per respectum ad Deum. Major constat, tum ex Aristotele, & Divo Thoma, & ex consensu omnium Sapientum, à quibus petendæ sunt rerum definitiones, & non pro libito confingendæ : tum inductione, nam cœli, Angeli, animæ rationales, sunt & dicuntur incorruptibilia : quia licèt per absolutam Dei potentiam, & suspensionem divini concursus conservativi, possint destrui, & desinere esse, non habent tamen in seipsis aliquod principium corruptionis, seu aliquam potentiam ad non esse, quâ exigant aliquando suspensionem concursûs, quo Deus illa conservat in esse. Item lapis dici non potest naturâ suâ mobilis sursum, etiam respectu Dei : quia licèt Deus possit movere lapidem sursum, caret tamen principio intrinseco ad locum sursum inclinante. Denique, licèt Deus corpora mixta & corruptibilia perpetuo conservare possit: quia tamen in se habent principium intrinsecum corruptionis, materiam scilicet non satiatam formâ illorum, non possunt dici incorruptibilia: Ergo ex opposito, ut aliquid sit & dicatur corruptibile, non sufficit quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed requiritur necessario quod in seipso aliquod principium corruptionis habeat. Minor autem suadetur: Nam in illa visione subjectum est incorruptibile, & lumen à nullo alio pendet nisi à solo Deo : neque visio pendet nisi ab intellectu & lumine, quæ perpetua sunt, & necessario operantur in illo statu, illisque debetur concursus divinus accommodatus : quod si loquamur de causa morali corruptionis, quæ solùm potest esse peccatum, etiam visio beatifica omnino illud excludit: Ergo nulla potest hîc cogitari causa intrinseca corruptionis.

Dices ex Curiele ubi suprà : ad hoc ut visio 20
beata possit dici ab intrinseco corruptibilis, sufficere quod in intellectu beati, lumine gloriæ illustrato, sit potentia ad non esse visionis, & quod illi nec lumen nec visio debeantur.

Sed contra : In intellectu beati, lumine gloriæ illustrato, non datur potentia naturalis, sed tantùm obedientialis ad non esse visionis : At hæc non sufficit ut visio beatifica possit dici ab intrinseco corruptibilis : alioquin Angeli, cœli, anima rationalis, & unio hypostatica, possent dici ab intrinseco corruptibilia, cùm in eis sit potentia obedientialis ad non esse, illaque per absolutam Dei potentiam possint destrui & annihilari; Ergo ut visio beatifica possit dici ab intrinseco corruptibilis, non sufficit quod in intellectu beati sit potentia ad non esse visionis. Item unio hypostatica est naturæ humanæ indebita: & tamen est ab intrinseco indissolubilis & incorruptibilis, unde mensuratur æternitate participatâ, ut communiter docent Theologi: Ergo ex eo quod lumen gloriæ & visio beatifica non sint intellectui beati connaturaliter debita, non rectè colligitur visionem beatam non esse ab intrinseco incorruptibilem, & inamissibilem.

Tertio probari potest eadem pars : Forma 21
perfectè complens & satians appetitum subjecti, est ex natura sua incorruptibilis & inamissibilis : Sed visio beatifica totaliter satiat appetitum beati : Ergo ex natura sua incorruptibilis est. Major patet in forma cœlorum, quæ dicitur ab intrinseco incorruptibilis, quia perfectè satiat appetitum materiæ, nec sinit eam appetere aliquam formam ipsi contrariam: Unde probatur Minor. Illa forma totaliter satiat appetitum subjecti, quæ facit ut subjectum non possit

sit aliquid aliud appetere sibi oppositum: Sed visio beata hoc præstat, facit enim ut proprium subjectum appetere nequeat cessationem visionis, vel errorem circa Deum (quæ duo opponuntur visioni) quatenus facit ut non possit in aliquo ex illis apprehendere rationem boni: Ergo totaliter satiat appetitum beati.

21 Confirmatur: Ideo humanitas, terminata per subsistentiam Verbi Divini, non expetit propriam, quia per divinam illius appetitus perfectè satiatur; quocirca compositum, ex illa & Verbi subsistentia resultans, incorruptibile est: Ergo si visio beatifica satiet intellectûs appetitum, quo propendet in verum, non relinquet potentiam proximam ad formam oppositam; & consequenter compositum resultans ex visione & intellectu, incorruptibile erit.

22 Confirmatur ampliùs: Forma quæ caret contrario, ab intrinseco incorruptibilis est: Sed visio beatifica caret contrario; error enim, qui solus videtur illi opponi, ei propriè non contrariatur; quia nec sunt ejusdem ordinis, nec possunt mutuò se expellere; illa quippe visio sic perficit subjectum, ut reddat illud omnino incapax erroris: Ergo idem quod priùs.

§. II.

Solvuntur objectiones.

23 OBjicies primò contra primam partem conclusionis. Ad rationem beatitudinis non est necessarium ponere illam incorruptibilem ex natura sua, sed sufficit quod ex Dei dono & conservatione non corrumpatur: Ergo omnino voluntariè ponitur incorruptibilis ex propria ratione. Consequentia est bona, Antecedens probatur: quia ut beatus sit perfectè fœlix, & non sit anxius de suo statu, sufficit quòd Deus statuerit conservare beatitudinem ejus, & hoc sit illi notũ.

24 Huic objectioni solutio patet ex dictis in probatione primæ partis conclusionis, negandum scilicet esse Antecedens: nam cùm de essentia beatitudinis sit, quòd vel ratione sui, vel ratione eorum quæ illi debentur, satiet omnem appetitum beati, & omnem miseriam & anxietatem ab eo excludat, non esset vera beatitudo, si ex se & ab intrinseco nõ haberet securum reddere beatum de perpetuitate sui statûs: hoc autem præstare non potest, nisi ab intrinseco sit inamissibilis & incorruptibilis: adeoq; non sufficit extrinsecum Dei decretum, quo statuit perpetuò conservare Sanctorum beatitudinem; sed insuper requiritur quòd ipsa beatitudo ratione sui, vel ratione alicujus proprietatis & perfectionis sibi debitæ, exigat perpetuò durare & conservari à Deo.

25 Objicies secundò: Beatitudo habet potentiam intrinsecam ut à Deo destruatur: Ergo est corruptibilis ab intrinseco, saltem per respectum ad Deum. Consequentia patet ex suprà dictis, Antecedens probatur. Visio beata est destructilis à Deo suspendente concursum. At non est destructilis per solam denominationem extrinsecam à potentia Dei: Ergo est destructilis per potentiam sibi intrinsecam. Probatur Minor. Si solùm esset destructilis per denominationem extrinsecam à potentia Dei, hæc casualis esset vera, ideo est destructilis, quia Deus potest eam destruere: At rursus hæc est vera: Deus potest illam destruere, quia destructilis est: Ergo de primo ad ultimum, ideò posset Deus destruere visionem, quia posset: quod est circulus vitiosus, quem D. Thomas 1. p. quæst. 25. art. 2. vitare contendit in objecto omnipotentiæ Dei.

Respondeo, distinguendo Antecedens: Beatitudo habet potentiam intrinsecam ut destruatur à Deo, physicam, nego Antecedens: Logicam & obedientialem, consistentem in non repugnantia ut destruatur à Deo, operante supra leges cõmunes, & contra peculiarem ipsius beatitudinis inclinationem, concedo Antecedens, & nego Consequẽtiam: quia ut aliquid dicatur ab intrinseco corruptibile, per respectum ad Deum, non sufficit non repugnantia, seu potentia logica & obedientialis ut ab illo destruatur, ut suprà ostensum est; sed exigitur potentia physica inclinata secundariò ad non esse: ideo enim homo, v. g. dicitur corruptibilis ab intrinseco, quia materia ex qua componitur, appetit alias formas, incompatibiles cum anima rationali, & ex consequenti appetit expulsionem animę, & non esse hominis.

Objicies tertiò contra secundam partem conclusionis: Forma recepta in subjecto non connaturali, sed extraneo, recipitur in eo amissibiliter & corruptibiliter; ut patet in calore, qui in subjecto proprio & connaturali, scilicet igne, est inamissibiliter, sed in aqua est amissibiliter, eò quòd aqua sit subjectum extraneum: At visio beatifica est in homine, & in Angelo, ut in subjecto extraneo, non verò connaturali; cùm lumen gloriæ, à quo dependet, nulli intellectui creato vel creabili connaturale sit: Ergo visio beatifica est amissibiliter & corruptibiliter in intellectu humano & angelico.

Confirmatur: Gratia sanctificans est qualitas corruptibilis, ut experientiâ constat, nam quotidie corrumpitur per peccatum: Ergo multò magis lumen gloriæ, & visio beata. Patet Consequentia: tum quia gratia sanctificans est nobilior forma in ordine supernaturali: tum etiam quia comparatur ad lumen gloriæ, ut essentia ad proprietatem; non potest autem proprietas esse incorruptibilior, quàm natura à qua dimanat.

Ad objectionem respondeo, Majorem esse veram, quando forma ex se non habet quòd sit incorruptibilis, sed ex conditione subjecti; tunc enim si recipitur in subjecto extraneo, est in eo corruptibiliter & amissibiliter; secùs verò, quando ex se & ex natura sua incorruptibilis est, & perfectè participata à subjecto extraneo; tunc enim non solùm non participat corruptibilitatem subjecti, sed insuper illud trahit & elevat ad suam incorruptibilitatem. Patet hoc in subsistentia divina, quæ quia ex se est incorruptibilis & æterna, etiam communicata subjecto extraneo, scilicet humanitati, incorruptibilis & perpetua manet, & trahit illam ad suam perpetuitatem; unde Christus naturam semel assumptam nunquam dimisit, etiam dissolutâ unione illius naturæ per mortem. Cæterùm visio beata ex se & ex natura sua incorruptibilis est: tum quia est participatio visionis Dei, & mensuratur æternitate illius: tum etiam, quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & divina essentia, in ratione speciei unita, ex propria natura sunt incorruptibilia: & sic visio quamvis recepta in subjecto extraneo (intellectu scilicet humano vel angelico) non propterea participat corruptibilitatem seu mutabilitatem illius, sed potiùs illud trahit & elevat ad esse omnino immutabile: adeoque licèt anima vel intel-

tellectus secundùm se mensurentur ævô, ut tamen subjiciuntur lumini gloriæ, & visioni beatæ, æternitate participatâ mensurantur, & omnino invariabiliter se habent. Dixi autem, quando forma ex se incorruptibilis est, & perfectè participata à subjecto: quia si participatur imperfectè (ut gratia & charitas viæ, ratione cognitionis obscuræ fidei per quam regulantur] etiamsi ex natura sua sit incorruptibilis, nihilominus potest de facto corrumpi ex defectu subjecti; quia tùc non trahit subjectum ad suam perfectionem sed, potiùs trahitur ab illo ad suam imperfectionem.

Ex quo patet responsio ad confirmationem: licèt enim gratia sanctificans de se postulet perpetuitatem, & illam secum afferat, si sit in statu perfecto & connaturali, uti est in patria, ubi clarâ Dei cognitione regulatur: in via tamen potest aliqua ratione corrumpi seu amitti, quia est in statu imperfecto & veluti præternaturali, utpote regulata per fidem & cognitionem obscuram: adhuc tamen in illo non est physicè corruptibilis intrinsecè, quia non habet aliquod physicum principium corruptionis, sed tantùm morale, quod est peccatum.

Ex his solutum manet præcipuum Curielis fundamentum, quod potest sic breviter proponi. Principium proximum visionis beatificę non petit ab intrinseco perpetuò conservari: Ergo illa non est ab intrinseco incorruptibilis & inamissibilis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Principium proximum visionis beatæ est intellectus, ut illustratus lumine gloriæ: At huic conjuncto non debetur perpetua conservatio ratione subjecti, cùm lumen gloriæ sit illi indebitum, nec ratione luminis, quia cùm accidentis esse sit inesse subjecto, ex parte subjecti dijudicandum ac metiendum est an accidenti debita vel indebita sit conservatio, sicut ex parte subjecti judicamus ac metimur an accidens naturale sit vel supernaturale: Ergo principium proximum visionis beatificæ non petit ab intrinseco perpetuò conservari.

Huic, inquam, argumento patet solutio ex iam dictis, negandum scilicet esse Antecedens. Et ad hujus probationem, neganda est Minor, pro secunda parte, quam non convincit probatio facta: nam licèt verum sit, accidens quod subordinatur subjecto, debere mensurari quoad debitam conservationis, penes subjecti exigentiam; non tamen est verum, quando accidens sibi subordinat subjectum, illudque trahit ad propriam immutabilitatem: hoc autem est discrimen inter gratiam viæ, & lumen beatificum, quòd gratia viæ libero hominis arbitrio quoad sui conservationem subjicitur, ita ut illam pro arbitrii libertate possit abjicere: lumen autem beatificum nõ subjicitur intellectui creato, sed illum sibi subjicit ac subordinat, & ad ordinem immutabilem elevat, ut antea exposuimus: ideoque an sit debitum perpetuò conservari, non ex subjecti exigentia, sed ex propria hujus luminis glorioſi natura dijudicandum & metiendum est. Unde est disparitas quantùm ad hoc inter supernaturalitatem accidentis, & debitum conservationis illius in subjecto: cùm enim supernaturalitas sumatur ex excessu & elevatione formæ supra naturam & exigentiam subjecti in quo recipitur, ex parte subjecti metimur an accidens naturale vel supernaturale sit: è contra verò cùm debitum conservationis reguletur penes immutabilitatem formæ conservandæ; non penes exigentiam subjecti, sed penes propriam naturam ipsius formæ metiendum est; præsertim quando talis forma est in suo statu perfecto & connaturali, ut contingit in proposito.

33 Objicies ultimò: Visio communicata Paulo in raptu fuit ejusdem speciei cum visione Beatorum: At illa non petebat ab intrinseco perpetuò conservari: Ergo nec visio Beatorum id exposcit. Major videtur certa, Minor verò probatur primò. Actio non potest excedere durationem principii à quo essentialiter pendet: At principium, scilicet lumen communicatum Paulo, non petebat ab intrinseco perpetuò conservari, cùm fuerit facilè transiens, & datum per modum luminis prophetici, & coruscationis transeuntis, ut docet S. Thomas 2, 2, q. 175, art. 3. ad 2. Ergo nec ejus visio. Secundò eadem Minor suadetur: quia aliàs non solùm fuisset miraculosum, quod Paulus manens viator viderit divinam essentiam, sed etiam quod illius visio ad breve tempus duraverit: At hoc videtur multiplicare miracula absque necessitate: Ergo visio communicata Paulo in raptu, non petebat ab intrinseco perpetuò conservari.

34 Huic argumento respondent aliqui, negando Majorem: existimant enim visionem communicatam Paulo in raptu, & visionem patriæ quam Beati eliciunt, esse diversæ speciei, quia prima ex natura sua fuit transiens, & non processit à lumine gloriæ, sed à solo auxilio; altera verò est permanens, & à lumine gloriæ procedens. Sententia tamen quæ docet utramq; visionem esse ejusdé speciei, solùmque differre accidentaliter & ex parte subjecti, verior & probabilior est: tum quia utraq; respicit idem objectum formale, nimirum essentiam divinam clarè cognitam: tum etiam quia qualitates facilè mobiles, & difficilè mobiles ex parte subjecti, non differunt specie & essentialiter, juxta D. Thomam infrà qu. 49. art. 2. ad 3.

35 Meliùs ergo respondetur, concessa Majori, negando Minorem: visio enim Pauli ex se & ex natura sua erat perpetua, & exigebat ab intrinseco perpetuò conservari; sed ex dispensatione Dei & per miraculum non duravit de facto: sicut Cœlum, vel Angelus, quæ ab intrinseco incorruptibilia sunt, & exigunt perpetuò conservari, de potentia absoluta possunt desinere esse. Ad primam probationem, nego etiam Minorem: nam licèt tale lumen habuerit modum dispositionis transeuntis, fuit tamen habitus quoad substantiam: unde quando D. Thomas loco citato illud comparat lumini prophetico, comparatio tenet solùm quantùm ad modum essendi utriusque, non vero quantùm ad substantiam seu rationem specificam. Ad secundam probationem, concessâ Majori, nego pariter Minorem: nam vel illa duo miracula sunt inter se subordinata, & unum inclusum in alio, aut secutum ex illo; quia scilicet eo ipso quod viatori communicatur clara Dei visio, non nisi ad tempus debet communicari, præterquam Christo, qui fuit viator & comprehensor: vel si sunt duo miracula non subordinata, multiplicantur cum urgenti necessitate, ortâ ex natura visionis, ut satis ostendi.

* * *

TRACTATUS SECUNDUS.

DE ACTIBVS HVMANIS.

EXPEDITO tractatu de beatitudine, incipit D. Thomas agere de actib⁹ humanis; quippe qui sunt potissima media, quibus hæc beatitudo acquiritur, & ut ait D. Bernardus ad cleric. cap. 15. *semina æternitatis*: sicut enim arbor & fructus virtualiter continentur in semine, ita & vita æterna in bonis operibus: unde Apostolus 2. ad Corinth. 9: *Qui parcè seminat, parcè & metet, & qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus & metet.* Sed quia prima & generalis conditio actuum humanorum est, ut à voluntate procedant, unde voluntarii nominantur; ideò priusquam de ipsis actibus humanis in particulari, eorumque principiis S. Doctor disserat, agit quæst. 6. de voluntario, & involuntario. Sit ergo

DISPVTATIO I.

De voluntario & involuntario.

Ad quæstionem 6. D. Thomæ.

CUM eadem sit contrariorum doctrina, in hac disputatione primò agemus de voluntario, secundò de involuntario, tertiò de mixto ex utroque.

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex sit voluntarium: & an non solùm in hominibus, sed etiam in brutis reperiatur?

1 DICO primò: Voluntarium est id quod procedit à principio intrinseco, cum cognitione finis. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hic art. 1. post Aristotelem, Gregorium Nissenum, & Damascenum, quos S. Doctor ibidem refert.

Explicatur hæc definitio: Voluntarium dicitur actio *procedens a principio intrinseco*, ut distinguatur à motu violento, qui est à principio extrinseco, ut dicitur 2. physic. Additur *cum cognitione finis*, ut distinguatur à motu naturali, cum quo convenit in prioribus particulis, quæ proinde habent locum generis: nutritio enim plantarum, motus gravium & levium in proprium centrum, & similes motus, verè procedunt à principio intrinseco, nempe ab anima vegetativa, & à gravitate vel levitate, sed non cum cognitione, & ideò non sunt voluntarii, sicut nec illi actus intellectûs, qui tic præcedunt volitionem, ut ab illa non imperentur, quia non supponunt cognitionem ut sui causam, sed potius sunt A ipsa cognitio: unde Verbi generatio in Divinis, scientia simplicis intelligentiæ, & alia attributa, vel actus qui voluntatem præcedunt, & ab ea non imperantur, non possunt dici voluntarii, nisi impropriè & concomitanter. Ex quo intelliges, rationem voluntarii solùm propriè convenire actibus voluntariis elicitis, vel imperatis, saltem loquendo de voluntario perfecto; imperfectum enim, ut infra dicemus, in actibus appetitus sensitivi reperitur.

Confirmatur: Cùm voluntarium opponatur involuntario, definitio voluntarii debet excludere omnes causas & conditiones concurrentes ad voluntarium; sed ad involuntarium duæ præ- B cipuè causæ seu conditiones concurrunt, scilicet violentia & ignorantia: Ergo definitio voluntarii debet ambas excludere: constat autem ex dictis, quòd esse ab intrinseco excludit violentiam hæc enim infertur à principio extrinseco, cùm sit contra inclinationem subjecti: esse autem cum cognitione finis, excludit ignorantiam, ut patet: Ergo hæc definitio voluntarii legitima est.

Advertendum tamen cum Curiele hic art. 3. dubio unico, quòd cùm D. Thomas dicit voluntarium esse id quod est à principio intrinseco 3 C cum cognitione finis, nomine finis non solùm intelligit veram causam finalem, sed etiam terminum vel objectum actûs voluntatis, quando ille non habet finem cujus gratiâ hat, ut contingit in amore essentiali quô Deus se diligit, & in amore notionali quô producitur Spiritus sanctus, vel etiam in actu delectationis & quietis de fine jam adepto, qui *fruitio* appellatur; ille enim, in mea sententia, non est propriè propter finem, nec finis effectus. De quo suprà tractatu præcedenti disp. 1. art. 2. §. 2.

Dico secundo: Voluntarium esse duplex, u- 4 D num perfectum, & aliud imperfectum: primumque reperiri in sola natura intellectuali; secundum verò non solùm in hominibus, sed etiam in brutis locum habere. Ita D. Thomas hic art. 2. ubi sic discurrit: *Ad rationem voluntarii requiritur, quòd principium actûs sit intrà cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet, & imperfecta: perfecta quidem finis cognitio est, quando non solùm apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, & proportio ejus quod ordinatur ad finem* E *ipsum, & talis cognitio finis competit soli rationali naturæ: imperfecta autem cognitio finis est, qua in sola finis apprehensione consistit, sine hoc quòd cognoscatur ratio finis, & proportio actûs ad finem; & talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum & æstimativam naturalem. Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, proprie scilicet apprehensio fine aliquis potest deliberare de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem, non deliberat sed subitò movetur in ipsum. Unde soli naturæ rationali competit voluntarium secundùm rationem perfectam; sed secundum*

ratio-

rationem imperfectam competit etiam brutis. Quibus verbis S. Doctor utramque partem noſtræ concluſionis & docuit & probavit: unde ulteriori probatione non indiget.

1 Sed quæres, utrum voluntarium univocè vel ſolùm analogicè dicatur de homine & de bruto? Reſpondeo univocè de utroque prædicari. Ratio eſt, quia bruta conveniunt univocè & genericè nobiſcum in gradu & ratione cognoſcitivi: Ergo etiam in ratione appetitivi, ſeu voluntarii. Conſequentia patet: quia appetitus ſequitur cognitionem, & juxta modum cognitionis eſt modus voluntarii & appetitivi, ut ex D. Thoma jam vidimus: Ergo ubi ratio cognoſcitivi eſt univoca, etiam ratio voluntarii ſeu appetitivi univoca erit. Antecedens verò probatur: Bruta & homo continentur ſub eodem genere & gradu B animalis: Ergo & ſub eodem gradu cognoſcitivo. Conſequentia patet: nam animal, quod univocè ſe habet ad utrumque, eſt vivens ſenſibile: Ergo & vivens cognoſcens; ſentire enim cognoſcere eſt: Ergo quæ conveniunt univocè in ratione generica animalis, conveniunt univocè in ratione cognoſcitivi.

Dices: Voluntarium dicitur à voluntate: Sed 2 voluntas non reperitur in brutis, niſi metaphoricè, ſicut riſus in prato: Ergo nec ratio voluntarii.

Reſpondeo, voluntarium dici quidem à voluntate, ut ab eo à quo nomen imponitur, tanquam à principaliori in genere appetitûs; non tamen ſignificare ſolùm actum ab illa elicitum, C ſed etiam actum elicitum ab appetitu ſenſitivo brutorum: quia aliud eſt id à quo nomen imponitur, & aliud id, ad quod ſignificandum imponitur: lapis enim, v. g. dicitur à lædendo pedem, omne tamen quod lædit pedem non eſt lapis. Vel etiam dici poteſt, quod voluntarium dicitur à voluntate, non ſpecificè ſumptâ, pro voluntate rationali, ſed à voluntate genericè ſumptâ, prout abſtrahit à rationali & irrationali, & ſolùm ſignificat appetitum elicitum, ut regulatum cognitione; & ſic ſumptum voluntarium dividitur in duas ſpecies, ſcilicet in voluntarium perfectum, quod in ſolo homine reperitur, & in vo- D luntarium imperfectum, quod convenit etiam brutis, ſicut etiam animal, ſeu vivens ſenſibile, in perfectum & imperfectum dividitur.

3 Ex dictis colliges, hanc definitionem voluntarii ab Almaino traditam: *Voluntarium eſt actio vel omiſſio, quæ ita eſt in poteſtate agentis, ut poſitis omnibus requiſitis, poſſit eam ponere vel non ponere,* non eſſe legitimam: illa enim ſolùm convenit actibus liberis: voluntarium autem latiùs & univerſaliùs ſe habet quàm liberum; nam convenit pueris, amentibus, & brutis, quibus tamen non convenit libertas, ut ex Ariſtotele docet Divus Thomas hic articulo ſecundo in argumento, *ſed contra.* Item in beatis amor beatificus, & fruitio ultimi finis, ſunt actus omnino neceſſarii, & tamen ſunt perfectè voluntarii, ut patebit ex dicendis articulo ſequenti.

* * *

ARTICULUS II.

An ratio voluntarii perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quàm in neceſſariis?

AFFIRMANT Vaſquez hic diſputatione 23, capite 4. Salas, & Lorca, citantes Almainum, Conradum, & alios. Negant verò Cajetanus, Medina, & alii Diſcipuli D. Thomæ. Pro reſolutione,

Notandum eſt, ex duplici capite poſſe contingere quòd aliquis actus ſit neceſſarius: primò 8 ex imperfectione cognitionis; quo pacto motus primò primi & indeliberati in homine ſunt neceſſarii: ſecundò ex ſumma perfectione cognitionis, quæ repræſentat objectum ut in ſe eſt, & ſic amor beatificus eſt neceſſarius, quia regulatur per viſionem beatam, quæ tollit indifferentiam objectivam judicii, & Deum ut in ſe eſt clarè voluntati repræſentat. Hoc præmiſſo, ſit

§. I.

Vera ſententia ſtatuitur.

DICO igitur: Actus neceſſarios ex perfectione cognitionis, eſſe magis voluntarios, quàm actus liberos.

Probatur primò concluſio: Deus neceſſariò 9 ſeipſum amat, & liberè diligit creaturas: Sed amor quo ſeipſum diligit, eſt magis voluntarius, quàm amor quo diligit creaturas: Ergo actus neceſſarius in Deo eſt magis voluntarius quàm actus liber. Major patet, Minor probatur. Amor quo Deus ſeipſum diligit, eſt major in ratione amoris, quàm amor quo liberè diligit creaturas: Ergo etiam eſt major in ratione voluntarii. Antecedens eſt certum: quia Deus magis amat ſeipſum, quàm creaturas; amat enim ſeipſum, ut ſummum & infinitum bonum, creaturas verò, ut bonum aliquod limitatum & finitum. Conſequentia verò probatur. Amor in ratione amoris eſt eſſentialiter voluntarius; cùm amor nihil aliud ſit quàm quoddam pondus & inclinatio voluntatis, juxta illud Auguſtini in confeſſionibus: *Amor meus pondus meum, amore feror quocumque feror*: Ergo ſi amor quo Deus ſeipſum diligit, ſit major in ratione amoris, amore quo diligit creaturas, erit etiam major ſeu perfectior in ratione voluntarii. Simile argumentum fieri poteſt de amore notionali, quo Spiritus ſanctus producitur: abſurdum enim videtur dicere, quòd productio creaturarum ſit magis voluntaria in Deo quàm hujus divini amoris ſpiratio.

Reſpondet Vaſquez, amorem quo Deus ſei- 10 E ipſum diligit, & quo Spiritus ſanctus producitur, excedere amorem quo diligit creaturas, non in ratione voluntarii, ſed ex parte objecti; quia ſcilicet Deus amat ſeipſum ut habet omnimodam rationem boni, creaturas verò ut bonum aliquod finitum, particulare, & indifferens.

Sed hæc reſponſio magis confirmat, quàm infirmet rationem adductam: quia perfectio amoris ſumitur ex ordine & intrinſeca habitudine ad objectum: Ergo quò perfectiùs erit tale objectum, eò perfectior erit amor in ratione amoris ſub-

subindeque in ratione voluntarii, quam essentialiter amor includit.

11 Probatur secundò conclusio ratione fundamentali, ex propria ratione voluntarii desumpta. Cùm voluntarium sit id quod procedit à principio intrinseco cum cognitione finis, impossibile est voluntarium liberum in Deo excedere necessarium in ratione voluntarii, nisi excedat illud in hoc quod est esse ab intrinseco cum cognitione: Sed omnino absurdum est dicere productionem creaturarum in Deo esse magis ab intrinseco, aut ex perfectiori cognitione, quàm Spiritus sancti processionem, quæ est omnino necessaria: Ergo absurdum est dicere in Deo voluntarium liberum excedere necessarium in ratione voluntarii.

12 Hæ rationes probant, non solùm in Deo, sed etiam in natura rationali creata, actus necessarios ex perfectione cognitionis, esse magis voluntarios, quàm actus liberos: Tum quia in creatura rationali libertas & necessitas sunt originatæ & exemplatæ à libertate & necessitate divina; unde loquendum est de voluntario libero & necessario creaturæ rationalis, sicut de actibus liberis & necessariis voluntatis divinæ, servatâ tamen proportione: Tum etiam quia dilectio patriæ est major in ratione amoris, quam amor viæ; adeoque in ratione voluntarii, quæ in amore essentialiter includitur: Tum denique quia amor patriæ est magis ab intrinseco, quam amor viæ; cùm charitas patriæ toto conatu feratur in Deum; & ex perfectiori etiam cognitione procedit, cùm dimanet à visione beatifica, quæ est perfectissima cognitio ultimi finis.

13 Respondet Valquez ubi supra, perfectionem voluntarii non peti ex perfectione cujuscumq; cognitionis, sed solùm ex perfectione illius cognitionis quæ est radix voluntarii: hæc autem (inquit) est cognitio indifferens, seu apprehendens objectum sub indifferentia boni & mali.

14 Sed contra: D. Thomas hic art. 2. loquens de cognitione quæ est radix perfecti voluntarii, quam *cognitionem perfectam vocat*, ait illam esse, *quâ non solùm apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio & proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum*: Sed hæc cognitio abstrahit ab indifferentia, ut patet; quia tam bene cognitio necessaria attingit proportionem finis ad media, & mediorum ad finem, quam cognitio indifferens: Ergo falsum est quòd cognitio, quæ est radix perfecti voluntarii, sit solùm illa quæ apprehendit objectum sub indifferentia boni & mali.

15 Confirmatur: Intantum requiritur cognitio ad voluntarium, inquantum tollit ignorantiam quæ causat involuntarium: Atqui ignorantia non causatur per defectum indifferentiæ, sed per defectum cognitionis: Ergo ad rationem perfectionis vel imperfectionis voluntarii, non est attendenda ullo modo ratio indifferentiæ, vel determinationis ex parte intellectûs, sed ratio cognitionis vel ignorantiæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

16 OBICIES primò contra istam conclusionem, D. Thomas hic art. 2. in corp. sic ait: *Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquo potest, deliberans de fine & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri*: Sed quod fit cum deliberatione, est liberum: Ergo voluntarium perfectum, in sententia D. Thomæ, est idem quòd liberum: Ergo non reperitur in actibus necessariis.

17 Confirmatur primò. S. Doctor in eodem articulo in resp. ad 3. docet quòd *laus & vituperium consequuntur actum voluntarium, secundùm perfectam rationem voluntarij*: Sed laus & vituperium non sequuntur nisi ad actus liberos, qui enim necessariò agit, vel agitur, nullam meretur laudem aut vituperium: Ergo idem quod priùs.

18 Confirmatur amplius: Idem sanctus Doctor interdum asserit actus notionales in Deo non esse voluntarios, quia necessarij sunt: Ergo ratio voluntarii non reperitur in actibus necessarijs.

Respondeo primum locum Divi Thomæ, 18 quem Valquez & Lorca tanquam expressum in sui favorem magnificant, varias habere explicationes, quas refert Ildephonsus hîc disputat. 78. fragm. 3. Verior & conformior textui est illa, quæ asserit S. Doctorem per hæc verba: *Perfectam cognitionem finis sequitur voluntarium secundùm rationem perfectam*, essentialem voluntarii perfectionem voluisse exponere; hæc enim ad perfectam cognitionem consequitur, & per illam differt à voluntario imperfecto, quod in pueris, amentibus, & beatis reperitur: in reliquis autem verbis, quando subdit: *Prout scilicet apprehenso fine potest quis deliberans de fine, &c.* solùm ponit exemplum quoddam voluntarii perfecti, in eo quod nobis notius est, scilicet in actu libero; ex quo non licet inferre non dari voluntarium perfectum sine libertate: sicut si quis dicat, animal distinguitur à planta in eo quòd sentit, quemadmodum videmus homines sentire; inde non licet colligere, quòd solùm homines sentiant, non verò bruta.

Ad primam confirmationem dicendum est, 19 quòd laus & vituperium sequuntur voluntarium perfectum, sed non omne: est enim hæc proprietas sicut proprium secundo modo, quod convenit soli, sed non omni.

Addo, quod licèt in amore beatifico, & aliis 20 actibus ex perfectione cognitionis necessarijs, non inveniatur laus formaliter, benè tamen eminenter, quia invenitur aliquid altius laude, scilicet gloria, quæ est laus in præmio, & consummatio omnis laudis: sicut etiam Deus est dignus omni laude propter gloriam suam, quam tamen habet necessariò, & propter amorem quô se amat, & quô Spiritus sanctus procedit.

Ad secundam confirmationem respondeo, 21 quòd quando D. Thomas ait actus notionales in Deo non esse perfectè voluntarios, vel loquitur de generatione Filii, quæ non est voluntaria formaliter (cùm Filius non procedat à voluntate, sed ab intellectu) sed tantùm concomitanter, quia Pater vult se generare, & in tali generatione sibi complacet, ut ipsemet sanctus Doctor explicat 1. parte quæst. 41. art. 2. Vel sumit voluntarium pro libero. In hoc enim distinguitur generatio adoptiva à naturali, quòd prima fit voluntariè seu liberè, fit enim per liberam & gratuitam gratiæ largitionem, juxta illud Jacobi primo. *Voluntariè genuit nos verbo veritatis*: secunda verò est naturalis & necessaria, quia fit per naturalem & necessariam divinæ substantiæ communicationem: propter quod Hilarius & alii SS. Patres dicunt Filium non voluntate, sed naturâ procedere.

Obji-

Objicies secundò: Modus operandi liberè est perfectior modò operandi necessariò. Ergo in modo operandi liberè, perfectior ratio voluntatis reperiri debet. Consequentia videtur bona, Antecedens probatur: quia modus operandi liberè convenit naturæ rationali, secundùm gradum perfectionis, quem habet super irrationalem; modus verò operandi necessariò, est communis ipsi naturæ rationali cum inferioribus naturis.

Respondeo distinguendo Antecedens: Est perfectior modò operandi necessariò, qui sequitur cognitionem imperfectam, concedo Antecedens: modò operandi necessariò ex perfecta cognitione, nego Antecedens. Ad Probationem dico, quòd sicut modus operandi libere est proprius naturæ rationalis, quatenus excedit omnes alias naturas inferiores; ita & modus operandi necessariò sequens perfectam cognitionem, ut patet in amore beatifico: ille enim convenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit.

Objicies tertiò: Voluntarium liberum est magis ab intrinseco & ex perfectiori cognitione finis, quàm voluntarium necessarium: Ergo voluntarium liberum excedit necessarium in ratione voluntarii. Consequentia patet ex suprà dictis, Antecedens probatur primò quoad primam partem: quia voluntas liberè agens magis movet seipsam, quàm cùm necessariò agit; nam inclinatio naturalis est ab Authore naturæ impressa; libera autem à voluntate in seipsa omnino producitur: Ergo voluntarium liberum est magis ab intrinseco, quàm voluntarium necessarium. Probatur etiam idem Antecedens quoad secundam partem: Quia cognitio concurrens ad actum liberum, non solùm proponit objectum, sed etiam influit in operationem ipsam; cùm enim sit deliberatio rationis, deliberat de ipsa operatione, ac proinde influit in illam; quod non facit cognitio requisita ad actum necessarium: Ergo voluntarium liberum est magis ex cognitione finis, quàm necessarium.

Respondeo negando Antecedens. Ad probationem primæ partis dico, voluntatem non magis movere seipsam ad actum liberum, quàm ad per se necessarium; imo magis se movet ad per se necessarium, ut patet in amore Dei in patria, ad quem voluntas se movet totis suis viribus; quod non ita præstat in amore libero, quem elicit in via. Nec obstat quod inclinatio naturalis sit ab Authore naturæ impressa: nam ut ait D. Thomas hîc art. 1. ad 1. *Licet de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intra: non tamen est contra rationem voluntarii, quod causetur vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii, quòd principium intrinsecum sit principium primum.*

Ad probationem secundæ partis, nego quod in actu necessario sit judicium solùm de bonitate objecti, non verò de ipsa operatione voluntatis: nam per visionem beatificam v.g. non solùm manifestatur summa bonitas ex parte objecti ut amabilis, sed etiam ipsum exercitium actûs amandi ita repræsentatur bonum & conveniens, quod cessatio ab illo non potest apprehendi ut appetibilis: Ergo judicium practicum quod formatur ex visione beatifica, non solùm judicat de bonitate objecti, sed etiam de convenientia actûs; non minùs quam judicium practicum quod regulat actus liberos.

ARTICULUS III.

Vtrum ut omissio, & effectus ex illa secutus, sint voluntaria, requiratur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur?

COMMUNITER dici solet ad omissionem voluntariam requiri hæc tria, posse, teneri, & non facere. Et quamvis de primo & tertio nulla sit controversia, de secundo tamen non est ita certum & exploratum: aliqui enim existimant tam omissionem, quàm effectum ex illa sequutum, esse voluntaria, licèt nullum sit præceptum, vel obligatio ponendi actum omissum. Ita Salas hîc disp. 1. sect. 4. nu. 46. Alii, ut Martinez, Alvarez, & Joannes à S. Thoma, distinguunt inter omissionem & effectum, & hunc fatentur non esse voluntarium indirecte, quando non est obligatio ponendi actum omissum; de ipsa verò omissione id negant. Alii cum Cajetano & Conrado contendunt præceptum seu obligationem ad utrumque requiri, id est, ut tam omissio, quàm effectus ex illa sequutus censeantur voluntaria. Aliqui tandem, volentes ad concordiam prædictas sententias reducere, dicunt debitum, seu obligationem ponendi actum, requiri ut omissio & actus ex illa sequutus sint voluntaria moraliter seu culpabiliter (quia non est culpa nisi sit transgressio præcepti seu legis; *ubi autem non est lex, nec prævaricatio*, ut dicitur ad Romanos 4.) non verò ut sint voluntaria physicè & inculpabiliter: ad hoc enim lex aut præceptum indifferenter se habent.

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

SUPPONO primo: Aliquid posse dici voluntarium dupliciter, scilicet in potentia, & in actu: ut dicatur voluntarium in potentia, sufficit ipsum esse in potestate voluntatis, tanquam in causa quæ habeat facultatem ad ipsum; quo pacto ambulatio homini sedenti dici potest voluntaria, quia in potestate ipsius voluntatis continetur: ut verò aliquid sit voluntarium in actu, requiritur insuper quod illa facultas voluntatis sit aliquo modo redacta in actum, seu habeat aliquam causalitatem respectu ipsius. Ratio utriusque est, quia voluntarium importat habitudinem ad voluntatem ut ad causam; Ergo ut sit voluntarium in potentia, sufficit quod voluntas habeat potestatem in ipsum; ut autem sit voluntarium in actu, necessaria est aliqua causalitas voluntatis respectu illius.

Suppono secundò, voluntarium in actu adhuc esse duplex, unum directum, & aliud indirectum. Directum est illud quod procedit à voluntate per verum & positivum influxum, sive immediatè, sive mediatè; unde est aliquis actus à voluntate elicitus, vel ab ea imperatus. Indirectum est illud quod non procedit quidem à voluntate, sed tamen ei imputatur, quia connexionem habet cum aliquo ab ipsa directè volito; & hoc vocatur etiam *voluntarium interpretativum*.

Suppono tertiò, requiri necessariò ad quodcumque voluntarium, quòd objectum sit cogni-

tum, saltem in communi & confusè : quia ut communiter dicitur, *nihil volitum quin præcognitum*. unde ut omissio & effectus illam consequens, sint voluntaria, debet omittens advertere, adeòque si quis absque ulla cognitione seu prævisione missæ, audiendæ somno se dederit, ratione cujus missam non audiat, non censebitur illa omissio voluntaria, sed ex mera oblivione processisse dicetur. Hæc sunt certa & indubitata apud Theologos. Sed difficultas & controversia est, an præter advertentiam requiratur insuper debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur, ad hoc ut ipsa omissio & effectus ex illa sequens, sint voluntaria in actu: nam utrumque esse voluntarium in potentia, ante omne præceptum, extra dubium & controversiam est. A B

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco igitur: Ut omissio, & effectus ex illa sequens, sint voluntaria, requiritur debitum, seu obligatio ponendi actum qui omittitur.

31 Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 3. ubi utramque partem nostræ conclusionis satis apertè docet. Nam primò loquens de effectu ex omissione sequuto: sic ait: *Sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum actionis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quòd non agit, sed solùm tunc cùm potest & tenetur agere*. Et affert exemplum illius cui non esset commissa navis gubernatio: licèt enim ille prospiciat, quòd si non gubernet navim, submergetur; illi tamen non imputatur navis submersio, quia non tenetur eam gubernare. Postea verò loquens de ipsa omissione subdit; *Quia igitur voluntas volendo & agendo potest impedire hoc quod non est velle & non agere*, ET ALIQUANDO DEBET, *idèo non velle & non agere imputatur ei quasi ab illa existens*. C

32 Duplex solutio solet huic loco adhiberi: prima est, quòd D. Thomas loquitur non de ipsa omissione in se, sed de effectu sequuto ad illam: secunda verò, quòd loquitur de omissione inquantum culpabili, non ut voluntaria est præcisè. D

Utraque tamen insufficiens est: Prima quidem, quia licèt S. Doctor initio articuli de ipso effectu ad omissionem subsequuto loquatur, postea tamen loquitur de ipsa omissione in se considerata, ut patet ex verbis ultimo relatis. Addo quod D. Thomas in hoc articulo inquirit, utrum voluntarium possit esse absq; omni actu? & respondet posse esse, suppositis illis duabus conditionibus, quòd scilicet voluntas possit & debeat: cùm ergo voluntarium quod potest esse absque omni actu, sit duplex, scilicet omissio, & effectus ad illam sequens; si de solo effectu loqueretur, diminutè omnino procederet, relinquens unam & principaliorem partem difficultatis, quæ est de ipsa omissione, ratione cujus effectus est voluntarius. E

Secunda verò solutio ex eo rejicitur, quòd D. Thomas non solùm loquitur de omissione ut imputabili, sed ut existente à voluntate, & prout reducitur ad ipsam ut causam; ut patet ex prioribus verbis: *Non semper reducitur sicut in causam in agens, sed tunc solùm cùm potest & debet*; & ex posterioribus, cùm dicit: *Non velle & non agere imputatur ei, quasi ab eo existens*. Sed existere à voluntate, & reduci in ipsam ut in causam, non solùm pertinet ad imputabilitatem, sed etiam ad ipsam rationem voluntarii: Ergo ad talem rationem voluntarii requirit D. Thomas obligationem & debitum.

Præterea, S. Doctor in præsenti solùm agit de voluntario in communi, abstrahendo à ratione boni; de hoc enim infrà acturus est qu. 18. Ergo ejus resolutio de voluntario in esse physico, non verò in esse morali, debet procedere.

Probatur secundò conclusio ratione fundamentali, & simul præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur. Ut aliqua omissio sit voluntaria indirectè, debet contineri virtualiter in aliqua actione incompossibili cum ea quæ omittitur, tanquam in causa: v. g. ut omissio Missæ censeatur voluntaria indirectè & interpretativè, debet contineri virtualiter & tanquam in causa in volitione studii, vel ludi eo tempore quò celebratur missa: At secluso præcepto, virtualiter in ea non continetur: Ergo illo remoto non est voluntaria, etiam indirectè & interpretativè. Major continet præcipuum fundamentum Adversariorum; ideò enim volunt omissionem Missæ v. g. in die in quo non est obligatio illam audiendi, esse indirectè seu interpretativè voluntariam, quia voluntas omittendi seu non audiendi missam, in actu incompossibili, qui tempore Missæ exercetur, puta studio, virtualiter & interpretativè continetur. Patet etiam eadem Major ex dictis in secunda suppositione: Voluntarium enim indirectum est illud quod non procedit directè à voluntate, habet tamen cum aliquo directè ab ipsa volito connexionem: Ergo ut aliqua omissio indirectè & interpretativè sit voluntaria, debet virtualiter contineri in aliqua actione directè volita, & cum ea quæ omittitur incompossibili. 3

Minor autem, in qua est difficultas, sic ostenditur. Hoc inter negationem & privationem reperitur discrimen, quòd negatio nullum habet fundamentum, benè tamen privatio; unde privatio in alio ut in causa potest contineri, non tamen pura carentia vel negatio: At secluso præcepto audiendi missam, ejus omissio non habet rationem privationis, sed tantùm puræ carentiæ, & negationis: Ergo illo remoto, ea non continetur virtualiter, & tanquam in causa, in actu studendi vel ludendi, qui tempore Missæ exercetur, sed hujusmodi actio mere indifferenter & concomitanter se habet in ordine ad illam; & sic manet illa omissio permissa, sed non voluntaria; sicut peccata hominum sunt permissa à Deo, sed illi non voluntaria, quia non tenetur ea impedire, nec auxilia efficacia ad ea vitanda præstare, ut infrà latiùs exponemus. Major & Consequentia patent: Minor autem suadetur. Nam sicut in physicis, quando aliqua forma est debita inesse subjecto, ratione dispositionum, ejus carentia habet rationem privationis: quando verò non est illi debita, ejus carentia solùm est negatio: ita in moralibus omissio actûs habet rationem privationis, quando actus illi oppositus est debitus subjecto; quando verò non est illi debitus, rationem puræ negationis & carentiæ: At secluso præcepto, actus omissioni oppositus non est debitus subjecto, ut patet; ejus enim debitum seu obligatio non aliunde provenit, quàm à lege seu præcepto ad illum obligante: Ergo illo

temotè omissio Missæ non habet rationem privationis, sed tantùm puræ carentiæ & negationis.

34 Confirmatur: Omissio Missæ non potest causari à studio, nisi causetur, vel ut privatio, vel ut negatio: At secluso præceptò, neutrò modò potest causari: Ergo illò secluso non potest in studio tanquam in causa virtualiter contineri. Major patet, Minor etiam quantùm ad primam partem evidens est. Nam privatio est carentia formæ debitæ inesse subjecto: secluso autem præceptò, non est debitum nec obligatio audiendi Missam: Ergo illò non stante, omissio Missæ non potest causari à studio tanquam privatio. Probatur vero quantùm ad secundam. Ut omissio in ratione negationis dicatur verè fieri, debet prius non esse: Sed omissio Missæ in ratione simplicis negationis erat ante studium, imò cum homo dormiebat: Ergo non causatur à studio in ratione negationis. Sicut ob eandem rationem forma quæ de novo communicatur materiæ, non est causa negationis omnium aliarum formarum, sed tantum formæ quæ erat in subjecto, vel ipsi debebatur ratione dispositionum; quia negatio aliarum formarum jam præsupponebatur in subjecto ante adventum formæ.

Confirmatur amplius. Si studium quod tempore Missæ exercetur, esset sufficiens ratio reducendi in voluntatem tanquam in causam omissionem Missæ, & efficeret illam indirectè & interpretativè voluntariam, etiam secluso præcepto; eodem modo esset sufficiens ad reducendum in voluntatem omissiones omnium actionum incompossibilium cum actu studendi, & efficeret omnes illas voluntarias & liberas: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris patet: nam si præceptum non est necessarium, non est major ratio unius quàm alterius. Falsitas etiam Minoris constat: quia innumeræ ferè sunt actiones incompossibiles cum studio, ut peregrinari, furari, fornicari, ludere, &c. & sic omissiones omnium illarum actionum essent illi voluntariæ, & liberæ in actu secundo, haberetque meritum & demeritum erga omnes illas: quod est absurdum.

Nec valet si dicas cum Joanne à S. Thoma, 36 omissionem Missæ reduci in voluntatem tanquam in causam, non verò omissiones aliorum actuum incompossibilium cum actu studendi, quia ille qui vacat studio, ad omissionem Missæ advertit, non verò ad omissionem omnium aliorum actuum cum studio incompossibilium. Non valet inquam: quia cùm cognitio præcedens æquè se habeat ad volitionem & nolitionem, ad actum & omissionem, non potest secluso præceptò ipsam omissionem in voluntatem tanquam in causam reducere, eamque efficere voluntariam in actu, sed tantùm in potentia, quatenus voluntas potest eam, vel actum ipsi oppositum eligere, ut ex solutione argumentorum patebit.

Probatur tertiò conclusio: Sine præcepto 37 omissio nec est bona, nec mala in exercitio: Ergo neque voluntaria. Consequentia patet: nam juxta doctrinam D. Thomæ, non datur voluntarium indifferens in individuo, de quo infrà qu. 18. art. 9. Antecedens verò probatur exemplo sæpe adducto de omissione Missæ: illa enim secluso præceptò, nec videtur moraliter bona, neque mala: non quidem bona, quia omissio operis boni, quod cadit sub consilio, non potest esse bona, saltem si fiat intuitu minoris boni, ut est ludus, vel studium: nec etiam mala, quia non est contra præceptum, cùm non detur, ut supponimus. Ergo sine præcepto omissio nec est bona, nec mala.

Denique suaderi potest conclusio specialiter quoad secundam partem, & variis exemplis ostendi, effectum qui sequitur omissionem non esse voluntarium, quando non adest præceptum seu obligatio eum impediendi. In primis peccata non sunt Deo voluntaria, etiam physicè, quia nimirum licèt possit ea impedire, & non impediat, non tamen tenetur impedire, nec dare auxilia efficacia ad illa evitanda: Ergo ut effectus sequutus ex omissione sit voluntarius, requiritur obligatio illum impediendi. 38

Dices fortè, peccata ideò non esse Deo voluntaria, quia ea consiliò & præcepto impedit.

Sed contrà: Licèt Deus hoc modo peccata impediat, quia tamen potest magis adhuc ea impedire, auxilio nimirum efficaci, & non impedit, ideò si posse & non facere sufficiat ad voluntarium, peccata Deo voluntaria erunt. Et verò si Deus teneretur auxilio efficaci impedire peccata, utique voluntaria illi forent, quantumcumque consilio vel præcepto ea impediret: Ergo non propterea peccata Deo voluntaria non sunt, quia præcepto vel consilio ea impedit, sed quia non tenetur efficaciter impedire; ut docet D. Thomas infrà qu. 79. art. 1. ubi dicit quòd Deus peccati causa etiam indirectè dici non potest, tametsi aliquibus non præbeat auxilium, quod si præberet, non peccarent: quia *hoc totum facit secundùm ordinem suæ sapientiæ & justitiæ; cùm ipse sit sapientia & justitia: unde non imputatur ei quòd aliquis peccet, sicut causa peccati. Sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis, ex hoc quòd non gubernat navim, nisi quando subtrahit gubernationem, potens & debens gubernare.*

In ejusdem veritatis confirmationem alia 39 exempla ex humanis adduci possunt. Exiens quis v. g. ab Ecclesia, relinquit fores apertas advertens venturum fortasse furem, qui & revera venit, & furtum committit: hoc tamen furtum ipsi non imputatur ut voluntarium, nempe quia non tenebatur fores claudere: contra verò idipsum voluntarium esset ostiario, quia tenetur fores claudere & custodire. Item cùm quis omittit præbere cibum indigenti, mors inde sequuta non tribuitur illi ut voluntaria, si non tenetur subvenire, bene tamen si tenetur, juxta illud vulgarissimum Ambrosii dictum: *si non pavisti* (nempe esurientem, cùm id facere tenebaris) *occidisti*: hoc est, perinde te habuisti, ac si occidisses.

Addo quod non solùm in omissione, sed etiam in ipsis actionibus, effectus per accidens sequuti non sunt voluntarii, nisi intercedat obligatio ad evitandos tales effectus: ut patet in muliere se decenter juxta statum suum ornante, ex quo ornatu sequitur amor inordinatus in juvene illam conspiciente; ipsa enim non tenetur hûc omittere ornatum, sicut nec attenuare pulchritudinem naturalem, quæ multò magis incitativa est; nec recludi domo, ut ab aliis non videatur. Similiter qui urgente necessitate petit mutuum ab usurario, quem videt peccaturum in exigendis usuris; aut qui petit Sacramenta à Parocho, quem videt in peccato administraturum, 40

&

& non habet alium à quo commodè petat; neuter peccat, neutrique peccatum usurarii aut sacerdotis censetur voluntarium, quia neuter illud vitare tenetur, sed uterque utitur jure suo. Denique Confessarius & Medicus, qui ex auditione confessionis, vel ex applicatione medicinæ, sentiunt naturalem carnis commotionem, non tenentur illa ministeria relinquere, quando necessaria sunt, sed sòlùm non consentire, quia hoc solum est in potestate voluntatis.

41 Dices, effectus illos ex omissione, vel ex actione positiva per accidens sequutos, non esse quidem voluntarios moraliter seu culpabiliter, quia non imputantur ad culpam, quando non est debitum seu obligatio illos impediendi; esse tamen voluntarios physicè, quia ad hoc præceptum seu obligatio indifferenter se habet.

42 Sed contrà: Licèt liberum physicè possit reperiri sine libero morali, in eo qui non est compos perfectæ libertatis, ut contingit in amentibus, & pueris ante perfectum usum rationis: isti enim priùs deveniunt ad deliberationem de bono & malo physico, prout conveniens vel disconveniens est subjecto, quàm deveniant ad deliberationem de bono & malo morali, prout est consonum vel dissonum regulis morum: in subjecto tamen perfectæ rationis compote, non potest dari libertas physica sine morali; nec per consequens omissio, & effectus ad illam consequens, esse voluntaria physicè, nisi etiam sint voluntaria moraliter & culpabiliter.

43 Confirmatur, & magis explicatur: Sicut opus non potest non esse artificiosum, si procedat à subjecto regulis artis subdito; ita non potest non esse voluntarium morale, quod procedit à principio subjecto regulis morum: Sed voluntas operans ex advertentia perfectæ rationis, est subjectum regulis morum subditum: Ergo si semel ponitur quòd omissio, & effectus ex illa sequens, procedant à voluntate perfectè libera, non potest negari, quin sint moraliter & culpabiliter voluntaria. Ex quo sufficienter impugnata manet ultima sententia, quæ asserit debitum seu obligationem ponendi actum requiri, ut omissio & effectus ex illa sequutus, sint voluntaria moraliter & culpabiliter, non verò ut sint voluntaria physicè & inculpabiliter.

§. III.

Solvuntur objectiones.

44 OBIICIES primò: Quod est in potestate voluntatis, voluntarium est: Sed omissio missæ, etiamsi non sit præceptum, est in potestate voluntatis: Ergo est voluntaria. Minor patet: quia in potestate hominis est audire sacrum in die festo, vel illud non audire. Major verò probatur: Nam ut ait D. Thomas hîc art. 3. in argumento, sed contra: *Illud cujus domini, sumus dicitur esse voluntarium*: Sed domini sumus ejus quod est in potestate voluntatis: Ergo illud quod est in potestate voluntatis, voluntarium est.

45 Confirmatur: Qui omittit liberè, omittit voluntariè; voluntarium enim supponitur ad liberum, cùm liberum aliquid addat supra ipsum: Sed ille qui omittit audire sacrum diebus festis, in quibus nulla est obligatio audiendi, liberè omittit, & æquè libere, ac cum omittit illud audire in die festo, in quo urget obligatio præcepti: Ergo voluntariè omittit.

Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Quod est in potestate voluntatis, voluntarium est, in potentia, concedo: in actu, nego. Similiter concesâ Minori, distinguo Consequens: Ergo etiamsi non sit præceptum, omissio est voluntaria: in potentia, concedo: in actu, nego. 46

Solutio patet ex dictis in prima suppositione: duplex enim, ut ibidem diximus, datur voluntarium; unum in potentia, ad quod sufficit potentia seu facultas ipsius voluntatis; aliud in actu, quod requirit aliquem influxum seu causalitatem voluntatis, per quam ipsius facultas reducatur in actum: cùm autem secluso præcepto nullus detur actus voluntatis, ad omissionem etiam indirectè terminatus, ut suprà ostendimus, illo remoto, omissio est voluntaria solùm in potentia, non verò in actu, de quo solùm est controversia. Ad probationem in contrarium dicendum est, quòd sicut voluntarium aliud est in potentia, aliud in actu, ita & dominium; primum habemus respectu eorum quæ non procedunt actu à voluntate, sed possunt procedere; secundum verò respectu eorum quæ actu ab illa procedunt. Unde distinguenda est Minor: ejus quod est in potestate voluntatis domini sumus: in potentia, concedo: in actu, nego. Similiter ad confirmationem distinguo Majorem: qui omittit liberè in actu primo, omittit voluntariè in actu primo, concedo: voluntariè in actu secundo, nego. Idem ad Minorem, & Consequentiam. Eòdem ergo modò ille qui omittit audire sacrum diebus festis, in quibus nulla est obligatio audiendi, omittit voluntariè, quo omittit liberè: non omittit verò liberè, nisi in actu primo & in potentia, siquidem libertas illa non est exercita: Ergo nec voluntariè.

Objicies secundò: Omissio est voluntaria indirectè, quando est obligatio & præceptum: Ergo etiam cùm non est præceptum, voluntaria erit. Probatur Consequentia; quia præceptum, cum sit quid extrinsecum, non reddit omissionem voluntariam aut volitam, imò potius quantum est de se voluntatem avocat ab illa. 47

Confirmatur: Omissio ante præceptum est voluntaria & libera: Ergo ut sit voluntaria, non requiritur præceptum. Consequentia patet. Antecedens probatur. Præceptum non datur nisi de actu voluntario & libero: Ergo antequam aliquis actus cadat sub præcepto, debet esse voluntarius, & liber, & per consequens etiam ejus omissio ante præceptum debet esse voluntaria. 48

Ad objectionem, concesso Antecedente, nego Consequentiam: nam quando est præceptum, omissio induit rationem privationis, atque adeò continetur in actu incompossibili tanquam in causa, v.g. omissio Missæ in studio aut ludo; unde cum voluntas directè terminatur ad talem actum, indirectè & virtualiter terminatur ad omissionem: quando verò non est præceptum, omissio est pura negatio; & sic non continetur in actu incompossibili, tanquam in causa; atque adeò nisi actu directò sit volita (de quo non disputamus in præsenti) non potest esse actu volita, nec actu voluntaria, ut in prima probatione conclusionis fusè expédimus. Ad probationem in contrarium dicendum est, quòd licèt præceptum sit quid extrinsecum, & voluntatem avocet ab omissione, est tamè conditio & causa, ob quam omissio ad voluntatem omittentis per se & moraliter pertineat; unde sicut 49

ficit licèt præceptum quantùm est de se, avocet voluntatem à peccato; si tamen non est præceptum, omissio peccatum non est; ita nec est voluntaria sine præcepto & obligatione.

Ad confirmationem respondetur, quod omissio ante præceptum supponitur voluntaria & libera in potentia, non verò in actu. Ad probationem in contrarium similiter dico, præceptum esse de actu vel de omissione voluntaria, & libera in potentia; & in actu primo, hoc est, quæ possunt liberè exerceri, sicque præceptum omissionem liberam & voluntariam supponere: veruntamen ut omissio in actu secundo & in exercitio sit in directè voluntaria & libera, necessaria est obligatio præcepti; sine hac enim habet rationem puræ negationis, adeòque non continetur in actu incompossibili cum eo qui omittitur, tanquam in causa.

Dices: Omissio potest esse directè voluntaria absque præcepto & obligatione, ut patet cùm quis in diebus festis habet expressam voluntatem non audiendi Missam: Ergo etiam potest esse indirectè voluntaria, absque ullo præcepto & obligatione; non enim est major ratio unius quàm alterius.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio autem discriminis est, quia quando omissio est directè voluntaria, in illam per se tendit actus voluntatis; ac proinde etiamsi nulla sit obligatio, per se ad voluntatem spectat: At verò quando est indirectè voluntaria, cùm in illam per se non tendat voluntatis actus, sed tantùm ratione causæ, debet aliunde habere per se connexionem cum voluntate, ad illamque, ut ad causam per se spectare; quod non habet nisi ratione obligationis præcepti, ut patet ex suprà dictis.

Objicies tertiò: Quotiescumque aliquis vult aliquam causam, vult etiam indirectè & interpretativè ea quæ ex illa necessariò sequuntur: Sed omissio Missæ necessariò sequitur ex actione incompossibili cum ejus auditione, putà ex studio, ludo, piscatione, aut venatione: Ergo qui vult directè hujusmodi actiones exercere, tempore quò celebratur Missa, indirectè & interpretativè vult ejus omissionem, quamvis tunc nulla sit obligatio præcepti. Minor patet, Major probatur. Qui vult antecedens, necessariò vult consequens quod necessariò infertur ex illo, maximè si prævideatur futurum, ut modò ponimus. Et hoc patet tum in naturalibus; qui enim v.g. est causa directa generationis, est causa quoque indirecta corruptionis consecutæ ad illam: tum etiam in moralibus, nam qui est causa emissionis sagittæ, sine sufficienti diligentia, est indirectè causa homicidii subsecuti; & similiter sacerdos qui unicum Breviarium, quòd habet præ manibus, voluntariè projicit in mare, interpretativè & indirectè vult non recitare Officium.

Respondeo, quòd quando aliquis vult aliquâ causam, formaliter quatenus causa est, & prout ex illa sequitur effectus, censetur quidem virtualiter & interpretativè velle talem effectum: secus tamen si non vult illam causam, formaliter quatenus causam. Patet hoc variis exemplis: licèt enim artifex sit causa statuæ, & huic conveniat motus deorsum; talis tamen motus non dicitur esse ab artifice ut à causa, quia non convenit statuæ ut ab artifice est, sed solùm materialiter, quia videlicet est materia gravis. Item etsi anima velit & causet motum tibiæ curvæ, non tamen ejus obliquitatem & defectum; quia ille non sequitur per se ex influxu animæ, sed per accidens ex vitio tibiæ. Deus etiam licèt causet materiale peccati, non tamen causat ejus malitiam & deformitatem; quia non vult nec causat illud materiale, ut ex illo sequitur deformitas, sed solùm ut habet rationem actûs & entis creati & participati. Idem ergo cum proportione dicendum est in proposito: Ille enim qui nullô stante præceptô vult actionem incompossibilem cum auditione Missæ, putà studium, ludum, piscationem, venationem, &c. non vult illam formaliter ut causam omissionis Missæ, & prout ex illa talis omissio sequitur, sed solùm ut materialiter & concomitanter ad illam se habet: tum quia secluso præcepto omissio habet rationem puræ negationis; ac proinde in nullo tanquam in causa propriè continetur: tum etiam, quia aliàs ille non solùm indirectè & interpretativè vellet omissionem Missæ, sed etiam omissionem omnium aliorum actuum cum studio vel ludo incompossibilium, quod absurdum est, ut suprà annotavimus. Unde non est simile de eo qui Breviarium projicit in mare, vel qui emittit sagittam sine sufficienti diligentia: quia cùm in tali subjecto sit debitum recitandi Officium, vel adhibendi sufficientem diligentiam antequam mittat sagittam, illa Breviarii projectio, vel sagittæ emissio, non est tantùm voluntaria absolutè, sicut studium impediens auditionem Missæ, quando non est præceptum audiendi, sed & voluntaria ut causa omissionis, vel occisionis sequentis. Ex quo patet ad probationem Majoris, quæ potest hoc modo distingui: Qui vult antecedens, quatenus est causa consequentis, vult etiam consequens, concedo: qui vult antecedens absolutè, vult etiam consequens, nego.

Quærunt hîc aliqui, an possit dari omissio culpabilis absque omni actu qui sit causa vel occasio illius? Sed quia hæc difficultas etiam pertractari solet infrà qu. 71. art. 5. ubi S. Doctor quærit utrum in quolibet peccato sit aliquis actus, ad hunc locum eam rejicimus.

ARTICULUS IV.

An violentia seu coactio possit à Deo inferri voluntati?

54 POSTQUAM D. Thomas tribus articulis præcedentibus rationem voluntarii, omnesque conditiones ad illud requisitas exposuit, articulo quarto, & sequentibus agit de involuntario, & de causis ejus; quæ possunt esse quatuor, scilicet violentia, metus, concupiscentia, seu passio vehemens, & ignorantia; sicut enim voluntarium causatur ex duplici principio, scilicet ex appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente; ita oportet quòd oppositum ejus, scilicet involuntarium, causetur ex oppositis principiis, & proveniat vel ex eo quòd operatio est à principio extrinseco, ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt; aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam aut passionem. De his ergo quatuor causis involuntarii breviter hîc est agendum, incipiendo à violentia, seu coactione, quæ prima & præcipua est. Unde sit

§. I.

Quid sit violentum, breviter explicatur.

55 NOTANDUM primò, violentum sic à Philosophis communiter definiri: *Violentum est illud quod est à principio extrinseco, passo non conferente vim.* Quæ ultima verba non solùm negativè sunt intelligenda, quasi sufficiat subjectum cui vis infertur, non cooperari motui violento; sed etiam positivè & contrariè, ita ut passum positivè renitatur, & agenti extrinseco resistat: alioquin infusio habituum & donorum supernaturalium esset violenta; quia passum, scilicet anima, non confert vim ad talem infusionem, sed merè negativè se habet in recipiendo; recipit enim illa B per solam potentiam obedientialem, quæ est mera non repugnantia. Hoc etiam satis exprimit nomen violenti: nam violentum idem est, ac vi illatum: quando autem nulla est resistentia passi, nulla fit vis ut inferatur effectus: Ergo tunc nulla est violentia.

56 Porro aliqui putant illud esse violentum, quod est contra intrinsecam inclinationē principii activi: Tum quia existimant principium merè passivum, v.g. materiam, propriè & in rigore non esse naturam, & consequenter nihil esse illi violentum, licèt videatur illi contrariari, quia non est contra naturam: Tum etiam quia si ad rationem violenti sufficeret esse contra inclinationem principii passivi, tenebræ dici possent C violentæ aëri, sicut & materiæ aquæ forma substantialis quam modò habet; quia tenebræ sunt contra potentiam naturalem passivam, quam habet aër ad lumen, & una forma substantialis est contra potentiam & inclinationem naturalem, quam habet matera ad aliam formam. Item humanitas Christi, cùm habeat naturalem inclinationem passivam ad propriam personalitatem, sub personalitate Verbi Divini violenter existeret: sicut & accidentia in Eucharistia, sub modo perfectatis, quō Deus supplet inhæsionem illorum in subjecto. Ac denique cùm in cœlo sit potentia passiva ad motum, motus illi esset na- D turalis, & quies violenta: quod tamen non est dicendum, quia nullum violentum est perpetuum, cœli autem post diem judicii perpetuò quiescent. Ita Vazquez hîc disp. 25. cap. 3.

57 Nihilominus tamen dicendum est, quòd ut aliquid sit violentum, sufficit quòd sit contra naturalem inclinationem subjecti, sive talis inclinatio sit activa, sive passiva: sicut à contrario, ad hoc ut aliquid sit naturale, sufficit quòd sit conforme inclinationi naturali subjecti, sive talis inclinatio sit activa, sive passiva. Ita expressè docet D. Thomas hîc art. 4. ad 2. ubi asserit violentum motum esse, *quando fit contra interiorem inclinationem passivi*; & alterationes ac generationes E simplicium corporum, non esse violentas, sed naturales, *propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ vel subjecti.*

58 Ratio etiam suffragatur: Nam materia, quæ est principium passivum, nàtura est, ut docent Aristoteles & D. Thomas 2. Physic. cap. 1. lect. 1. & 2. ubi dividunt naturam in materiam, & formam, & totum compositum: Ergo quod opponitur ejus inclinationi, contra naturam est, subindeque violentum: v.g. si materia dispositа ad unā formam, impediatur ne obediat naturali agenti in recipiendo illam, aut si posset materia ab omni forma spoliari, talis status denudationis esset ei violentus, quia inclinationem & appeti- A tum habet ad formas. Ex quo patet responsio ad primum fundamentum oppositæ sententiæ.

Ad secundum vero, nego sequi illa absurda ex nostra sententia: nam potentia passiva diaphani est disjunctivè ad lucem vel ad tenebras; & materia prima habet potentiam passivam indifferentem ad omnes formas; unde naturaliter sunt in diaphano tam lux quàm ejus privatio, & in materia prima aquæ tam forma cum privatione ignis, quàm forma ignis cum privatione aquæ. Subsistentia etiam Verbi Divini non est violenter in humanitate Christi, sicut nec modus perfectatis in accidentibus Eucharisticis, ob duplicē rationem. Primò quia, ut infrà ostendemus, nulla creatura, absolutè & simpliciter loquendo, potest pati violentiam à Deo, naturaliter vel supernaturaliter operante. Secundò, quia tunc solùm violētatur potentia activa vel passiva, quando non recipit quod sibi naturaliter debetur, seu in quod naturaliter tendit, nec in ipso, nec in alio in quo illud sit eminenter: Si enim idem quod appetit, recipiat sub esse perfectiori & eminentiori, non violentatur, sed perficitur: unde cùm personalitas divina eminenter contineat humanam, & modus quō Deus supplet in accidentibus Eucharistiæ inhæsionem subjecti, tribuat illis totum quod subjectum debebat tribuere; humanitas Christi, & accidentia Eucharistica non subsistunt vel existunt violenter, sed tantùm præternaturaliter, aut supernaturaliter.

Ad aliud quod subjungitur, dicatur motum cæli non esse violentum, sed naturalem, ob rationem insinuatam, nempe quia in cælo est potentia passiva ad talem motū. Nec obstat, quod etiam quies est naturalis cœlo: nam sicut ex eo quod materia prima dicit potentiam ad plures formas, omnes illæ naturaliter ei adveniunt; ita quia cælum ex propria natura inclinatur ut moveatur ab Intelligentia, & ad hoc quòd cessante tali motu quiescat; utrumque est illi naturale, & neutrum violentum, aut præternaturale.

Notandum secundò: hæc quatuor nomina, 60 *necessarium, violentum, coactum, involuntarium*, quæ interdum confunduntur, inter se differre secundum diversas formalitates quas exprimunt. Necessarium enim dicitur prout opponitur contingenti seu indifferenti, & importat determinationem ad unum, excludendo facultatem ad oppositum. Violentum includit quidem eandē necessitatem & determinationem, ex parte ejus qui patitur violentiam, sed addit supra necessarium, quòd sit à principio extrinseco; quia à principio proprio & intrinseco nihil violentatur, cùm tamen possit aliquid fieri necessariò, & tamen esse à principio intrinseco, ut patet in brutis, & in motibus primò primis. Coactum ferè idem est quod violentum; sed propriè loquendo coactum solùm opponitur spontaneo seu voluntario, & ideò solùm invenitur in cognoscentibus; violentum verò etiam in rebus inanimatis reperitur, ut cùm lapis projicitur sursum. Involuntarium interdum sumitur pro coacto aut violento: sed tamen latiùs patet, quia potest contingere quòd aliquid sit involuntarium non solùm ratione violentiæ, seu quia est à principio extrinseco, sed etiam ratione ignorantiæ, & ex defectu cognitionis, ut infrà patebit.

His præmissis, inquirimus an voluntati possit fieri violentia seu coactio? Quod potest tripliciter intelligi: Primò, an illi possit inferri à Deo violentia, quantùm ad actus ab ea elicitos? Secun-

Secundò, utrum in cessatione ab actu possit voluntas pati violentiam? Tertiò, an possit pati violentiam, saltem quantum ad actus à se imperatos; qui sunt duplicis generis, quidam enim solùm à voluntate imperantur, & ab alia potentia eliciuntur, ut visio, deambulatio, &c. Alii verò non solùm sunt à voluntate imperati, sed etiam ab illa eliciti, ut cùm voluntas per unum actum seipsam applicat ad eliciendum alium, v.g. cùm ex intentione finis, imperat electionem mediorum. In hoc ergo triplici sensu resolvenda est difficultas proposita.

§. II.

Prima difficultas resolvitur.

Dico primò: Per nullam potentiam potest inferri violentia voluntati in actu ab ea elicito. Ita D. Thomas hîc art. 4. & 1. p. qu. 82. art. 1. & qu. 22. de verit. art. 5. post Anselmum libro de libero arbitrio cap. 6. ubi ait; *Invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle.*

Probatur primò conclusio: Omnis actus elicitus à voluntate est essentialiter voluntarius: Ergo per nullam potentiam potest esse violentus aut coactus. Consequentia patet, nam voluntarium & violentum opponuntur. Antecedens probatur: Omnis actus elicitus à voluntate, est à principio intrinseco cum cognitione, nam voluntas est principium intrinsecum, & sine cognitione prævia operari non potest: Ergo est voluntarius.

Probatur secundò: Violentum est illud quod est contra inclinationem ejus quod dicitur violentiam pati: Sed omnis actus à voluntate elicitus, est secundùm ejus inclinationem, imò est quædam inclinato ejus actualis; licèt enim non semper inclinetur voluntas in objectum, sed aliquando illud adversetur & fugiat, tamen ipsa nolitio seu actus aversionis, est quoddam pondus voluntatis ad fugiendum & refutandum objectum, & sic semper est inclinatio ex parte actûs, licèt sit repugnantia erga objectum; Ergo nullus actus à voluntate elicitus, potest esse violentus.

Quædam tamen in contrarium fieri possunt instantiæ. Prima est: Voluntas potest necessitari à Deo, ut patet in amore beatifico: Ergo & cogi. Probatur Consequentia: tum à paritate rationis: tum etiam quia voluntas ex natura sua inclinata est ut liberè operetur: Ergo cùm necessitatur circa aliquod objectum, movetur contra naturalem suam inclinationem, & consequenter infertur ei violentia & coactio.

Addo quòd non solùm violentatur res quando impeditur à proprio actu, sed etiam quando ab extrinseco fit ut majori pondere tendat quàm tenderet secundùm propriam inclinationem; ut lapis non solùm violentatur, quando detinetur ne descendat, sed etiam quando deorsùm jacitur majori impetu quàm exposcat ejus gravitas: At quando Deus necessitat voluntatem ad aliquem actum, majori impetu tendit in illum, quàm ejus natura exposcat: Ergo tunc voluntas violentatur, seu cogitur.

Secunda instantia est: Datò quòd actus elicitus à voluntate non sit, nec esse possit contra inclinationem actualem & elicitam voluntatis, non tamen repugnat esse contrà inclinationem ejus habitualem, seu propensionem innatam ipsius, ut patet in peccato, quod est contra naturalem hominis inclinationem, ut docet S. Thomas infra qu. 71. art. 2. & tamen elicitur à voluntate: Sed ad violentiam sufficit quod actus sit contra inclinationem habitualem, seu propensionem innatam ipsius voluntatis: Ergo voluntas etiam in actu elicito potest pati violentiam.

Tertia instantia: Si ratio adducta valeret, sequeretur quòd nec intellectus, nec aliæ potentiæ vitales possent pati violentiam, quantùm ad elicientiam suorum actuum: Sed hoc dici nequit, ut infrà patebit: Ergo &c. Sequela probatur: quia intellectio, & quælibet actio vitalis, necessariò debet esse à principio intrinseco, & consequenter sine repugnantia intellectûs, & principii vitalis; nam quod ab intrinseco emanat, sine repugnantia emanat: Ergo si actus voluntatis non potest elici violenter, quia est à principio intrinseco inclinante & non repugnante; similiter actus intellectûs, vel alterius potentiæ vitalis, violentus esse non poterit.

Quarta instantia: Deus potest voluntatem inclinatam in aliquod objectum, per motionem efficacem inclinare ad oppositum, & si sit in ea odium Petri v. g. ponere ejus amorem: Ergo potest illi inferre violentiam, etiam quantùm ad actus elicitos.

Ad primam instantiam respondeo, concessô Antecedente, negando Consequentiam: quia non est idem voluntatem necessitari, & cogi; nam necessarium non opponitur voluntario, imò voluntarium abstrahit à necessario & libero, ut suprà ostensum est: violentum vero, cum debeat esse à principio extrinseco, è diametro opponitur voluntario: unde licèt voluntas in actu elicito possit à Deo necessitari, non tamen potest ab ipso cogi; ad primum enim sufficit quod sine indifferentia judicii moveatur & eliciat actus suos; ad secundum vero requiritur quod moveatur & eliciat actus à principio extrinseco cum resistentia intrinseci; quod repugnat actui voluntatis, cum essentialiter sit actus vitalis, & actualis ejus inclinatio, ut suprà ponderatum est. Unde D. Thomas qu. 22. de verit. art. 5. *Duplex est necessitas, altera coactionis, altera naturalis inclinationis: sicut lapis necessitatur ad descensum deorsum naturali pondere & inclinatione, & ad motum in locum supernum necessitatur ex coactione.* Ex quo patet responsio ad primam probationem Consequentiæ, & ratio discriminis quæ inter necessarium & violentum seu coactum reperitur.

Ad secundam, nego quod operari necessario sit contra inclinationem voluntatis: nam voluntas non minus inclinata est ad operandum necessario, quando objectum sine indifferentia proponitur, quàm ad operandum liberè, quando illi proponitur cum indifferentia, unde neutrum est violentum: sicut suprà dicebamus, quod quia cœlum est capax ab intrinseco motûs & quietis, non est violentum ei quod moveatur, nec erit illi violentum quod quiescat post diem judicii; vel sicut quia aër est capax lucis & tenebrarum, nec lux nec tenebræ ei violentæ sunt.

Ad tertiam probationem nego Majorè: Nam quando lapis descendit majori impetu quàm exposcat ejus gravitas, talis motus non est ei violentus, neque naturalis, sed præternaturalis; sicut fluxus & refluxus Oceani, aut motus circularis

laris ignis in sua sphæra ad raptum cæli; & ratio est, quia licèt sit à principio extrinseco, non est tamen contra, sed præter inclinationem passi. Vel, quicquid sit de hoc, Respondeo secundò, datâ Majori, negando Minorem: cùm enim voluntas sit appetitus rationalis, & sequatur ductum & cognitionem rationis, ex natura sua inclinata est ut majori ac vehementiori impetu feratur in objectum, quod illi non repræsentatur ut indifferens, sed ut continens omnem rationem boni, quàm in aliud quod illi cum indifferentia proponitur, & ut bonum aliquod finitum & particulare ei repræsentatur. A

71 Ad secundam instantiam nego Majorem. Ad cujus probationem dico, peccatum esse contra naturalem hominis inclinationem, inadæquatam & partialem, non tamen contra totalem & adæquatam. Duplex enim distingui solet in voluntate inclinatio, una in ordine ad bonum honestum & rationi consonum, quod est objectum ejus partiale & inadæquatum; altera ad suum objectum adæquatum, quod est bonum in communi, prout abstrahit à vero vel apparenti, ab honesto vel delectabili: Itaque actus peccati est contra primam inclinationem, non verò contra secundam: Cùm enim nemo intendens malum operetur, ille qui peccat intendit & quærit aliquod bonum, saltem apparens & delectabile secundùm sensum; adeòque actus peccati non est violentus, sed naturalis simpliciter; licèt possit dici secundùm quid violentus, quatenus est contra inclinationem rectæ rationis. B C

72 Ad tertiam instantiam, distinguo Majorem: Intellectus & potentiæ vitales non possent pati violentiam in suis actibus, absolutè & quoad substantiam consideratis, concedo Majorem: in suis actibus respective sumptis, & prout dicunt ordinem ad voluntatem à qua imperantur, nego Majorem, & concessâ Minori, nego Consequentiam. Intellectus ergo, & aliæ potentiæ vitales quæ subsunt motioni voluntatis, possunt considerari quantùm ad elicientiam suorum actuum dupliciter; unò modò absolutè, & quoad substantiam actûs qui elicitur; alio modò respectivè ad voluntatem, vel ad aliud principium interius à quo moventur: Si considerentur primò modò, non possunt pati violentiam in actibus à se elicitis; quia hoc ipso quòd illi actus sunt vitales, à principio intrinseco procedunt, & sic implicat quòd sint violenti; unde in hoc patificantur cum actibus elicitis à voluntate: At verò secundò modò potest pati violentiam non tam ipse intellectus qui movetur à voluntate, quàm ipsa voluntas movens, quæ ob aliquod impedimentum potest suo intento & imperio frustrari; quare actus imperati possunt esse partim naturales, partim violenti, seu mixti ex naturali & violento; sunt enim naturales, quatenus procedunt à suis potentiis, & violenti quatenus interdum sunt contra inclinationem voluntatis. D E

73 Ad ultimam, concesso Antecedente, nego Consequentiam: nam ut ait D. Thomas qu. 22. de verit. art. 8. *Quantumcumque voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud: cujus ratio est, quia ipsum velle aliquid est inclinari in illud, coactio autem vel violentia est contra inclinationem illius rei quæ cogitur. Cùm igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi succedat alia inclinatio; ita quòd prima auferatur, & secunda maneat: unde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi jam existenti, sed inclinationi qua prius erat; unde non est violentia, neque coactio. Sicut lapidis ratione suæ gravitatis inest inclinatio ad locum deorsum: hoc autem inclinatione manente, si sursum projiciatur, erit violentia; si autem Deus auferat à lapide inclinationem gravitatis, & det ei inclinationem levitatis, tunc ferri sursum non erit ei violentum; & ita immutatio motûs potest esse sine violentia. Et per hunc modum intelligendum est, quòd Deus voluntatem immutat sine eo quòd voluntatem cogat.* Et in 2. lent. dist. 25. qu. 1. art. 2. ad 2. *Deus operatur* (inquit) *in voluntate & in libero arbitrio, secundùm ejus exigentiam; unde etiamsi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc suâ omnipotentiâ facit, ut illud in quod mutatur voluntarie velit.*

§. III.

Secunda difficultas expeditur.

74 Dico secundò: Si Deus voluntatem ad operandum propensam, per subtractionem sui concursûs, vel objecti impediret, ne in actum prorumperet; vel operationem jam incœptam continuaret, non inferret illa violentiam, sed voluntas tunc connaturaliter quiesceret, & ab operatione cessaret. Est contra Almainum, Vazquem, Lorcam, Valentiam, & alios, qui existimant voluntatem posse pati à Deo violentiam in cessatione ab actu: v.g. si Beato videnti Deum, & in amorem ejus anhelanti, subtraheret Deus concursum ad talem amorem, aut si voluntati præventæ cognitione congruâ, & paratæ ad consensum, Deus concursum ad consentiendum denegaret, violentiam illi inferret.

Probatur conclusio ratione fundamentali: 75
Causæ inferiores non petunt ex natura sua operari, nisi stante motione & influxu causæ superioris, cui per se subordinantur in agendo: Ergo sicut naturaliter inclinantur ad agendum, supposito influxu & motu talis causæ superioris, ita naturaliter quiescunt, & sine ulla planè violentia aut resistentia cessant ab operando, si causa superior non influat nec moveat: unde sicut naturale & non violentum est, cessare lucem in aëre, cessante luminoso, aut cœlum quiescere, cessante motu intelligentiæ; vel subtracto divino concursu ignem à combustione cessare, ut contigit in fornace Babylonica: ita connaturale est voluntati, cessante concursu Dei, non operari, vel ab operatione jam incepta desistere.

Confirmatur: Omnis creatura, ut docet S. 76
Thomas 2. contra Gentes cap. 21. & lib. 3. cap. 100. habet se respectu Dei ut instrumentum quoddam; quia sicut instrumentum non potest operari, nisi per actualem motionem causæ principalis, ita neque aliqua causa secunda potest agere, nisi actualiter mota à prima: Sed cessante motu causæ principalis in instrumento, naturale est illi non operari: Ergo naturale est voluntati, & cuilibet causæ secundæ, non operari, cessante motione Dei. Idem dicendum est, si subtrahatur objectum voluntati, aut ei non proponatur; cùm enim voluntas sit appetitus rationalis, naturale est illi non ferri in incognitum: Ergo remoto vel non cognito objecto, non est violentum quod non operetur vel cesset ab actu, sed potiùs connaturale.

Dices

Dices: Impedire aliquam rem à motu, vel operatione, ad quam ex natura sua erat inclinata, est ei inferre violentiam: Sed voluntas beati v. g. est connaturaliter inclinata ad diligendum Deum; non minùs enim est illi naturale & necessarium amare Deum, quàm igni comburere, & lapidi descendere: Ergo sicut inferretur igni violentia, si impediretur ne combureret; & lapidi, si impediretur ne descenderet; ita & voluntati beati, si per subtractionem divini concursus impediretur ne Deum diligeret, & ab amore beatifico desistere cogeretur.

Respondeo primo, distinguendo Majorem: Impedire aliquam rem à motu, ad quem ex natura sua erat inclinata, est ei inferre violentiam, si talis impeditio fiat à causa particulari, cui contranitur illa propensio & inclinatio, concedo: si fiat à causa universali, scilicet à Deo, nego; quia contra illum non nititur causa particularis, imo plus ad illum propendet, quàm ad propriũ motum & operationem. Sicut ergo si aliqua causa particularis faciat quod aqua ascendat, vel quod lapis non descendat, erit violentia; secùs autem, si propter bonum universi, ne scilicet detur vacuum, ascendat aqua, & detineatur lapis; quia quælibet creatura magis inclinatur ad bonum generale universi, quàm ad bonum particulare & proprium: ita pariter si voluntas beati ab aliqua causa particulari extrinseca impediri posset ab amore, inferretur illi violentia; non autem si à Deo impediretur per subtractionem concursus, quia licèt ad actum amoris sit necessario determinata, multo tamen magis ad obediendum Deo ex propria natura inclinatur.

Respondeo secundo, data Majori, distinguendo Minorem: Voluntas beati est connaturaliter inclinata ad diligendum Deum, supposito divino concursu, & aliis ad operandum necessariis, concedo Minorem: Remoto Dei concursu, & aliis ad agendum requisitis, nego Minorem; cùm enim inclinatio voluntatis ad operandum sit dependens à superiori, & primæ causæ subordinata, absolutè non tendit ad operationem, sed cum suis dependentiis, & supposità Dei motione & concursu; unde illô subtractò naturale est voluntati non operari, sicut igni, si desit approximatio.

§. IV.

Tertia difficultas elucidatur.

Dico tertio: Voluntas non potest cogi, quantùm ad actus quos imperat & simul elicit; benè tamen quantùm ad actus, ab ea quidem imperatos, sed ab aliis potentiis ei inferioribus elicitos. Ita D. Thomas hic art. 4. in corp. ubi ait: *Duplex est actus voluntatis; unus quidem qui est ejus immediatè velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius à voluntate imperatus, & mediante aliâ potentiâ exercitus, ut ambulare & loqui..... Quantùm igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt, ne imperium voluntatis exequantur.* Ubi notanda sunt illa verba: *à voluntate imperatus, & mediante aliâ potentiâ exercitus*: quibus insinuat nomine actus imperati se non intelligere eos qui sunt elicitivè ab ipsa voluntate: nam licèt etiam isti possint imperari, sicut electio mediorum imperatur ab intentione finis, tamen ut ad præsens attinet, cum elicitis comprehenduntur; in ipsis enim non potest esse violentia, sicut nec in purè elicitis. Et ratio est, quia ex eo voluntas cogi non potest in actu tantùm elicito, quòd talis actus sit quædam inclinatio actualis voluntatis in suum objectum, ut antea declaravimus: Sed etiam actus simul elicitus & imperatus, est quædam inclinatio actualis voluntatis in suum objectum; necessariò enim tendit in rationem boni, veri, vel apparentis: Ergo similiter repugnat talem actum esse violentum.

Quòd autem voluntas possit pati violentiam quantùm ad actus ab ea imperatos, & ab aliis potentiis inferioribus elicitos, manifestum est: Si enim v. g. voluntas nollet videre, posset quis vi aperire oculos; vel si vellet videre, posset illos vi claudere: & in hoc casu cùm aperirentur oculi, illa visio non esset violenta potentia visivæ elicienti, utpote juxta inclinationem illius; esset tamen violenta voluntati imperanti, quia esset contra inclinationem elicitam ipsius. Imò etiam esset aliquo modo violenta potentiæ visivæ: quælibet enim potentia habet duplicem inclinationem; unam particularem ad suum actum ut ad proprium bonum; & alteram universalem, quâ subjicitur voluntati, quæ est inclinatio universalis tendens ad bonum totius suppositi: licèt ergo visio non esset tunc violenta potentiæ visivæ, secundùm particularem ipsius inclinationem esset tamen violenta secundùm universalem; & absolutè violenta dici deberet, quia esset contra præcipuam suppositi inclinationem.

§. V.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colliges primò contra Vasquem, Lorcam, & alios, non solùm voluntatem, sed nec ullam etiam creaturam posse pati violentiam à Deo. Quod enim est secundum inclinationem præcipuam creaturæ, non est illi violentum: Sed quicquid Deus operatur in creatura, est secundùm præcipuam ipsius inclinationem: Ergo non est illi violentum, sed connaturale. Major patet: non enim potest esse violentia, nisi sit resistentia; nec est resistentia ubi est inclinatio. Minor verò probatur: Sicut quælibet potentia, ut suprà dicebamus, duplicem habet inclinationem, unam particularem ad suum actum ut ad proprium bonum; & alteram universalem, quâ subjicitur voluntati, quæ est inclinatio universalis tendens ad bonum totius suppositi: vel etiam sicut in omnibus rebus reperitur duplex inclinatio naturalis, una quæ competit illis juxta suum esse particulare, quâ propendent in proprium & conveniens bonum, v. g. lapis per gravitatem in centrum; altera quæ illis convenit in ordine ad bonum universi, cujus sunt partes, & per quam magis propendent in bonum universi, quàm in proprium; quare licèt grave ex propria inclinatione per gravitatem tendat deorsum, & leve per levitatem sursum, tamen ne detur vacuum, grave propriæ gravitatis oblitum ascendit, & leve contemptâ levitate descendit: Ita etiam in qualibet re, præter propriam inclinationem, quâ propendet in proprium & particulare bonum, datur alia fortior ac potentior, per quam in id quod Deus vult in ea aut de ea facere, tantâ promptitudine ac propensione fertur, ut illud absq; ulla violentia præstet, quamvis sit contra propriam inclinationem.

Unde Sapientiæ 16 sic habetur: *Ignis ut nutriretur justi, etiam suæ virtutis oblitus est; creaturæ enim tibi factori deserviens &c.* Quibus verbis Scriptura declarat, quòd dum creaturæ à Deo moventur ad effectum aliquem qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quasi obliviscuntur hujusmodi inclinationis, subjiciendo illam potentiæ obedientiali, per quam Deo ad nutum inserviunt, sicque prædicta inclinatio in ordine ad resistentiæ effectum, est ibi velut sub oblivione, & quasi non esset. Hinc Augustinus lib. 26. contra Faustum, ait quòd *Deus, creator & conditor omnium creaturarum, nihil contra naturam facit: id enim est cuique naturale, quod ille facit à quo est omnis numerus, motus, & ordo naturæ.* Item Divus Thomas 3. contra gentes cap. 100. variis rationibus probat, ea quæ Deus præter naturæ ordinem facit, non esse contra naturam; idque declarat in tertia ratione, exemplò rerum corporalium: *Motus* (inquit) *qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti, neque contra naturam; quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundum proprietatem suæ formæ; non enim dicimus quod fluxus & refluxus maris sit motus violentus, cùm sit ex impressione cœlestis corporis, licèt naturalis motus aquæ sit solùm ad unam partem, scilicet ad medium: multò igitur magis quicquid à Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum, neque contra naturam.* Idem habet quæst. 6. de potentia art. 2. ad 17. & quæst. 1. art. 2. ad 1. ubi ait, quod *omnes creaturæ quasi pro naturali habent quod à Deo in eis fit: & propter hoc in eis distinguitur potentia duplex, una naturalis ad proprias operationes & motus, alia quæ obedientialis dicitur ad ea quæ à Deo recipiunt.*

83 Et quo patet Vazquem hîc disput. 25. cap. 4. leviter & inconsideratè dixisse, duplicem illam inclinationem, quàm suprà in qualibet creatura agnovimus, unam quâ propendet in proprium & conveniens bonum, alteram quâ ad bonum universi, cujus est pars, & ad obediendum Deo, à quo, ut ait Augustinus, est *omnis numerus, motus, & ordo naturæ*, connaturaliter inclinatur, *vulgarium Philosophorum esse figmentum*: Patet, inquam, hæc verba vulgaris esse Theologi, & in doctrina Divi Thomæ parùm versati: cùm S. Doctor, Theologorum Scholasticorum Princeps, locis citatis, duplicem hanc inclinationem in qualibet creatura agnoscat. Et ratio etiam suffragatur: Nam ut ait idem Doctor Angelicus 1. p. qu. 60. art. 5. quod est alterius, majorem habet inclinationem in id cujus est, quàm in bonum proprium: Sed quælibet creatura est pars universi, & aliquid Dei: Ergo majorem habet inclinationem in bonum universi, & ad obediendum Deo, quàm ad bonum sibi proprium & conveniens. Majorem declarat Divus Thomas exemplò manûs, quę seipsam naturaliter exponit ictui ad conservationem totius corporis; & virtuosi civis, qui se exponit mortis periculo, pro totius reipublicæ conservatione: Ergo naturaliter magis inclinatur pars in bonum totius, quàm in bonum proprium.

Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quàm in media; oppositа enim inclinatio est inordinata, ac subinde non potest esse à Deo creaturæ impressa: Sed bonum universi, & bonum divinum, sunt finis bonorum particularium in quæ creaturæ inclinantur: Ergo idem quod priùs.

84 Dices tamen cum Vazque: Non videtur probabile, in eadem creatura reperiri oppositas inclinationes: Sed inclinationes ad descendendum & ascendendum sunt oppositæ, cùm habeant terminos oppositos & incompossibiles: Ergo figmentum est ponere in aqua v. g. inclinationem universalem, quâ naturaliter feratur sursum, ad vitandum vacuum tori naturæ inimicum, cum inclinatione particulari quam habet ad descendendum.

Confirmatur primò: Si in aqua esset talis inclinatio ad ascendendum, sequeretur quòd cùm de facto ascendit, ne detur vacuum, non gravitaret, nec niteretur deorsum: Sed hoc est falsum, & contra experientiam; videmus etiam quòd si per fistulam ascendat aqua, attracta respiratione, quò plus aquæ ascendit, eò magis fistula gravat manum: Ergo &c.

Confirmatur secundo: Si aquæ naturale sit ascendere ad vitandum vacuum, & obediendum Deo, deberet in ea esse aliquod instrumentum, seu virtus activa ad talem motum producendum, sicut revera habet gravitatem ad motum deorsum: Sed nullum habet principium activum ad motum sursum: Ergo nulla datur in ea inclinatio ad ascendendum, ut vitetur vacuum; sed cùm ascendit, hoc fit ex virtute corporis superioris contigui, trahentis post se corpus inferius, ne detur vacuum, sicut magnes trahit ferrum.

Ad objectionem respondeo, hujusmodi inclinationes, licèt oppositas, non esse tamen compossibiles, sed subordinatas, & aquæ secundùm diversam rationem convenientes; nam prior competit ipsi quatenus est corpus; secunda vero, quatenus est pars universi, vel prout est ens creatum subditum Deo: nulla autem est repugnantia quod in creatura sint hoc modo diversæ & oppositæ inclinationes, ut patet in animali, quod inquantum est grave descendit, & quatenus habet alas ascendit; qui tamen sunt motus contrarii: similiter in motu progressivo hominis, elevatio pedis est illi violenta, inquantum est corpus grave, & naturalis eidem, ut viventi & animali.

Ad primam confirmationem, nego sequelam 85 Majoris: licèt enim quando aqua, nec detur vacuum, ascendit ex inclinatione quam habet ad bonum universi, motus ille sit simpliciter naturalis, quia illa inclinatio ad bonum commune est præcipua, & prædominans particulari, est tamen violentus secundùm quid, inquantum per gravitatem aqua contranititur deorsum, & experientia fistulæ gravitantis & manum gravantis nihil aliud convincit. Et potest hoc declarari duplici exemplo jam adducto: Animal enim, vel homo, dum ascendit, & avis dum volat, naturaliter feruntur sursum, & motus ille est simpliciter naturalis, quia est conformis formæ & inclinationi præcipuæ & prædominanti, & nihilominus gravitas talium corporum semper contranititur & resistit, tendens deorsum, unde hujusmodi animalia ascendendo & volando sustantur ex contraria repugnantia gravitatis, respectu cujus talis motus est violentus.

Ad secundam confirmationem, nego etiam 86 sequelam Majoris: nam ut motus sit naturalis, non requiritur quod subjectum habeat in se principium activum illius (sicut ad hoc ut sit violentus, non est necessarium quod passum resistat activè, ut suprà ostendimus) sed sufficit principium passivum: unde inclinatio illa universalis quæ est in aqua ad ascendendum, nihil aliud

aliud est quàm potentia obedientialis passiva, A quæ naturaliter inest cuilibet enti creato, quâ talis est, ad recipiendum à Deo quicquid absolutè non repugnat, ut docet D. Thomas loco suprà laudato. Quare fictitia & imaginaria est virtus illa attractiva, quam ponit Vasquez in corpore superiori respectu inferioris, similis virtuti activæ quâ ferrum à magnete trahitur: nam vel talis virtus tribuitur rebus, solùm quando imminet vacuum; & hoc est ridiculum, quia natura rebus providit de omnibus necessariis ad consistentiam universi: vel continuò inest rebus; & sic non solùm quando imminet vacuum, traherentur B sursum corpora gravia, sed semper & continuò, sicut magnes semper attrahit ferrum.

Colliges secundò cum D. Thoma hîc artic. 5. 90 violentiam causare involuntarium simpliciter: quia violentia directè opponitur voluntario, cùm violentum sit ab extrinseco, voluntarium verò ab intrinseco. Unde si reluctanti fœminæ prævalidus aliquis stuprum inferat, nihil ex eo quod patietur, ad eam noxæ pertinebit, uti Deuteron. 22. sancitum legimus. Ita Christianas fœminas, quæ per Gotthicam irruptionem, Româ captâ, vim à Barbaris perpessæ fuerant, solatur Augustinus lib. 1. de Civit. cap. 17. quòd *inconcussa ac stabili permanente virtute, quidquid alius de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non* C *valeat evitari, præter culpam sit patientis.*

Dices: Virgo dum à juvene violatur, reniten- 91 te ejus voluntate, violentiam patitur, etiamsi exteriùs non resistat, vel non resistat quantùm potest: & tamen ille actus non est involuntarius, cùm in eo casu virgo mortaliter peccet, non resistendo, vel non resistendo quantùm potest: Ergo violentia non causat semper involuntarium simpliciter.

Respondeo negando Antecedens quoad se- 92 cundam partem: Quando enim virgo non resistit, vel non resistit quantùm potest & debet, indirectè & interpretativè censetur consentire oppressioni, cùm non adhibeat media quæ potest D ad illam evitandam: Unde ille actus non est violentus, sed voluntarius simpliciter, & involuntarius tantùm secundùm quid.

Sed quæres, quænam media externa teneatur 93 apponere virgo ad resistendum oppressioni, ut inde dignosci possit, quandonam oppressio sit ipsi voluntaria interpretativè & indirectè, si talia media non adhibeat?

Respondeo cum distinctione: si enim virgo non timeat in se periculum consentiendi, & aliunde grave damnum vitæ vel honoris metuit, si clamet, vel aggressorem occidere tentet, non tenetur clamare, vel aggressorem interficere, (quamvis licitè utrumq; possit, eò quòd id præ- E stet in sui defensionem) quia tunc resistere aggressori est præceptum affirmativum, quod non obligat pro semper, nec cum tanto periculo: si verò credit probabiliter se esse expositam periculo consentiendi, tenetur omnibus modis, etiam cum vitæ aut famæ dispendio, resistere, clamando, & aggressorem occidere tentando: quia præceptum negativum de non consentiendo actui illicito, obligat semper, & ad semper: unde tandem concludendum est cum Curiele, quòd quia carò contingit, ut in tali casu non immineat periculum consentiendi, debent tunc virgines omnibus modis resistere, & ita semper ipsis consulendum est.

ARTICULUS V.

An & quomodo ex metu facta, sint mixta ex voluntario & involuntario?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

Dico primò: Quæ per metum aguntur, mixta 94
sunt ex voluntario & involuntario.

Ita Divus Thomas hîc articulo texto, ubi hanc conclusionem probat tum ex Philosopho, & Nisseno, qui ea quæ per metum aguntur, appellant mixta ex voluntario & involuntario: tum etiam quia ea quæ per metum aguntur, secundùm se non sunt voluntaria, imò sunt involuntaria, sed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum scilicet malum quod timetur: v.g. mercator absolutè, & absque periculo tempestatis, nollet projicere merces in mare; tempore tamen tempestatis, ad fugiendam mortem quæ timetur, vult eas projicere, & de facto projicit in mare: Ergo quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & involuntario.

Adde quod in objecto actûs ex metu facti, reperiuntur ratio mali & ratio boni, sufficientes ad causandum nolitionem & volitionem, quæ sunt principia voluntarii & involuntarii: verbi gratia, in hoc quod est projicere merces in mare, est ratio mali, ut patet, cùm ex hoc mercator maximum damnum incurrat; & ratio boni, cùm assumatur ut medium ad conservandam vitam, seu ad evadendum mortis periculum.

Verùm ut hæc conclusio magis declaretur, & 95
quædam instantiæ, quæ fieri possent in contrarium, diluantur. Observandum est primò, quòd cùm dicimus metum causare actum mixtum ex voluntario & involuntario, non sic intelligendum est, quasi ipse metus caueet in actu utramque rationem; hoc enim impossibile est, cùm rationes oppositæ non possint provenire ab eodem principio; sed in tantum dicitur metus causare involuntarium, inquantum causat actum in quo involuntarium reperitur, causatum tamen ex amore ad illam rem quæ propter metum postponitur. Sicut si dicamus, quòd anima, vel virtus motiva animalis, causat metum mixtum ex naturali & violento, non est sensus, quod potentia motiva, vel anima causet in tali motu rationem violenti (hæc enim ratio desumitur per ordinem ad corpus grave, cui progressivus vel volatilis motus violentus est] sed significatur quod illa causat motum, in quo utraque ratio reperitur; naturalis scilicet (utpote cùm à principio intrinseco, nempe ab anima & virtute motiva procedat ipse motus) & violenti, per ordinem ad gravitatem corporis.

Notandum est secundò, quod metus dupli- 96
citer potest se habere ad actionem, causaliter scilicet, & concomitanter: Tunc se habet causaliter, quando est vera causa talis actus, ita ut ex metu moveatur homo ad sic operandum, ut cùm quis ex metu mortis offert pecunias latroni, vel projicit merces in mare: Tunc autem se habet metè concomitanter, quando reperitur simul cum actione, sed non est causa impellens & movens ad illam; sicut Martyres cum metu mor-

mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, sed ex Dei amore & obedientia. Quæ fiunt primo modo dicuntur fieri ex metu, vel per metum; istæ enim particulæ *ex* & *per* causalitatem denotant: quæ verò fiunt secundo modo, dicuntur fieri cum metu, sed non ex metu, vel propter metum; particula enim *cum* solam concomitantiam & simultatem designat, non verò influxum & causalitatem. Quando ergo dicimus, ea quæ fiunt ex metu esse mixta ex voluntario & involuntario, non loquimur de metu concomitante tantùm (hic enim, ut diximus, non influit in actionem) sed de metu qui est vera causa actionis, & qui in illam influit, non quidem physicè & efficienter, sed moraliter & objectivè, quatenus mediante propositione objecti terribilis, verbi gratia, mortis, seu naufragii, movet voluntatem ad sic operandum: in quo differt metus à violentia; nam violentia, seu vis extrinsecus illata, efficit ipsam actionem, voluntate renitente; metus verò non efficit sine voluntate, sed movet duntaxat voluntatem ut agat. A

97 Denique advertendum est quòd metus dupliciter potest esse causa alicujus actionis, uno modo partialiter, alio modo totaliter: tunc est causa partialis alicujus actionis, quando concurrit ut impellens & adjuvans ad illam simul cum aliis, propter quod, etiam cessante metu, fieret actio: tunc verò est causa totalis, quando solus metus causat actionem, atque adeò cessante metu actio non fieret, quia præcisè fit propter metum, verbi gratia, incutitur ab aliquo ficario gravis metus mulieri inhonestæ, & mulieri honestæ, ut coëant secum, ex quo utraque consentit fornicationi; talis metus respectu mulieris fornicariæ causa est illius actus, sed non totalis, eò quod talis mulier, cessante etiam illa causa, quia fornicaria est, coiret cum illo: sed respectu mulieris honestæ, & quæ aliàs cessante metu non consentiret, metus est tota causa quare consentit. Nostra ergo conclusio intelligenda est de metu, qui est causa totalis actionis, seu totale motivum aliquid operandi; non verò de metu qui est causa duntaxat partialis, seu partiale motivum: hic enim non causat actum mixtum ex voluntario & involuntario, benè tamen aliter, ut patet in exemplo adducto: Fornicatio enim in prima muliere censetur omnino voluntaria, eò quòd non omnino procedat ex metu; in secunda verò est mixta ex voluntario & involuntario, quia metus est causa totalis talis actûs. Unde si quis partim ex timore gehennæ, partim ex ipsa honestate operis, vel ex affectu charitatis, legem Dei observaret, talis observantia non esset mixta ex voluntario & involuntario; benè tamen, si ex solo timore illam servaret, modo statim explicando. B

98 Objicitur ergo contra nostram conclusionem difficile argumentum. Quando quis metu pœnarum inferni legem observat, talis observatio nihil habet involuntarii aut displicentiæ, aliàs esset mala & vitiosa, quod repugnat Tridentino sessione sexta, canone octavo, & sessione decima quarta, capite quarto. Ergo quæ fiunt ex metu, non sunt mixta ex voluntario & involuntario. C

99 Mirum est quantùm hoc argumentum Theologos torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos inflectat: superfluum esset eos referre & impugnare, latiùs erit legitimam solutionem tradere. Dicendum est igitur, in observatione legis satisfacere ex solo metu gehennæ, esse aliquid involuntarii & displicentiæ, & nihilominus timorem illum non esse malum, nec vitiosum, ut definit Tridentinum locis citatis. Pro quo nota, in prædicta legis observatione posse considerari, vel actionem quæ præcipitur, materialiter & in esse rei, vel rationem formalem præceptæ, quæ importat applicationem divinæ legis ad illam; hoc secundo modo semper est illicita ejus displicentia, quia divina lex nihil habet mali, ratione cujus possit licitè reputi: primo verò modo potest esse licita: quia res præcepta potest afferre aliquid laboris & fastidii, quod secundùm se consideratum, non habito respectu ad legem divinam, potest licitam displicentiam terminare: ut patet in dolore & tristitia quam Christus habuit in horto olivarum, non quidem de observatione præcepti moriendi, libra Patre impositi, sed de difficultate & molestia operis sibi præcepti, secundùm se & præcisè sumpta. Unde tantùm abest quod talis displicentia observationis præcepti, reddat illam peccaminosam aut vitiosam, quin potiùs soleat meritum augere: nam quo major est repugnantia ad opus præceptum, propter ejus difficultatem & laborem, eo major virtus & meritum splendent in exequendo illud, & superando prædictam difficultatem. D

100 Secundo dici potest, metum non semper causare involuntarium secundùm quid, sed solùm quando objectum est malum secundùm se sumptum, & non tantum ut hic & nunc consideratum: sicut projicere merces est bonum mercatori, ex suppositione solum quod sit tempestas, & immineat vitæ periculum, sed abstrahendo à tali circunstantia est malum; & ideo voluntas non vult eas projicere sub hac consideratione. Cæterum quando objectum non est malum secundùm se, sed absolutè bonum, voluntas non potest habere actum nolitionis circa ipsum. Et hoc reperitur in casu argumenti, nam observatio mandatorum est per se bona, & nullo modo mala, etiam abstrahendo à periculo gehennæ inferni; & ideo observatio facta ex timore, non est involuntaria secundùm quid.

101 Quæres, an ad hoc ut ea quæ per metum agantur, sint mixta ex voluntario & involuntario, requiratur aliquis actus conditionatus, qui sit nolitio inefficax illius medii, quod hic & nunc eligitur ad vitandum majus malum quod timetur? v. g. an ad hoc ut projectio mercium sit mixta ex voluntario & involuntario, necessarius sit actus conditionatus & inefficax, quò mercator nollet projicere merces, si non imminueret periculum vitæ?

102 Respondeo affirmativè, quicquid in contrarium dicat Curiel hîc dubio 1. paragrapho 2. asserens projectionem mercium denominari voluntariam secundum quid ab amore mercium: atque adeo non esse necessarium actum illum conditionatum, qui sit nolitio projiciendi merces secundum se spectatas. E

Probatur breviter: Nam sicut projectio mercium remotè tantum & radicaliter redditur voluntaria simpliciter per actum, quò mercator vult vitare naufragium, formaliter verò & proximè per volitionem efficacem projiciendi illas, ex priori actu causatam; ita amor, seu voluntio conservandi merces secundum se consideratas, potest quidem remotè & radicaliter reddere eandem projectionem secundum quid involun-

luntariam, sed non formaliter & proximè: Ergo ponendus est alius actus, ex amore mercium ortum habens, qui tribuat proximè talem denominationem. Consequentia patet, Antecedens probatur. Quia universaliter volitio finis denominat tantùm ipsum finem formaliter volitum; media verò radicaliter tantùm & remotè; unde oportet ponere aliquem actum qui directè tendens in ipsa, denominet illa proximè & formaliter volita, seu voluntaria: Atqui fugere projectionem mercium, est medium in ordine ad possessionem & conservationem illarum; sicut projicere illas est medium ad conservandam vitam: Quemadmodum ergo ex amore vitæ oritur volitio absoluta & efficax projiciendi merces, ita ex amore mercium nascitur actus, quò mercator vellet, si esset possibile, eas conservare. Sicut Christus volebat vivere, si hoc esset possibile juxta Patris voluntatem: sed quia sciebat Patrem velle & præcipere mortem, absolutè volebat mori.

105 Dices, Non est necesse in violento, quòd concurrat duplex actus, ut aliquid sit mixtum ex violento & naturali: Ergo neque in metu, ut resit mixta ex voluntario & involuntario. Consequentia patet à paritate rationis: metus enim quædam violentia moralis est; unde qui allegant se fecisse aliquid ex gravi metu, violentiam allegant. Antecedens probatur in motu progressivo animalis, ubi elevatio pedis est violenta illi corpori inquantùm gravi, & est naturalis eidem ut viventi; & tamen non est ibi duplex actus vel motus, sed unus tantùm quò animal movetur: Ergo ut aliquid sit mixtum ex violento & naturali, non requiritur duplex actus.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, quia violentum non invenitur in actibus elicitis & internis voluntatis, ut vidimus articulo præcedenti, sed in actu externo & imperato, atque adeò executivo voluntatis: non potest autem in actu executivo inveniri duplex motus, unus absolutus, alter conditionatus; quia cùm sit motus in executione, omnino absolutus est: & hac ratione etiam in actione exteriori facta ex metu non datur duplex actus, sed tantùm unus: verbi gratia, in ipsa projectione mercium, unus tantùm motus datur, non duplex; unus ad projiciendum, alter ad non projiciendum. Voluntarium autem, & involuntarium, non solùm in actibus externis & à voluntate imperatis, sed etiam præcipuè in internis & elicitis reperiuntur; unde in metu non repugnat dari duplicem actum elicitum & internum, quo voluntas efficaciter & inefficaciter ad idem objectum diversimodè consideratum terminetur.

Dices rursus: Vel ille actus à quo projectio mercium denominatur involuntaria secundùm quid, est conditionatus ex parte objecti, vel ex parte actûs? Si ex parte actûs, nondum datur de facto, sed dabitur si ponatur conditio: si ex parte objecti, talis actus est absolutus ex parte voluntatis, & sic projectio mercium erit absolutè voluntaria & absolutè involuntaria, quod implicat.

Respondeo, actum illum esse conditionatum solùm ex parte objecti, & absolutum ex parte potentiæ. Ad probationem in contrarium dicendum est, quòd licèt repugnet projectionem mercium esse absolutè voluntariam, & absolutè involuntariam, si ly *absolutè* usurpetur pro perfectè seu efficaciter; non tamen si accipiatur pro actu absoluto quidem ex parte potentiæ, sed imperfecto & efficaci: quamvis autem asseramus illam volitionem projiciendi merces esse in seipsa absolutam, & conditionatam solùm ex parte objecti, non tamen ponimus esse efficacem.

Instat Curiel, & ait esse valde difficile, & fortè improbabile, quòd ille qui videt periculum submersionis præsens, & judicat non posse vitari, nisi projiciendo merces, & propterea efficaciter vult illas projicere, & de facto projicit, eodem tempore hunc actum inefficacem eliciat; nolo projicere merces si tempestas non detur, vel si non adsit vitæ periculum: Ergo talis actus admittendus non est. 107

Respondeo, negando Antecedens: Nam etiam Deus videns quendam hominem reprobum infallibiliter esse damnandum, & consequenter habens actum quo vult efficaciter ipsi denegare gloriam; simul tamen habet voluntatem antecedentem & inefficacem de ipsius salute, absolutè & secundùm se, seu præcisis circunstantiis, consideratâ, ut in tractatu de voluntate Dei fusè ostendimus. Est tamen hæc differentia inter hoc exemplum, & nostrum propositum, quòd in Deo, ratione infinitatis, idem actus qui est volitio efficax denegandi gloriam reprobo, est volitio conditionata ex parte objecti ipsum salvandi, in nostro autem proposito debent poni duo actus distincti. 108 Disp. 4. art. 1.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

Dico secundò: Quæ ex metu fiunt, sunt voluntaria simpliciter, & involuntaria tantùm secundum quid. 109

Ita Divus Thomas hîc articulo sexto, ubi sic discurrit. Illud quod est voluntarium hic & nunc ponderatis omnibus circumstantiis, & involuntarium solum secundum se, abstrahendo à circunstantiis, est voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid: Sed opus factum ex metu est voluntarium hic & nunc, ponderatis circunstantiis, & involuntarium consideratum secundum se: Ergo est voluntarium simpliciter, & involuntarium tantum secundum quid. Minor patet in exemplo suprà adducto projectionis mercium. Major autem probatur ex discrimine quod omnes admittunt inter intellectum & voluntatem, & inter objectum utriusque: nam intellectus trahit ad se res præcisè quantum ad quidditatem, & objectum ipsius est quidditas rei materialis, abstrahendo ab omnibus conditionibus individuantibus: At verò voluntas tendit ad res ut sunt in se, & objectum ejus est res ipsa involuta suis omnibus conditionibus, & ut est hic & nunc.

Confirmatur: Quod est volitum efficaciter & absolutè, nolitum verò inefficaciter & conditionatè solum, est voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid: At opus factum ex metu, est volitum efficaciter & absolutè, & nolitum inefficaciter solum & conditionatè, ut patet ex suprà dictis: Ergo est voluntarium simpliciter, & involuntarium tantum secundum quid. Unde quando sanctus Thomas secunda secundæ quæstione centesima quadragesima secunda, articulo tertio docet id quod fit ex metu, 110

simpliciter non esse voluntarium, sumit illam particulam *simpliciter*, prout idem significat ac purè & non permixtè; & solum intendit docere id, quod fit ex metu, non esse purè voluntarium, sed mixtum ex voluntario & involuntario, ut patet ex verbis illius, sic enim ait: *Quæ fiunt ex timore principium habent ab exteriori impellente; unde non sunt simpliciter voluntaria, sed mixta, ut dicitur in 3. Ethicorum.*

A

§. III.

Corollaria ex dictis.

111 EX dictis colligitur primò, in his quæ metu fiunt, esse sufficiens voluntarium ad peccatum mortale; nam illa sunt voluntaria simpliciter & absolutè, quamvis aliquid involuntarii habeant admixtum: Ergo metus non excusat totaliter à culpa, licèt eam diminuat, & levius peccatum faciat, ac mitiori pœnâ plectendum. Sic adversùs Christianos illos, qui in persecutione, metu ac terrore vel cruciatu fracti, cesserant, tolerabilior est pœnæ modus constitutus, quàm in eos qui sponte deliquerant, ut in Ancyrana Synodo & Nicæna, aliisque factum esse scimus. Sic etiam Lucretiam illam, cujus à Gentilibus impensè est commendata castitas: *Fortasse juveni violenter irruenti, etiam suâ libidine illectam consensisse.* Suspicatur Augustinus lib. 1. de civit. cap. 9. eam, que non violenter oppressam, sed metu dedecoris, victam esse obstinatam pudicitiam, innuit Poëta, hoc versu:

B

C

Succubuit famæ victa puella metu.

Quare non dubia est illius culpa, sed cui faciliùs possit ignosci, quòd invita & ex metu consensit.

112 Colligitur secundò, contractus ex metu factos, jure naturali non esse irritos; quamvis jure positivo aliqui irritentur, quando metus est gravis & injustus, seu cadens in virum constantem, ut loquuntur Theologi. Ratio est, quia metus de se & ex natura sua non facit involuntarium simpliciter, sed tantùm secundùm quid: Ergo non solvit valorem contractûs ex defectu voluntarii, & ipso jure naturæ.

D

113 Confirmatur: Non requiritur major voluntas aut libertas ut contractus valeat, quàm ut peccatum mortale fiat: Sed voluntarium ex metu sufficit ad peccatum mortale, ut jam vidimus: Ergo & ad valorem contractûs, quantùm est ex ratione voluntarii, & juris naturalis.

114 Veruntamen jure positivo irritantur plura, quæ fiunt ex metu gravi & cadente in virum constantem: v.g. jure positivo matrimonium contractum ex metu, nullum est, ut constat ex cap. *Locum*, & ex cap. *Veniens* de sponsalibus. Idem est de voto solemni, ex metu gravi emisso, ut patet ex titulo: *De his quæ vi, metúsve causa fiunt*, & ex Tridentino sess. 25. de Regularibus cap. 19. ubi conceditur ut Religiosi ex metu professi, possint intra quinquennium reclamare, & si probaverint professionem ex metu esse factam, quòd sit nulla. Quantùm verò ad votum simplex ex metu factum, non sic irritatur à Jure, ut annotavit Sylvester in summa, verbo *Metus*: quia scilicet non habet exteriorem traditionem, sed tantùm interiorem promissionem seu consensum, qui per metum extorqueri non potest. Econtra igitur votum solemne, cùm non solum habeat id

E

quod est interioris consensûs, sed etiam quod est exterioris mancipationis & traditionis, quatenus fit per modum contractû cum Ecclesia, & spiritualis matrimonii, aut servitutis, ideò volunt Jus ut pari modo fieret liberè & sine metu; sicut matrimonium, quod non solum consummatur interiori consensu, sed exteriori etiam traditione, ut sumitur ex cap. *Puella* 20. qu. 1. & cap. *Cum virum* de regularibus. Plura quoque alia ex metu facta Jure positivo irritantur, ut electio Prælati, jurisdictio data vel propagata ex metu, absolutio ab excommunicatione, metu facta, &c. ut videri potest apud Sylvestrum loco citato.

Porro illa omnia à Jure irritantur, primò ob vitandas lites, aliaque inconvenientia, quæ ex his quæ metu cogente fiunt, sequi solent; secundò, quia sæpissime contingit deesse in his consensum verum, quantumvis verbis externis profetatur: tertiò, in pœnam illius qui injuriose metum incutit: meretur enim ut effectu careat quod per injuriam extortum est.

Ex his facile solves argumentum, quod contra secundam conclusionem in hunc modum fieri solet: Matrimonium & votum solemne sunt invalida, si fiant ex metu in constantem virum cadente: Ergo non sunt voluntaria simpliciter. Consequentia patet: nam omne matrimonium, & omne votum simpliciter voluntarium, debet esse validum.

Ad hoc, inquam, patet responsio ex jam dictis: concesso enim Antecedente, neganda est Consequentia. Ad cujus probationem, distinguitur Antecedens: debet esse validum per se loquendo, & attento Jure naturali, conceditur: per accidens, & attenta dispositione Juris positivi, negatur. Potest enim Ecclesia ponere quasdam conditiones, sine quibus votum aut matrimonium non sint valida, inter quas una est, quòd fiant sine metu: sicut etiam in matrimonio aliam statuit conditionem, quòd scilicet fiat coram parocho & testibus; ideoque matrimonium clandestinum, licet voluntarium, est invalidum.

Potest etiam objici contra eandem conclusionem, quòd metus gravis excusat à culpa transgressionem legis; & ideò non peccat, qui ut vitet grave malum, omittit Sacrum in die festo, aut frangit Ecclesiæ jejunium; Constat autem transgressionem legis non aliter culpâ vacare, nisi quia non est voluntaria: Igitur metus tollit voluntarium simpliciter.

Sed respondetur negando Antecedens, si intelligatur de transgressione formali legis; existente enim hujus obligatione, nullus metus excusat simpliciter à culpa, licèt eam diminuat: propterea verò non servans jejunium, vel non audiens sacrum, ob metum gravem, non peccat, quia tunc cessat obligatio legis; eò quòd leges humanæ, & etiam aliquæ divinæ, non obligent, nisi cum possunt commodè observari; cum verò non possunt absque gravis mali periculo, cessat obligatio, & consequenter formalis earum transgressio.

* * *

ARTI-

ARTICULUS VI.

Vtrum concupiscentia augeat voluntarium, & causet involuntarium secundum quid?

NOTANDUM primò, nomine *concupiscentiæ* intelligi hîc à Theologis actum appetitus 117
sensitivi, ut comprehendit quamlibet ejus passionem, versantem circa bonum, excluditque duntaxat actus qui sunt circa malum, ut timorem & tristitiam. Hæc autem concupiscentia, seu passio appetitus sensitivi (ut docet S. Thomas infrà qu.24.artic.3.ad 1. & quæst.77.art.6.] duplex est, una antecedens, alia consequens. Concupiscentia antecedens est quæ præcedit actum voluntatis, & est causa ejus; ut cùm visâ pulchrâ muliere accenditur libido, & voluntas movetur ad desiderium vel delectationem circa illam. Consequens verò est quæ consequitur actum voluntatis, & ab illo causatur: aliquando enim voluntas tanto cum ardore prorumpit in actum, ut excitet passionem in corpore. In præsenti ergo solùm loquimur de concupiscentia antecedente: hæc enim solùm potest esse causa voluntarii, vel involuntarii; nam consequens, cùm supponat actum, non potest causare in illo rationem voluntarii, vel involuntarii. Excipiendus tamen est casus, quò aliquis excitaret concupiscentiam, ut ardentiùs postea voluntas operaretur: Tunc enim concupiscentia, non quatenus consequens, sed ut antecedens, augeret voluntarium, ut constabit ex dicendis.

Notandum secundò, triplicem esse gradum 118
voluntarii, ut habetur ex suprà dictis: Primus est voluntarii absolutè, & dicit solùm esse à principio intrinseco cum cognitione, unde communis est brutis: secundus est voluntarii perfecti, sed necessarii; & ad istum requiritur cognitio non solùm objecti, sed etiam circumstantiarum & dignitatis ipsius: tertius est voluntarii liberi, ad quem exigitur indifferentia objectiva judicii, & deliberatio rationis. His præmissis:

Dico primò, concupiscentiam antecedentem augere voluntarium, quantùm ad primum gradum; minuere verò, aut etiam tollere, quantùm ad secundum & tertium.

Probatur prima pars: Concupiscentia ante- 119
cedens excitat voluntatem, ut ardentiùs & majori cum intensione & conatu feratur in objectum, quod experientiâ constat; nam quantò major est passio & concupiscentia, tantò majori impetu & conatu operatur voluntas, ut patet in vehementi amore vel odio: Ergo auget primum gradum voluntarii, saltem quantùm ad intensionem illius, ex parte objecti excitando voluntatem ut majori conatu procedat.

Suadetur etiam secunda conclusionis pars: 120
Concupiscentia seu passio vehemens potest impedire cognitionem, ne attendat ad proportionem finis & mediorum, atq; ad omnes circumstantias; imò etiam interdum potest tollere seu impedire omnem indifferentiam judicii, quia potest totaliter absorbere rationem, & amentem facere, ut ait D. Thomas hic art.7.ad 3. Sed per hoc tollitur voluntarium, quantùm ad secundum & tertium gradum, ut patet ex secundo notabili: Ergo concupiscentia, seu passio vehe-

A mens, potest tollere voluntarium, quantùm ad secundum & tertium gradum.

Addo, quòd concupiscentia minuit peccatum, ut docet sanctus Doctor infra quæst.77. artic.6. Ergo minuit etiam liberum. Consequentia patet: quia intantum aliquid est peccatum, inquantum est liberum: Ergo quod minuit peccatum, minuit liberum.

Dices: Non potest ratio inferior minui, nisi 121
minuatur etiam ratio superior, saltem in eodem actu; quia illæ duæ rationes inter se identificantur: Sed ratio liberi & ratio voluntarii ut sic, se habent sicut inferius & superius: Ergo si concupiscentia minuat voluntarium liberum, minuet etiam voluntarium ut sic.

Respondeo distinguendo Majorem: non po- 122
test ratio inferior minui, quantum ad essentiam; nisi etiam ratio superior minuatur, concedo: non potest minui, quantum ad perfectionem accidentalem, nego. Libertas autem est quidam modus accidentalis actûs voluntatis; unde idem actus specie vel numero potest transire de libero in necessarium, ut patet in charitate viæ, quæ remanet in patria, & transit de libera in necessariam.

Dico secundò: Concupiscentiam non causare involuntarium secundum quid; licèt interdum per accidens aliquid involuntarii admittat.

C Prima pars est D. Thomæ hic artic.7. cum e- 123
nim argumento primo sibi objecisset: *Sicut metus est quædam passio, ita & concupiscentia: Sed metus causat quodammodo involuntarium: Ergo etiam concupiscentia*, sic respondet: *Ad primum dicendum, quod timor est de malo; concupiscentia verò respicit bonum: malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum: unde magis se habet timor ad causandum involuntarium, quàm concupiscentia.* Quibus verbis rationem fundamentalem hujus partis insinuat. Nam cum concupiscentia ex nulla parte malum respiciat, sed præcisè bonum delectabile, non habet ex se inducere ad aliquid voluntati repugnans: in quo distinguitur à metu, cujus objectum est malum quod difficilè potest vitari; & ideo ut illud vitet, ex propria ratione habet inclinare ad eligendum minus malum, quod secundum se voluntati repugnat, solumque eligitur ut conducit ad prædictum finem; & hinc est ut involuntarium in operibus metu factis repertum, ex ipso metu quodammodo ortum ducat; in illis autem quæ per concupiscentiam fiunt, si quid involuntarii admisceatur, non ex ipsa concupiscentia, sed aliunde per accidens proveniat.

Addo, quod ex diversitate objecti jucundi 124
E concupiscentiæ, & odiosi timoris, oritur quod primum tollat acerbitatem & nolitionem medii, non vero secundum, ut experientiâ constat: cum enim quis amore & delectatione fœminæ allicitur, non solum non timet vigilare, noctu armatus incedere, magna frigora, & alia perpeti incommoda, sed absque ulla tristitia & repugnantia illa & similia præstat, vel patitur; & tamen si hæc eadem faceret aut pateretur ad vitandam mortem, quam illi inimicus procurat, non sine repugnantia, dolore & tristitia ea pateretur: sicut etiam mercator non nisi cum dolore & tristitia projicit merces in mare; quia cum finis ipse sit acerbus, non præstat suavitatem mediis, sicut bonum delectabile, quod est objectum & finis concupiscentiæ: Ergo licèt metus

causet involuntarium secundùm quid, non tamen concupiscentia.

125 Quòd tamen illa interdum per accidens aliquid involuntarii admittat, ut habet secúda pars conclusionis, etiam constat experientiâ: licèt enim cùm vehemens est amor erga aliquam mulierem, v.g. libentissimè pecunia & res familiaris abjiciatur, sicut patet exemplo Principis Sichem ardentissimè diligentis Dinam filiam Jacob, quam ut conjugem acciperet, ad Jacob & filios ejus dixit: *Inveniam gratiam coram vobis, & quæcumque statueritis, dabo: augete dotem, & munera postulate, libenter tribuam quod petieritis, tantùm date mihi puellam hanc uxorem*: Ex minori tamen concupiscentia, aut fortè ex magna concupiscentis avaritia, contingere poterit, quòd cum aliqua repugnantia, dolore & tristitia quis tribuat dotem vel pecuniam pro fœmina, vel alia re concupita; subindeque quòd concupiscentia interdum per accidens aliquid involuntarii habeat admixtum. Quod potest hoc exemplo ampliùs declarari: licet calor ex sua natura habeat calefacere, & expellere omne frigus, per accidens tamen contingit, ut ex debilitate caloris, aut ex hoc quod frigiditas est in subjecto proprio, ut in aqua, omne frigus non expellat à subjecto, sed aliquid ejus cum calore mixtum relinquat, ut patet in aqua tepida. Ita ergo, licèt concupiscentia, quando est vehemens, omnem repugnantiam, omnemque rationem involuntarii absorbeat & consumat; tamen quando est remissa, & conjuncta cum alio affectu vehementi, ad contrarium illius medii quod assumit inclinante; v.g. cum avaritia, quæ non nisi cum dolore & tristitia pecuniam largitur; tunc omnem tristitiam & repugnantiam, seu omnem rationem involuntarii à voluntate per accidens non excludit, sed aliquid involuntarii admittit.

Genesis 34.

126 Confirmatur: In operante ex passione multoties sunt istæ duæ considerationes: hoc opus est mihi bonum secundùm sensum, quia delectabile; & est mihi malum secundùm rationem, quia contra legem Dei: Ergo quando consentit passioni, sic vult illud agere, quatenus delectabile sensui, quòd nollet illud facere, quatenus est contra rationem; & sic tunc duæ sunt voluntates oppositæ, una efficax, alia inefficax. Quòd manifestè declarat Apostolus ad Romanos septimo, dum loquens in persona hominis cum passione luctantis, vel passione victi, sic ait: *Non enim quod volo bonum hoc ago, sed quod odi malum illud facio.* Unde qui peccat ex concupiscentia, sæpe cum aliqua tristitia & dolore, & aliquo remorsu conscientiæ peccat: propterea Seneca loquens de viris voluptatibus & concupiscentiis deditis, ait: *Ipsæ voluptates eorum trepidæ, & variis terroribus inquietæ sunt; subitque eos dum maximè exultant sollicita cogitatio, hæc quandiu erunt? Ab hoc affectu Reges suam flevere potentiam, nec illos magnitudo suæ fortunæ delectavit: sed venturus aliquando finis exterruit.*

De brevit. vitæ. c. 16.

17 Ex his intelliges, quod cùm Divus Thomas post Aristotelem, Nissenum, & Damascenum, docet ea quæ fiunt ex concupiscentia non esse involuntaria secundùm quid, sicut ea quæ procedunt à metu; non intendit omne involuntarium etiam per accidens à concupiscentia excludere, sed tantum duplex inter concupiscentiam & metum discrimen statuere. Primum est, quòd metus regulariter loquendo causat involuntarium; licèt interdum per accidens illud non causet, quando scilicet medium quod assumitur ad evitandum malum quod timetur, non est asperum & molestum, sed delectabile & jucundum, verbi gratia, cùm quis ad evitandam ægritudinem utitur cibo delectabili, vel ad evitandum periculum abstinet ab itinere & navigatione: concupiscentia verò è contra per se & regulariter est immunis ab involuntario, interdum tamen per accidens illud habet admixtum, ut patet in exemplis suprà adductis. Secundum discrimen est, quod involuntarium, quod regulariter reperitur in his quæ fiunt ex metu, ab ipso metu causatur; illud vero quod interdum per accidens miscetur concupiscentiæ, ab illa non procedit, sed aliundè provenit, ob rationem suprà adductam, quæ sumitur ex diversitate objecti circa quod timor & concupiscentia versantur.

A

B

C

D

E

ARTICULUS VII.

Utrum ignorantia causet involuntarium?

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstii.

128 NOTANDUM primo ex Divo Thoma hic articulo octavo ignorantiam pro nunc dividi posse in antecedentem, concomitantem, & consequentem. Antecedens dicitur ea quæ antecedit actum voluntatis, hoc est, quæ nullo modo est volita: unde ad illam requiritur quod ille qui ignorat, sufficientem adhibeat diligentiam ad eam vincendam, cum tali intentione, ut si ea ablata esset, non produceret effectum quem producit ex ignorantia: exempli causâ, emittit aliquis sagittam in aliquem locum ubi est homo absconditus, ignorat tamen ibi latere hominem, & sufficientem adhibet diligentiam ut exploret an ibi sit homo, eâ intentione ut si sciret eum ibi latere, sagittam non emitteret; si illetalem hominem configat & interficiat, talis occisio dicetur procedere ex ignorantia antecedente. Concomitans vocatur illa, quæ merè per accidens & concomitanter se habet ad actum voluntatis, & quæ neque movet hominem ad operandum, neque illum removet seu prohibet ab operatione: sed homo est ita dispositus, ut æqualiter & eodem modo operaretur, si talis ignorantia non adesset, ac operatur cum illa: verbi gratia, si quis venationis causâ circumeat sylvam, & deprehendat hostem, ignorat tamen eum esse hostem, & adhibitâ prius sufficienti diligentiâ, existimans esse feram ibi latitantem, emittit sagittam, & interficit hostem: talis occisio dicitur procedere ex ignorantia concomitante, quia tunc licet ille ignoret esse hostem, est tamen ita dispositus, ut si illum agnosceret, interficeret. Denique ignorantia consequens ea est, quæ consequitur actum voluntatis, seu quæ est volita, quando scilicet voluntas vult ignorare id quod scire poterat & tenebatur. Potrò dupliciter potest esse volita ignorantia: primò directè, quando scilicet voluntas expressè vult eam aliquam ignorare, ut liberius peccet, juxta illud Psalmo trigesimo quinto. *Noluit intelligere ut bene ageret*, & hæc ignorantia dicitur affectata: secundo indirectè, quando voluntas expressè qui-

quidem non vult ignorare, non tamen curat ad A
discere ea quæ potest, & tenetur scire; & hæc
ignorantia vocatur crassa seu supina.

129 Ex quibus intelliges divisionem allatam esse
bonam & convenientem: Nam ignorantia, ut
conducere potest ad rationem voluntarii, tri-
pliciter potest se habere ad actum voluntatis,
qui continet actum externum ex ignorantia fa-
ciendum, primò ut causa, secundo ut effectus,
tertiò neque ut causa, neque ut effectus, sed ut
per accidens concomitans talem actum: At-
qui ignorantia, quæ verè est causa actûs, est
ignorantia antecedens, quia causa præcedit ef-
fectum, prioritate saltem naturæ; ignorantia
verò quæ est effectus voluntatis, est consequens, B
quia effectus consequitur causam; ignorantia
tandem quæ neque est causa, neque effectus,
neque præcedit, neque subsequitur ratione cau-
salitatis talem actum, sed solùm illum comita-
tur, & per accidens illi conjungitur, concomi-
tans est: Ergo ignorantia convenienter dividi-
tur in antecedentem, concomitantem, & sub-
sequentem.

130 Notandum secundò, involuntarium posse su-
mi dupliciter; primò positivè, vel contrariè,
quatenus dicit aliquid quod est contra inclina-
tionem voluntatis; secundò negativè, vel con-
tradictoriè, prout dicit puram negationem vo-
luntarii, & meliùs dicitur non voluntarium;
quia licèt non sit secundùm inclinationem vo-
luntatis, non est tamen contra, sed merè indif-
ferenter se habet. Dubitatur ergo, quænam ex
dictis ignorantiis causet involuntarium positi-
vè, aut negativè.

§. II.

Resolvitur difficultas, quoad ignorantiam antecedentem,

DIco primò, ignorantiam antecedentem
causare involuntarium simpliciter. Ita Di-
vus Thomas hîc art. 8.

131 Probatur: Quod causat effectum omnino D
nolitum, & repugnantem inclinationi voluntā-
tis, causat involuntarium simpliciter: Sed igno-
rantia antecedens causat effectum omnino no-
litum, ac repugnantem inclinationi voluntatis,
ut patet in exemplo suprà adducto; projiciens
enim sagittam ex ignorantia antecedente, occi-
dit hominem quem noluisset occidere, & quem
dolet occidisse: Ergo ignorantia antecedens cau-
sat involuntarium simpliciter. Ex quo inferes, il-
lam excusare à peccato: quia peccatum adeò vo-
luntarium est, ut si non sit voluntarium, non sit
peccatum: unde qui invincibiliter ignorat v. g.
esse vigiliam, non peccat carnes comedendo; de
quo fusiùs in tractatu de peccatis. E

Ex hoc etiam intelliges, quinam contractus,
quænam vota, & similia, valida sint, si fiant ex
ignorantia antecedente. In his enim attenden-
da sunt duo, videlicet substantia rei, & acci-
dentia: si ignorantia sit de substantia, invalidus
est contractus; secùs autem, si sit de accidenti-
bus: unde si quis contraheret matrimonium
cum muliere paupere, existimans esse divitem,
matrimonium hoc esset validum; quia divitiæ
& paupertas sunt quid accidentale matrimonio:
si verò contraheret cum Catharina, existimans
esse Margaritam, matrimonium non esset vali-
dum, quia est ignorantia circa substantiam.

§. III.

Alia difficultas, quæ est de ignorantia consequenti, expeditur.

DIco secundò, ignorantiam consequentem
causare voluntarium simpliciter, & involuntarium secundum quid. Ita S. Doctor in eodem articulo.

Probatur prima pars: Qui vult causam alicujus effectûs, vult etiam in ipsa causa effectum ex ea sequutum: Ergo cum ignorantia consequens sit simpliciter volita, etiam effectus ex illa sequutus erit simpliciter volitus in illa, & per consequens simpliciter voluntarius. 132

Altera etiam pars suadetur: Quod sit contra aliquam inclinationem voluntatis, est involuntarium secundum quid: Sed effectus proveniens ex ignorantia consequenti, fit contra aliqualem inclinationem voluntatis; Ergo est involuntarius secundum quid. Minor probatur: Operans cum tali ignorantia, ita est affectus dum operatur, ut si adesset scientia, non poneret effectum, unde illô posito, & adveniente scientiâ, tristatur; ut patet cùm quis non factâ sufficienti diligentiâ, putans occidere feram, occidit amicum: Ergo voluntas operans cum illa ignorantia, habet aliqualem inclinationem in oppositum. Patet Consequentia: nam ut ait Aristoteles 3 Ethic. ca. 1. *Eorum qui per insciti am agunt, is quem facti pœnitet, invitus eg sse dicitur.* Ex quo inferes, quòd sicut illa quæ fiunt ex metu, sunt mixta ex voluntario & involuntario, ita & ea quæ procedunt ex ignorantia consequenti. 133 C

Adverte tamen, quòd ignorantia subsequens est dùplex; una purè subsequens, quæ conditionem concomitantis non admittit; ut cùm quis affectat ignorare, ut liberius peccet, vel cum quis negligit scire quod debet, unde postea cum ignorantia peccat, quod pertinet ad ignorantiam crassam: alia est ignorantia subsequens, admittens conditionem ignorantiæ concomitantis, quæ ideò mixta ex utraque dici potest; v. g. cum aliquis non facta sufficienti diligentia, dum putat se occidere feram, occidit hostem suum, quem valdè cupiebat occidere. Ignorantia ergo consequens, quæ non est mixta ex concomitante, sive sit affectata, sive crassa, causat involuntarium secundum quid; non autem illa quæ est mixta ex concomitante, modô explicatô: cum enim omne mixtum participet ex natura utriusque extremi, talis ignorantia mixta participat ex subsequente quod est de ejus essentia, scilicet facere voluntarium simpliciter, excludendo involuntarium simpliciter; & de concomitante, non tristari de effectu, sed lætari, atque adeò non causare involuntarium secundum quid. 134

§. IV.

Solvuntur objectiones.

CONTRA primam partem conclusionis 135
objici potest: Ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, homo non faceret id quod modò facit ex ignorantia: Ergo talis ignorantia causat involuntarium simpliciter. Antecedens est Divi Thomæ in hoc articulo, ubi loquens de hac ignorantia ait: *Causat tamen secundum quid involuntarium, inquantum*

tum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, A quod non esset scientia præsente. Et probatur exemplo suprà adducto: Nam in casu quo quis non factâ sufficienti diligentîa, dum putat se feram occidere, occidit amicum, illa ignorantia est consequens, siquidem est voluntaria per negligentiam; & tamen removet scientiam præsentiæ amici, qui si adesset, nullo modo jaceret sagittam, nec illum interficeret: Ergo ignorantia consequens removet scientiam, quæ si adesset, non faceret homo quod facit per ignorantiam. Consequentia verò probatur: Non aliâ ratione ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter, nisi quia removet scientiam, quæ si adesset, homo non faceret id quod facit B ex ignorantia: Ergo si eodem modo se habet ignorantia subsequens, eodem modo causat involuntarium.

136 Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem, nego Antecedens: non enim ideò solùm ignorantia antecedens causat involuntarium simpliciter, quia privat scientiâ, quæ si adesset, impediret id quod fit ex ignorantia; cùm hæc ratio communis sit utrique ignorantiæ, antecedenti scilicet & consequenti, ut argumentum convincit, sed etiam quia ignorantia antecedens, non est voluntaria formaliter aut virtualiter, nec supponit aliquem actum voluntatis, in quo sit volita tanquam in causa: unde cùm ignorantia consequens sit voluntaria formaliter aut virtualiter, utpote supponens actum voluntatis, in quo tanquam in causa continetur; licèt excludat scientiam, quæ si adesset impediret actum; causat tamen voluntarium simpliciter, & involuntarium solùm secundùm quid. C

137 Objicies secundò contra secundam partem conclusionis: Tota ratio quare ignorantia consequens causat involuntarium secundùm quid, est quia operans ita est affectus, ut si haberet scientiam non operaretur effectû: Sed hoc non sufficit ut effectus censeatur involuntarius secundum quid: Ergo ignorantia consequens non D causat involuntarium secundum quid. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. Quòd operans cum ignorantia concomitante sit ita affectus, ut etiam præsente scientiâ libentius produceret effectum, non sufficit ut talis effectus dicatur voluntarius secundum quid, ut patebit ex dicendis conclusione sequenti: Ergo ejus oppositum non sufficiet ad involuntarium secundum quid.

138 Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad probationem, concessô Antecedente, nego Consequentiam. Ratio disparitatis est, quia ad rationem voluntarii requiritur cognitio, quæ quia deest operanti cum ignorantia E concomitante, non potest effectus productus cum tali ignorantia esse voluntarius, quamvis operans ita sit habitualiter affectus, ut etiam præsente scientiâ libentius produceret effectum: ad rationem autem involuntarii, non est necesse adesse cognitionem, sed sufficit quod effectus sit contra propensionem & inclinationam saltem habitualem, quæ tunc sit, cum producitur effectus.

§. V.

Tertia difficultas, quæ est de ignorantia concomitanti, elucidatur.

DIco tertiò: Ignorantia concomitans neque causat voluntarium, neque involuntarium, sed non voluntarium. Est etiam Divi Thomæ loco citato.

Probatur prima pars: Cum sit de ratione voluntarii fieri cum cognitione illius in quod tendit, ut ex ejus definitione habetur, repugnat ut 139 aliquis voluntariè tendat in illud quod ipsi omnino ignotum est; Sed quod procedit ex ignorantia concomitanti, est omnino incognitum; mors enim inimici v.g. facta à venatore, dum adhibita sufficiente diligentiâ putavit esse feram, omnino ignota est: Ergo quod procedit ex ignorantia concomitanti, non est voluntarium.

Dices: Facta ex ignorantia consequenti sunt 140 voluntaria simpliciter, ut suprà ostendimus, & tamen procedunt ex ignorantia: Ergo falsum est quòd ut aliquid sit voluntarium, habeat esse cognitum.

Respondeo distinguendo Antecedens: & tamen procedunt ex ignorantia, ut opponitur cognitioni formali & in se, concedo: ut opponitur cognitioni virtuali & in causa, nego: licèt enim facta ex ignorantia consequenti, non sint in se & directè cognita, virtualiter tamen & indirectè sunt cognita in causa, & hæc virtualis cognitio, seu voluntaria carentia cognitionis debitæ, sufficiens est ad causandum simpliciter voluntarium. Quæ verò fiunt ex ignorantia concomitanti, nullam omnino supponunt cognitionem effectûs ignorati; id est, non solùm formalem, sed neque virtualem, seu voluntatem ignorandi; quia nunquam contingit ignorantia concomitans, nisi quando facta est sufficiens diligentia.

Probatur secundò eadem pars: Si effectus ex 141 ignorantia concomitanti factus, esset voluntarius, id deberet provenire ex illa voluntate præsupposita ex parte subjecti, quâ talem effectum libentius voluisset, si illum cognovisset: Sed talis voluntas non potest tribuere illi effectui rationem voluntarii: Ergo effectus ex ignorantia concomitanti factus, voluntarius non est. Major patet: nihil enim aliud imaginari potest, à quo in tali effectu derivetur ratio voluntarii, quàm illa voluntas. Minor verò probatur: nam voluntas illa non imperat talem actum: v.g. cùm aliquis emittit sagittam, & interficit hostem, putans se occidere feram; emissio sagittæ non imperatur à voluntate occidendi hostem, cùm existimet ibi non adesse, sed à voluntate venandi & occidendi feram, quam putat ibi latere: Ergo non potest effectus, ignorantiâ concomitanti factus, esse voluntarius ex voluntate præsuppositâ.

Quòd etiam non sit involuntarius positivè, 142 ut habet secunda pars conclusionis, patet: Tum ut quia non repugnat inclinationi voluntatis, imò verò voluntas ita affecta est, ut si sciret, libentius operaretur: Tum etiam, quia cùm denum adest scientia contraria, v.g. cùm venator, putans occidere feram, invenit se occidisse inimicum, non dolet, imò potius gaudet: Ergo talis effectus, neque est voluntarius, neque involuntarius, sed solùm non voluntarius.

Observandum tamen, in hoc casu duo esse distinguenda; primum est emissio sagittæ, vel occisio animalis secundum substantiam; alterum est occisio inimici, inquantum hujusmodi formaliter: primum est omnino voluntarium, sicut est de facto cognitum: secundum vero non est voluntarium, quia non est cognitum; cognoscit enim emittens sagittam se occidere animal, sed ignorat hoc animal esse hominem, & hostem suum.

144 Dices, adesse simul cum intentione feram occidendi habitualem voluntatem, seu inclinationem occidendi inimicum, à qua occisio inimici sub specie feræ potest dici voluntaria.

Sed contrà: Voluntas seu inclinatio habitualis non sufficit ad causandum seu denominandum voluntarium in actu, sed tantùm in potentia: Ergo à voluntate seu inclinatione habituali occidendi inimicum, non potest talis occisio vel quæcumque alia actio, dici voluntaria. Præsertim, quia si voluntas habitualis sufficeret ad tribuendam malitiam, & rationem voluntarii in actu, non solùm illa actio quâ de facto inimicus sub specie feræ occiditur, sed omnes aliæ, quotquot ab illo homine exercerentur, essent actu voluntariæ, & haberent prædictam malitiam, ex vi talis voluntatis; quia non est minor conjunctio hujusmodi actionum ad illam habitualem voluntatem, quàm prædictæ occisionis; neque est major ratio cur potiùs in istam quàm in illas influat talis voluntas. Ex quo infertur, quòd licèt cum intentione occidendi feram esset simul volitio actualis occidendi inimicum, non ideò hæc volitio conferret illi malitiam, nec occisionem illam actu volitâ denominaret; quia scilicet non imperaret illam, sed merè per accidens & concomitanter ad illam se haberet. Idem dicendum, si quis cum ignorantia invincibili latentis inimici mitteret sagittam, eò animò ut se exerceret ad occidendum postea inimicum, vel optando illum adesse ibi, vel feram quasi ejus statuam cogitando, vel hunc actum eliciendo: *si scirem ibi latere inimicum, illum occiderem*: quia animus illius non est occidere ibi & tunc inimicum, quem abesse putat, sed duntaxat cædere feram, quasi ejus statuam, vel exerceri ad illam alio tempore transfigendum.

145 Dices: Volitio conditionata sufficit ad denominandum aliquem actum vel effectum voluntarium secundùm quid: Ergo ab isto actu conditionato: *Si scirem ibi latere inimicum, illum occiderem*, potest occisio inimici sub specie feræ, dici voluntaria secundùm quid.

Respondeo, volitionem conditionatam sufficere ut aliquid denominetur voluntarium secundùm quid, quando adest illius cognitio, secùs autem, si sit ignorantia illius; quia repugnat quòd aliquis volùntariè tendat, etiam sub conditione, in illud quod omnino ignorat: unde cùm venator, dum elicit prædictum actum conditionatum, ignoret ibi latere inimicum, occisio inimici sub specie feræ, à volitione illa conditionata nequit esse voluntaria.

§. VI.

Solvuntur argumenta in contrarium.

146 OBJICIES primò contra istam conclusionem: Respectu subjecti apti non datur medium inter formam & privationem; leo enim v.g. necessariò est videns vel cœcus: Sed actu humanus est subjectum aptum respectu voluntarii & involuntarii: Ergo omnis actus humanus debet esse voluntarius vel involuntarius; & per consequens actus ex ignorantia concomitante proveniens, non potest esse non voluntarius, sed necessariò debet esse voluntarius aut involuntarius privativè.

Respondeo, concessâ Majori, distinguendo Minorem: Actus humanus, cui adest scientia, 147
est subjectum aptum respectu voluntarii & involuntarii, concedo Minorem; cui deest scientia; nego Minorem; Actui autem ex ignorantia concomitante procedenti deest scientia, & ideò non convenit illi quod sit voluntarius vel involuntarius, sed solùm quòd sit non voluntarius: sicut lapidi, quia non est subjectum aptum ad visum, non convenit esse videntem vel cœcum, sed solùm non videntem.

Objicies secundò: Intantùm ignorantia causat effectum, inquantum removet scientiam, 148
quæ si adesset, impediret effectum: Sed ignorantia concomitans non removet scientiam quæ impediret effectum, imò potiùs, si adesset talis scientia, libentius produceretur effectus, ut patet ex dictis; siquidem si ignorans sciret ibi esse inimicum, libentius ipsum occideret: Ergo ignorantia concomitans nullo modo causat hunc effectum.

Respondeo, ignorantiam concomitantem 149
non esse causam effectûs secundùm entitatem vel substantiam, aut secundùm aliquid positivum; sed tantùm secundùm aliquid purè negativum; scilicet quantum ad rationem non voluntarii in eo inclusam: quare si adesset scientia, produceretur idem effectus quantum ad entitatem & substantiam, v.g. eadem emissio sagittæ & occisio hominis; non tamen quantum ad rationem non voluntarii, siquidem esset tunc omnino voluntarius: hunc ergo effectum negativum, seu rationem illam non voluntarii, impediret scientia, si adesset. Unde in forma respondeo concessâ Majori, distinguendo Minorem: scientia, quam removet ignorantia concomitans, non impediret effectum, quantum ad substantiam, concedo: quantum ad rationem non voluntarii, nego.

DISPVTATIO II.

De Voluntario libero.

QUIA inter species voluntarii non infimum locum tenet liberum, illudque est radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, hanc disputationem præcedenti adjungimus, ut existentiam & naturam libertatis declaremus priusquam de actibus humanis, eorumque moralitate, differamus.

ARTI-

ARTICULUS I.

An in statu innocentiæ, & naturæ lapsæ, libertas indifferentiæ in homine reperiatur?

§. I.

Plures libertatis acceptiones, seu divisiones, variique Hæreticorum errores referuntur.

150 OPORTET *priùs nominum similitudines, quasi ramos obviantes abscindere* (inquit Cassiodorus) *ne semitam disputationis nostræ vocabulorum consonantium sylva, umbrosis imaginibus videatur intexere.* Unde quia libertas variis significationibus minus propriè & latè dictis usurpatur, seu quia multiplex libertatis genus sub ejusdem nominis velamine latet; velum hoc libet paululum attollere, & varias libertatis acceptiones seu divisiones breviter explanare.

Prima & generalis libertatis divisio est, in libertatem naturæ, gratiæ, & gloriæ: quàm eleganter prosequitur D. Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, his verbis: *Triplex est nobis proposita libertas, à peccato, à miseria, a necessitate. Hanc ultimo loco positam contulit nobis in conditione natura; in primam restauramur à gratia: media nobis reservatur in patria. Dicatur ergo prima libertas naturæ, secunda gratiæ, tertia vitæ, vel gloriæ. Primò namque in liberam voluntatem, ac voluntariam libertatem conditi sumus, nobilis in Deo creatura: secundò reformamur in innocentiam, nova in Christo creatura: tertiò sublimamur in gloriam, perfecta in spiritu creatura. Prima ergo libertas habet multùm honoris; secunda plurimùm etiam virtutis; novissima cumulum jucunditatis.*

151 Deinde libertas naturæ subdividitur in libertatem spontaneitatis, seu complacentiæ, & in libertatem indifferentiæ, seu contingentiæ. Prima dicit solam immunitatem à coactione seu violentia, ab agente extrinseco illata; & hanc habet voluntas in omnibus actibus elicitis, etiam necessariis, ut sunt volitio boni in communi, amor beatificus, &c, quia ut disputatione præcedenti ostendimus, per nullam potentiam potest inferri violentia voluntati in actu ab ipsa elicito, juxta illud Anselmi lib. 2. de libero arbitrio cap. 6. *Invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle.* Secunda non solum importat immunitatem à violentia & coactione, sed etiam à necessitate absoluta seu determinatione ad unum per modum naturæ, & dicit potentiam, seu facultatem ad oppositum, sive contrariè, sive contradictoriè. Unde dividitur in libertatem contrarietatis, & contradictionis, seu specificationis & exercitii. Una dicit facultatem ad actus contrariè oppositos, ut amorem & odium; prosecutionem & fugam: altera ad actum, & negationem vel cessationem ejus, ut ad velle vel non velle, agere vel non agere &c. Mitto aliud genus libertatis, quæ scilicet dicit immunitatem à servitute, alterius hominis dominio addicente, quæ dicitur libertas civilis: de qua Jurisperiti in institut. *de jure personarum*, & *ff. de statu hominis l. cùm igitur*, & sequentibus.

252 Hîc ergo solum agimus de libertate indifferentiæ, & inquirimus an illa in statu innocentiæ, & in statu naturæ lapsæ in homine reperiatur? Quam difficultatem excitavimus ad confutandum diversos Philosophorum Gentilium, & Hæreticorum errores, qui ad quatuor præcipua capita reduci possunt.

Primus est Stoicorum & Astrologorum, qui voluntatem nostram & ejus actus fati determinationi subjiciebant, nomine *fati* intelligentes seriem & influxum causarum naturalium, præcipue cœlorum & astrorum: qua de causa dicebant (ut testatur ex Aristotele D. Thomas) *quòd talis est voluntas in hominibus, qualem induxit Pater virorum Deorumque*; id est, cœlum, vel sol.

Secundus fuit Manichæorum, qui etiam libertatem destruebant, & dicebant homines ad malum necessitari; non ex influxu siderum, secut Stoici & Astrologi, sed ex anima mala, ita secum animam hominis bonam abripiente, ut eam non nisi malum velle sineret. Unde ait Hieronymus in prœmio dialogi adversus Pelagianos, *Manichæorum esse hominum damnare naturam, & liberum auferre arbitrium.*

Tertius est error Calvini & sequacium, qui denegant nostris actibus libertatem, propter motionem, seu gratiam, quâ Deus applicat voluntatem ad agendum; quam existimant ita esse efficacem, ut omnem dissentiendi potentiam in voluntate creata absorbeat & consumat; subindeque voluntatem sub divina motione non retinere absolutam dissentiendi potentiam, sed puram spontaneitatem, seu immunitatem à coactione, minimè verò à necessitate. Qui error à Tridentino sess. 6. can. 4. his verbis proscribitur: *Si quis dixerit liberum arbitrium, à Deo motum & excitatum, nihil cooperari, &c. neque posse dissentire si velit, &c, anathema sit.*

Quartus denique error est etiam Calvini & Lutheri, qui concedunt quidem hominem in statu naturæ integræ prædituum fuisse libertate, aiunt tamen perdidisse illam per peccatum; nec dicendum jam esse arbitriò liberum, sed peccati servum, solùmque libertatis nomen vacuum ad nos transiisse, ut latè scribit Roffensis art. 7. contra Lutherum: quem etiam errorem damnat Tridentinum sessione citatâ can. 5. ubi ait: *Si quis liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum amissum & extinctum esse dixerit, aut rem esse de solo titulo: imò titulum sine re &c. anathema sit.*

Ex quibus liquet, plures posse distingui necessitates libero arbitrio repugnantes, nempe Stoicam, seu fatalem, Manichæam, & Calvinisticam: quæ in hoc conveniunt, quod omnes tam arctè & tam validè hominem ad operandum determinant & constringunt, ut in eo non relinquant potentiam ad oppositum: differunt autem in causa à qua proveniunt: prima enim à syderum influxu; secunda à principio malo, vel anima mala, secum animam hominis bonam abripiente; tertia ab efficacia divinæ motionis, aut à peccato primi parentis, procedere dicitur. His præmissis, sit

§. II.

Prima pars quæstionis resolvitur, & ostenditur hominem in statu innocentiæ habuisse libertatem indifferentiæ.

DICO primò: Homo in statu innocentiæ fuit liber libertate indifferentiæ.

Probatur

Probatur primò ex illo Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*: quod SS. Patres ad libertatem indifferentiæ, quam homo à Deo in sua creatione accepit, communiter referunt: præsertim Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 5. ubi docet libertatem esse eximiam illam ac singularem perfectionem, secundùm quam homo ad imaginem Dei conditus dicitur: *Liberum* (inquit) *& sui arbitrii & suæ potestatis invenio hominem à Deo institutum; nullam magis imaginem & similitudinem Dei in illo animadvertens, quàm ejusmodi status formam: neque enim facie & corporalibus lineis, tam variis in genere humano, ad uniformem Denm expressus est, sed in ea substantia quam ab ipso Deo traxit, id est animæ ad formam Dei splendentis, & arbitrii sui libertate & potestate signatus est.*

Sic etiam Damascenus, quem refert Divus Thomas 1. p. qu. 93. art. 9. ait: *Hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectualem, & arbitrio liberum, & per se potestativum.* Idem docet Irenæus libro 4. adversus hæreses cap. 9. dicens: *Homo rationalis, & secundùm hoc similis Deo, liber in arbitrio factus, & suæ potestatis.* Vel ut loquitur Tertullianus ubi suprà cap. 6. *Tota libertas arbitrii in utramque partem concessa est illi, ut sui dominus constanter occurreret.* Item Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio: *Hac* (inquit) *dignitatis prærogativâ, rationalem singulariter creaturam Conditor insignivit, quod quemadmodum ipse sui juris erat, hoc ipsius voluntatis, non necessitatis erat, quod bonus erat: ita & illa quoque sui quodammodo juris in hac parte existeret: quatenus nonnisi sua voluntate aut malefaceret, & justè damnaretur, aut bona mereret, & merito salvaretur.*

Demum Marius Victor lib. 1. Deum ita loquentem inducit Genesis 1.

Nunc hominem faciamus, ait, qui regnet in orbe;
Et sit imago Dei: similem decet esse creanti,
Liber ad arbitrium fruitur qui mente creavit.

His addi possunt quicumque per imaginem Dei in homine intelligunt dominium ejus super reliquas creaturas: consequens enim est, ut qui habet aliorum dominium, habeat multò magis & sui. *Quale enim erat* (addit Tertullianus ubi suprà) *ut totius mundi possidens homo, non imprimis animi sui possessione regnaret; aliorum dominus, sui famulus?* Et Novatianus lib. de Trinit. cap. 1. *Cùm omnia* (inquit) *in servitutem illi dedisset, solum liberum esse voluit: nam & liber esse debuerat, ne incongruenter Dei imago serviret.*

Plures etiam pro nostra assertione suppetunt rationes, quas adducit D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 2. & qu. 83. ar. 1. lib. 2. contra Gentes cap. 48. qu. 22. de verit. ar. 6. & qu. 23. art. 4. & in 2. dist. 25. ar. 1. & 2. Sed præcipua & fundamentalis est illa quæ sumitur ex propria natura voluntatis, quæ cùm sit potentia cœca, debet sequi per omnia dictum intellectûs: atque adeò sicut iste in judicando de appetibilibus est indifferens, & taliter unumquodque apprehendit, ut ejus judicium non ligetur, neque ad unum determinetur; ita illa debet in appetendo similem servare indifferentiam, ita ut à nullo bono particulari & finito necessitari possit. Unde ait 1. p. qu. 83. art. 1. *Quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum, necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est.*

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. 155
Natura intellectualis triplici gaudet universalitate & amplitudine, quâ carent naturæ rationis expertes. Prima est, universalitas in essendo, quatenus per formas apprehensas, & per species intelligibiles, potest fieri omnia, & recipere naturas & quidditates omnium rerum, non quidem in esse naturali & entitativo, sed in esse intelligibili & repræsentativo, ut docetur in libris de anima. Ex hac universalitate oritur altera, nempe universalitas in judicando, quatenus potest in omnem faciem vertere objecta, & considerare illa ut sunt digna amore vel odio, & ut sibi necessaria vel utilia, aut nociva & disconvenientia. Et ex hac nascitur tertia, quæ est in appetendo, ratione cujus potest velle vel nolle, eligere vel non eligere quæcumque bona particularia, quæ non habent cum summo bono, seu cum bono ut sic (quod est objectum formale voluntatis) necessariam connexionem. Immaterialitas ergo est radix remota libertatis; universalitas verò & indifferentia judicii immaterialitatem consequitur, estque proxima libertatis radix: unde ex eo quod voluntas humana sit appetitus rationalis, & reguletur per judicium rationis indifferens, rectè infert S. Thomas eam gaudere libertate indifferentiæ, & non solùm spontaneitatis: præsertim cùm indifferentia principii in agendo sumatur ex forma per quam agit, quæ respectu appetitûs est bonum apprehensum; quare sicut appetitus sequens apprehensionem & formam ad unum determinatam, operari debet cum simili determinatione; ita qui sequitur formam apprehensam, communem & indifferentem ad plura, debet operari cum indifferentia.

§. III.

Error Lutheranorum & Calvinistarum refellitur, & hominem in statu naturæ lapsæ gaudere libertate indifferentiæ, multipliciter ostenditur.

Dico secundò: Etiam in statu naturæ lapsæ 156
hominem gaudere libertate indifferentiæ.

Conclusio est certa de fide, & definita in Tridentino. locis citatis, & in Senonensi, celebrato Parisiis contra Lutherum, paulò ante Tridentinum Anno 1528. in decretis fidei cap. 15. ubi sic dicitur: *Cùm reliquerit Deus hominem in manu consilii sui, apposueritque coram eo ignem & aquam, bonum & malum, ut ad quodcumque voluerit porrigat manum suam: nec absre beatus ille judicetur, qui potuit transgredi & non est transgressus, facere mala & non fecit, quod sub eo sit appetitus ejus, & dominetur illius: ac denique percurrenti Scripturam sacram, passim obvium sit, quod liberum utramvis in partem hominis arbitrium asseveret, satis esse visum est sacro Provinciali Concilio, libertatis ejusmodi vires & metas exponere.* Quibus verbis Concilium non solùm libertatem indifferentiæ apertè statuit; sed etiam varia insinuat Scripturæ loca, quibus illa commendatur ac declaratur, & in quibus, ut ait Augustinus libro de gratia & libero arbitrio cap. 2. *apertissimè videmus expressum liberum humanæ voluntatis arbitrium.*

Nec valet quod ajunt Hæretici cum Calvino 157
lib. 2. Instit. cap. 5. in his locis à Concilio allegatis sermonem esse de homine integro, qualis à Deo conditus fuit, sive de primo parente, qui

in statu innocentiæ indifferentem ad utrumlibet potestatem habuit & exercuit; non autem de homine lapso, qui unà cum justitia originali indifferentiam illam voluntatis amisit. Non valet, inquam, quia hæc verba Ecclesiastici, *Si volueris mandata servare, conservabunt te, apposuit tibi ignem & aquam, &c.* manifestè dirigiuntur ad homines viventes, & non solùm ad Adamum longè antea mortuum. Illa quoque: *Ante hominem vita & mors, bonum & malum; quod placuerit ei, dabitur illi:* non de unico Adamo vel Eva prolata sunt, in quorum optione non est ampliùs vita & mors, bonum & malum, sed generaliter de omnibus viventibus & ratione utentibus ante quos bonum & malum proponitur, intelligenda sunt. Item illud Josue ultimo; *Optio vobis datur, eligite hodie quod placet,* evidentissimè dicebatur Israëlitis præsentibus, quos vir ille sanctus morti propinquus, ad retinendam fidem avitam, pietatemque erga Deum inducebat. Et illud Ecclesiastici 31. *Qui potuit transgredi, & non est transgressus, &c.* dicitur generaliter de justis, Dei mandata servantibus. Denique cùm dicitur Genes. 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius,* est ibi sermo de homine post lapsum Adami, nempe de Caïno, non verò de primis parentibus.

158 Potest etiam probari conclusio ex SS. Patribus, qui passim libertatem indifferentiæ in nobis agnoscunt, & variis encomiis celebrant. Eorum testimonia colligunt Controversistæ, præsertim Bellarminus lib. 3. de libero arbit. cap. 5. Nobis sufficiet pauca & illustriora producere. Primus occurrit Gregorius Nissenus, vel potiùs Nemesius ejus contemporaneus, qui lib. 7. de Philosophia cap. 1. & 2. libertatem arbitrio nostro concessam explicat per indifferentiam ad hæc contradictoria: *ire & non ire; dare & non dare; concupiscere & non concupiscere; lætari & non lætari.* Similia habent Damascenus lib. 2. de fide cap. 25. & 26. Athanasius orat. contra idola, & Basilius in Psal. 61. ubi ut declaret hanc voluntatis nostræ libertatem & indifferentiam, eam comparat libræ seu stateræ: *Cuilibet nostrum* (inquit) *intus statera quædam est à conditore omnium apparata, per quam rerum naturas possit appendere, bonumque à malo discernere.* Quam cogitationem antea Tertullianus expresserat lib. 2. contra Marcionem cap. 6. his verbis: *Quasi libripens emancipati à Deo boni libertas & potestas arbitrii.*

159 Favent etiam Patres Latini: nam Augustinus, ut eandem voluntatis nostræ indifferentiam explicet, comparat eam cardini versatili, qui modo versùs Orientem, postea versùs Occidentem vergit: sic enim ait de libero arbit. cap. 1. *Motus quo huc atque illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus, cùm ad superiora; neque culpandus homo esset, cùm ad inferiora detorquet quasi quendam cardinem voluntatis.* Item Hieronymus lib. 3. dialogi contra Pelag. *In nostra positum est potestate,* inquit, *vel peccare vel non peccare, & vel ad bonum vel ad malum extendere manum, ut liberum servetur arbitrium:* ubi alludit ad illud Eccles. 15. *Apposuit tibi ignem & aquam, ad quod volueris porrige manum tuam:* manus enim in Scriptura significat arbitrium, libertatem, dominium, potestatem, & imperium; quia quæ in manu vel sub manu habemus, eis pro arbitrio liberè uti possumus, A eisque dominamur. Sic liberi *manumissi* appellabantur, quod jam sui juris essent, & sub manu propria constituti. Et Abraham ad Saram de Agar ait: *Ecce ancilla in manu tua est, utere eâ ut libet.* Demum D. Bernardus serm. 81. in cantica, hanc nostræ voluntatis indifferentiam & libertatem mirum in modum extollit, his verbis: *arbitrii libertas est planè divinum quiddam præfulgens in anima, tanquam gemma in auro. Ex hac siquidem inest illi inter bonum & malum, nec non inter vitam & mortem, inter lucem & tenebras, & cognitio judicii, & optio eligendi.*

Hæc SS. Patrum testimonia disertissimis ad idem institutum Prudentii versibus concludemus B è libro primo contra Symmachum.

—— Libertas laxior ipsi
Concessa est homini, formam cui flectere vitæ,
Atque voluntatis licitum est: seu tramite dextro
Scandere, seu lævo malit decurrere campo:
Sumere seu requiem, seu continuare laborem,
Seu parere Deo, sive in contraria verti.

Probatur tertiò conclusio: Homo, ut supra ostendimus, ad imaginem Dei dicitur conditus, quia libertate indifferentiæ fuit à Deo donatus. Sed imago Dei non est omnino deleta in nobis per peccatum originale, cùm illa adhuc remaneat in dæmonibus & damnatis; ut eleganter C docet D. Bernardus serm. 1. de Annunt. his verbis: *Ad imaginem & similitudinem Dei factus est homo, in imagine arbitrii libertatem, virtutes habens in similitudine: & similitudo quidem periit, veruntamen in imagine pertransit homo; imago siquidem in gehenna ipsa uri potest, non exuri, ardere, non deleri.* Quibus verbis imaginem Dei ab ejus similitudine distinguit, in eo quod imago attenditur penes naturalia, præcipuè penes arbitrii libertatem, & ideò saltem in aliquo gradu remanet in Dæmonibus; similitudo verò penes gratuita, quare in illis post peccatum nullo modo pertransit. Unde etiam libro de libero arbit. cap. 1. ait: *Divinæ similitudinis summum locum tenent angeli boni, nos infimum, Adam medium, diaboli nullum.* Ergo libertas indifferentiæ non fuit in nobis totaliter deleta per peccatum originale. D

Denique suaderi potest conclusio hâc ratione: Homo in statu naturæ lapsæ meretur & demeretur, & elicit actiones moraliter bonas vel malas, & laude aut vituperio dignas, ut experientiâ constat: Sed ut actus nostri sint moraliter boni vel mali, meritorii vel demeritorii, & laude aut vituperio digni, requiritur libertas indifferentiæ, ut articulo sequenti ostendemus: Ergo in statu naturæ lapsæ reperitur in homine libertas indifferentiæ.

§. IV.

Solvuntur objectiones.

CONTRA istam conclusionem & catholicam veritatem objiciunt Hæretici quædam Augustini testimonia, quibus docere videtur nos per peccatum Adami liberum perdidisse arbitrium. Sic enim ait Epistolâ 107. ad Vitalem: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus.* Et in Enchirid. cap. 30. *Libero arbitrio malè utens homo, & se perdidit & ipsum.* Et libro de perfectione justitiæ cap. 4. *Virtà vitio in quod cecidit voluntate, caruit libertate natura.*

Sed facilè respondetur, Augustinum his locis non

non intendere, per peccatum Adami perditam fuisse naturalem & nativam hominis libertatem, ut perperam contendunt Hæretici, sed facultatem ad benè agendum expeditam, seu completam benè agendi, & peccati vitandi possibilitatem, quia illa habetur per gratiam, quam peccato primi parentis perdidimus. Ita clarè seipsum explicat Augustinus lib. 1. contra duas epistolas Pelagian. cap. 2. ubi sic ait: *Quis nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium ab humano genere? Libertas quidem perijt per peccatum; sed illa quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana divinâ indigeret gratiâ, dicente Domino: Si vos Filius liberaverit, tunc verè liberi eritis: utique liberi ad benè, justèque vivendum, &c.* Et lib. 2. cap. 5. *Peccatô Adæ arbitrium liberum de natura hominum periisse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad benè autem piè que vivendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratiâ fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cogitationis, sermonis adjuta.* Quæ ut melius intelligantur, & concilientur alia Augustini loca specie tenùs adversa:

Notandum est, vocem liberi arbitrii dupliciter ab illo sumi, videlicet pro naturali facultate eligendi utrumlibet, positis omnibus ad id prærequisitis; & pro eadem facultate, ut instructa & munita iisdem omnibus prærequisitis, inter quæ est Dei gratia, ad abstinendum à peccato, vel ad benè operandum utiliter ad vitam æternam. In priori sensu illam usurpat in libris quos scripsit contra Manichæos, qui naturalem illam facultatem negebant, hominemque subjiciebant naturali necessitati, bonæ vel malæ animæ, in agendo benè vel malè. Scribens verò contra Pelagianos, qui dicebant vires naturales arbitrii tales esse, tamque potentes & expeditas, ut possit sine auxilio gratiæ benè operari, & à peccato abstinere, illam sumit in posteriori sensu; præsertim cùm docet, nos per peccatum Adami liberum arbitrium perdidisse. Vel, quod in idem redit, loquitur de libertate gratiæ, non naturæ, seu de immunitate à servitute & captivitate peccati, non verò de libertate indifferentiæ, de qua nunc disputamus. Liberum enim (ut suprà annotavimus) tripliciter dicitur: à servitute seu subjectione, à coactione, & à necessitate. Liberum à servitute opponitur servo & captivo, atque in eo consistit, quod quis sit exemptus à servitute peccati, vel alia subjectione: unde Paulinus in Epistola ad Celantiam: *Sola*, inquit, *apud Deum libertas est non servire peccatis; summa apud Deum nobilitas est clarere virtutibus.* Liberum à coactione est idem quod spontaneum, & opponitur coacto seu violento. Liberum à necessitate opponitur necessario, & est idem quod indifferens ad agendum vel non agendum, vel ad agendum hoc vel illud.

Objicies secundò: D. Augustinus variis in locis docet in natura lapsa esse necessitatem peccandi, ortam ex peccato Adami, vel ex concupiscentia: Ergo in statu naturæ lapsæ non datur in homine libertas indifferentiæ ad bonum & malum. Consequentia videtur manifesta: libertas enim indifferentiæ ad bonum & malum, cum necessitate peccandi est incompossibilis. Antecedens probatur, tum ex illo dicto Augustini contra Julianum: *Multùm erras, qui vel necessitatem nullam putas esse peccandi, vel non intelligis illius peccati esse pœnam, quod nullâ necessitate commissum est:* tum ex alio adversùs Pelagium, ubi ait: *Quod ex vitiis naturæ, non ex conditione naturæ sit quædam peccandi necessitas, audiat homo; atque ut eadem necessitas non sit, discat Deo dicere: de necessitatibus meis educ me.* Addi possunt alia loca, in quibus asserit ex inolita peccandi consuetudine oriri in peccatoribus quandam peccandi necessitatem; ut libro de perfectione justitiæ cap. 5. ubi sic habet: *Quia peccavit, voluntas, sequitur est peccantem peccandi dura necessitas.* Cui simile est quod ait alibi, *Victâ vitiô in quod cecidit voluntate, sequutam esse peccandi necessitatem.* Concinit Bernardus serm. 81. in cantica: *Quis me* (inquit) *liberabit de manibus meis e non quod volo ago, sed me, non aliô prohibente; & quod odi illud facio, sed me, non aliô compellente. Atque utinam prohibitio hæc, & hæc compulsio ita violenta esset, ut non esset voluntaria; forsitan enim sic possem excusari; aut certè ita esset voluntaria, ut non violenta: profectò enim sic possem corrigi. Nunc verò nusquam exitus misero patet, quem & voluntas inexcusabilem, & incorrigibilem necessitas facit.*

Respondeo, quod quando S. Augustinus docet ex peccato Adami, vel ex concupiscentia, ortam esse in nobis necessitatem peccandi, loquitur de necessitate quadam peccandi vagè & indeterminatè: quia licèt homo in statu naturæ lapsæ possit singula divisivè vitare peccata, non tamen omnia collectivè, ut dicemus in tractatu de gratia. Unde S. Thomas qu. 25. de verit. art. 12. ad 7. exponens illud Psalmi: *De necessitatibus meis erue me*, ait *quod peccata dicuntur necessaria, inquantum non possunt vitari omnia, quamvis possint vitari singula.* 166 *Disp. 1. art. 6*

Ad alia loca in quibus Augustinus asserit ex consuetudine oriri in peccatoribus peccandi necessitatem, dicendum est, ipsum loqui de necessitate morali, non verò de physica: consuetudo enim peccandi invehit tandem magnam abstinendi à peccato difficultatem, quæ moralis necessitas dicitur, juxta illud Augustini 8. confess. cap. 5. *Dum servitur libidini, facta est consuetudo; & dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas.* Et juxta illud Anselmi de libero arbitrio cap. 6. *Frequenti usu dicimus nos non posse aliquid, non quia nobis est impossibile, sed quia sine difficultate non possumus.* In eodem sensu loquitur Bernardus, dum ait quod *Necessitas incorrigibilem facit*: non enim vult quod correctio sit absolutè impossibilis, sed solùm quod sit summè difficilis, propter vehementiam pravæ inclinationis.

Objicies tertiò: D. Augustinus in libro operis imperfecti contra Julianum, & pluribus aliis in locis, bifrontem indifferentiæ potestatem, quam Julianus & alii Pelagiani in libertatem inducebant, acerrimè impugnat, eamque veluti balsim, & fontem, ac nidum hæresis Pelagianæ rejicit: Ergo talis libertas non potest tribui hominibus in statu naturæ lapsæ, sine hæresi manifesta, & evidenti cum Pelagianis commercio. 167

Respondeo, Augustinum triplici de causa reprobasse libertatem indifferentiæ, quam Julianus & alii Pelagiani admittebant: Primò, quia volebant indifferentiam illam seu potestatem ad agendum vel non agendum, talem esse, quod 168

necessitatem divinæ motionis, & gratiæ liberum arbitrium applicantis, excluderet. Secundò, quia existimabant voluntatem hominis lapsi esse in perfecto equilibrio, sicut erat in statu innocentiæ, & æquè pronam in bonum ac in malum; subindeque negabant liberum arbitrium per peccatum Adami fuisse attenuatum & debilitatum, & ratione concupiscentiæ magis propensum ad bonum delectabile contrarium rationi, quàm ad bonum honestum & rationi consonum; ut refert Divus Prosper in Epistola ad Augustinum, ubi Massilienses errores referens, ait: *Putant ut quia prævaricator ideò dicitur non obedisse, quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc devotus fuisse, quia voluit: & quantùm quisque ad malum, tantùm habeat facultatis ad bonum, parique momento animum se ad vitia vel virtutes movere.* Tertiò, illam libertatem reprobavit Augustinus, quia Julianus & alii Pelagiani liberum arbitrium generatim definiebant per potestatem benè vel malè agendi; cùm tamen libertas generaliter sumpta, prout abstrahit à Deo & creaturis, & à Beatis ac viatoribus, id non postulet, sed sufficiat indifferentia ad agendum hoc vel illud bonum, ut infrà declarabimus. Non negabat tamen S. Doctor libertatem indifferentiæ, temperatam subjectione ad Deum, & indigentem ad operandum motione divinâ, & gratiâ applicante; atque ratione concupiscentiæ ad malum propensam, subindeque per peccatum originale debilitatam. Item non negabat patentiam ad peccandum reperiri in viatoribus non confirmatis in gratia, sed tantùm negabat eam ingredi essentiam & rationem formalem libertatis. De quo infrà.

A *subvertit omnia principia Philosophiæ moralis: si enim non sit liberum aliquid in nobis, sed ex necessitate movemur ad volendum, tollitur deliberatio, exhortatio, præceptum, & punitio, & laus, & vituperium, circa quæ moralis Philosophia consistit.*

Eadem ratione utuntur frequenter SS. Patres, qui passim docent, sublatâ libertate indifferentiæ, frustra esse consilia, exhortationes, præcepta, & actus nostros, nec præmiò, nec pœna, nec laude, nec vituperio dignos esse. Ita Hieronymus lib. 2. contra Jovinian. ubi ait: *Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutes, nec ad vitia necessitate trahimur; aliquin ubi necessitas est, nec damnatio, nec corona est.* Quod dictum refert Augustinus libro de natura & gratia cap. 65. illudque approbat ut verissimum, certissimum, atque notissimum. Unde, ut suprà vidimus, libro 3. de libero arbitr. cap. 1. asserit quod nisi motus animi, quò ad bonum vel ad malum flectimur, in nostra esset positus potestate, nec laudandus foret homo, neque culpandus, quando benè vel malè agit. Item libro de fide contra Manichæos cap. 10. *Quis*, inquit, *non clamet stultem, præcepta dare ei, cui liberum non est quod præcipitur facere; & iniquum damnare eum, cui non fuit potestas jussa complere?* Et in libro de duabus animabus cap. 11. *Nec hi libri obscuri scrutandi mihi erant, ut dicerem neminem vituperatione suppliciove dignum, qui aut id velit quod justitia velle non prohibet, aut id non faciat quod facere non potest. Nonne ista cantant & in montibus pastores & in theatris Poetæ, & indoctum circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?*

B

C

Hanc rationem eleganter prosequitur Eusebius lib. 6. de præparatione cap. 5. his verbis: *Sublatô liberô arbitrio jacebit omnis Philosophia, jacebit pietas, nulla erit laus virtutis, nullus fructus laboris, nec puniendi erunt improbi, nec admirandi studiosi, inutiles prorsus leges, vanæ exhortationes, cassæ objurgationes, nullum meritum; nulla merces, nec virtus erit nec vitium; si non libera voluntate, sed necessitate fatorum opera nostra fiant.*

D

ARTICULUS II.

An & quæ libertas ad humanorum actuum moralitatem, seu ad meritum & demeritum requiratur?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

169 DIco primò: Ut actus nostri sint boni vel mali moraliter, laudabiles aut vituperabiles, meritorii vel demeritorii, non sufficit spontaneitas seu libertas à coactione, sed requiritur libertas indifferentiæ.

Conclusio est certa de fide, & opposita sententia damnata ut hæretica ab Innocentio X. in nova constitutione, confirmata ab Alexandro VII. & ante illos à D. Thoma qu. 6. de malo art. unico, ubi hæc scribit: *Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate movetur ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur: non enim omne necessarium est violentum, sed solùm id cujus principium est extra, unde & motus naturales inveniuntur aliqui necessarii, non tamen violenti &c. Hæc autem opinio est hæretica: tollit enim rationem meriti & demeriti in humanis actibus: non enim videtur esse meritorium vel demeritorium, quod aliquis sic ex necessitate agit, quod vitare non possit. Est etiam annumeranda inter extraneas Philosophiæ opiniones: quia non solùm contrariatur fidei, sed*

E

170 Confirmatur: *Idem sunt actus morales & actus humani*, ut ait S. Thomas supra qu. 1. art. 3. Sed actus purè spontanei non possunt dici humani; Ergo nec morales appellari. Minor probatur ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. ubi sic habet: *Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt*; id est, quæ scilicet ex deliberatione rationis & electione voluntatis: Sed actus purè spontanei, & à sola coa-

171

172

173

ction,

ctione, non verò à necessitate immunes, non A procedunt ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ut constat in amore beatifico, vel in volitione boni ut sic: Ergo non possunt dici actus morales & humani.

174 Probatur ultimò conclusio egregia ratione quam fusè prosequuntur Salmanticenses hîc tract.11, disp.1.dubio 1.§.2. & quæ potest sic breviter proponi. Actus nostri non alia ratione dicuntur morales, nisi quia subjacent regulis morum, & ab illis regulantur; sicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quod subditur regulis artis: Sed actus purè spontanei, & à sola coactione immunes, non possunt regulis morum subjici, nec ab eis dirigi & regulari: Ergo nec morales B dici. Major patet, Minor probatur. Cùm enim regula seu lex adhibeatur actionibus, ut eas ab extremis ad medium regulæ deducat, frustra illa adhiberetur actioni, quæ non est variabilis secundùm medium & extrema, sed suâpte naturâ invariabilis, & ad unum determinata: Actus autem purè spontanei, & à sola coactione immunes, sunt omninò invariabiles, & ad unum ex sua natura determinati, ut patet in amore beatifico, & in volitione beatitudinis in communi: Ergo illi non possunt subjici regulis morum, nec ab eis dirigi & regulari.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Proprium munus regulæ moralis est imponere modum regulato, determinando ipsum ad u- C num quod ratio dictat, unde quod moraliter regulatur, supponitur indifferens ut sic vel sic determinetur: Ergo actus qui non sunt indifferentes, sed ad unum totaliter determinati, non possunt cadere sub regula morali, nec dici moraliter boni aut mali.

Dico secundò: Ut actus sint moraliter boni aut mali, meritorii vel demeritorii, non requiritur necessariò libertas contrarietatis seu specificationis, sed sufficit libertas contradictionis seu exercitii.

Probatur primò: Christus, dum erat viator, exercebat actus meritorios & moraliter bonos; & tamen cum esset ab intrinseco impeccabilis, D non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum & malum. Item Angeli in primo instanti beatitudinem meruerunt, per actum charitatis, qui fuit necessarius quoad specificationem, & liber tantùm quoad exercitium, cùm in illo instanti peccare non potuerint, ut docuimus in tractatu de Angelis: Ergo ad eliciendos actus meritorios & moraliter bonos, non requiritur necessariò libertas contrarietatis & specificationis, sed sufficit libertas contradictionis seu exercitii. Unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 9. ad 5. dicit: *Posse peccare non facit ad meritum, sed ad meriti manifestationem, inquantum ostendit opus bonum esse voluntarium.*

Probatur secundò: Illa libertas sufficit ad moE ralitatem, quæ satis est ut actus cadant sub regulis morum, ita quod hujusmodi regulæ possint ipsum dirigere, & de eo disponere: Sed ad hoc sufficit libertas quoad exercitium: Ergo ad merendum vel demerendum, sufficit libertas exercitii. Major patet ex dictis conclusione præcedenti, Minor probatur. Eo ipso quod actus sit liber quoad exercitium, potest ratio & lex de illo disponere, ipsumq; præcipere vel prohibere: Ergo cadit eo ipso sub regulis morum.

Confirmatur: Actus sic liber non est determinatus à natura ut sit vel non sit, sed ad utrumque indifferens: Ergo potest dirigi & determinari per regulas morum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBJICIES primò contra primam conclusionem: D. Thomas in 2.dist.40.qu. 1. art. 1. 178 ait: *Actus sunt in genere moris, ex hoc quod sunt voluntarii.*: Sed actus purè spontanei, ut volitio boni ut sic, & amor beatificus, sunt voluntarii, quia sunt à principio intrinseco, cum cognitione finis: Ergo sunt in genere moris. Unde idem S. Doctor qu. 19. de verit. art. 6. & in 3. sent. dist. 28. qu.1. art 2.ad 2.docet actum charitatis, quo Christus Deum diligebat, fuisse meritorium. Et in resp. ad 5. sic ait: *Etiamsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum numero, sicut ad diligendum Deum (quod non facere non potest) tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis, sive meriti, quia in illud non coactè, sed sponte tendit, & ita est actûs sui dominus.*

Respondeo, quòd quando S. Thomas ait a- 179 ctus in genere moris, ex hoc quod sunt voluntarii, sumit voluntarium pro libero, non verò pro spontaneo, ut infra patebit.

Ad aliud testimonium, relictis variis solutionibus, respondetur cum Banne, Alvare, & Salmanticensibus, actum charitatis Christi Domini posse considerari dupliciter; primò, prout respicit Deum ut bonum secundùm se, & hoc modo fertur in illum omninò necessariò, unde prout sic non fuit meritorius: secundò, quatenus respicit Deum secundùm quod in actu exercito est ratio diligendi creaturas; & prout sic fertur ad eum liberè, saltem quoad exercitium; & hac ratione fuit meritorius. Quemadmodum enim ipse amor divinus & increatus simul est necessarius & liber respectu diversorum: necessarius quidem, quatenus terminatur ad divinam bonitatem sumptam secundùm se; liber verò, prout terminatur ad creaturas, vel (quod idem est) ad ipsam divinam bonitatem, ut est in acto exercito ratio illas diligendi: ita etiam actus charitatis Christi Domini, & amor beatificus aliorum beatorum, quia sunt participationes formales amoris divini & increati, habent quod secundùm illam diversam terminationem objectivam, sint simul necessarii & liberi; licèt cum hoc discrimine in beatis, & in Christo, quod in illis non sunt secundùm illam rationem meritorii, defectu statûs viæ; cùm tamen in Christo, qui simul erat viator & comprehensor, actus charitatis ut terminatus ad essentiam divinam, quatenus erat ratio diligendi creaturas, præsertim rationales, pro quibus mori debebat, meritorius esset.

Dices: Ideo essentia divina secundùm se con- 180 siderata, amatur, absq; ulla prorsus indifferentia, quia prout sic est bonum infinitum clarè visum: Sed etiam prout est ratio diligendi creaturas, est bonum infinitū clarè visum, cùm sit eadē prorsus indivisibilis bonitas divinæ essentiæ: Ergo pariter sub hac secunda consideratione rapit voluntatem necessariò, & absq; ulla indifferentia.

Respondeo, bonitatem divinam, ut est ratio diligendi creaturas, esse quidem in se seu subjectivè infinitam; tamen formalissimè applicatâ creaturis, per modum rationis illas diligendi, finitam esse, quia finito modo applicatur, si-

cur & ipsæ creaturæ finitè illam participant. A
Cujus rei exemplum est in eadem essentia divina, unita per modum speciei impressæ mentibus beatorum, quæ prout unita formaliter, finita est, quia finitè unitur, licèt in se seu subjectivè infinita sit: & rursus in eadem essentia, ut continente rationē idealem equi, quæ etiam prout sic formaliter comprehensibilis est, licèt in se, seu subjectivè, incomprehensibilis sit.

181 Ex his patet solutio ad aliud testimonium: nam D. Thomas ibi solùm intendit, quod etsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad unum, scilicet ad dilectionem Dei, quoad perfectiones necessarias, poterat tamen mereri, quia cum tali determinatione remanebat liber & indifferens quantùm ad exercitium, seu indif- B
ferentiâ & libertate contradictionis, ad eandem dilectionem Dei, prout est ratio diligendi creaturas. Unde solùm vult in actu necessario posse reperiri laudabilitatem & meritum, non ex ea parte quâ necessarius est, sed pro ea quâ liber est libertate contingentiæ, non entitativâ, sed terminativâ: alioquin sibi apertè contradiceret, ac destrueret primam responsionem quam ibidem præmittit; in ea enim asserit Christo convenire libertatem ad meritum necessariam, quia licèt determinatus sit ad bonum in genere, libertatem nihilominus ac indifferentiam habet circa varia specie ac numero bona. *Dicendum* (inquit) *quod liberum arbitrium Christi non erat* C
determinatum ad unum secundùm numerum, sed ad unum secundùm genus, scilicet ad bonum. Quam solutionem clarioribus verbis expressit 3. p. qu. 18. art. 4. ad 3. *Dicendum quod voluntas Christi, licèt sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad illud bonum; & ideò pertinet ad Christum eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono.*

182 Instabis: Ergo perperam assignavit D. Thomas, pro ostendenda libertate actûs dilectionis in Christo, hanc causalem: *quia in illum non coactè sed sponte tendit*: Sed debebat dixisse, quia adhuc respectu istius actus, ut terminati ad creaturas, habet indifferentiam.

Sed nego consequentiam: Licèt enim spontaneitas, seu negatio coactionis, non sit ratio formalis, fundans in dilectione Christi laudabilitatem & meritum, est tamen ratio permittendi in eadem dilectione, ut terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis, fundantem rationem laudabilitatis & meriti: quia si dilectio beata Christi esset coacta, nullo modo posset esse libera, libertate contradictionis, nec consequenter meritoria: ut ergo S. Thomas salvet actum dilectionis in Christo, sub aliqua sui consideratione fuisse liberum, libertate contradictionis, ac proinde meritorium, rectè hanc causalem assignat, *quia in illum non coactè sed sponte tendit*: additque, *& ita est sui actûs dominus*: quia, ut dixi, spontaneitas seu negatio coactionis, est ratio permittendi dominium, ac indifferentiam contradictionis in dilectione Christi beatifica, ut ad creaturas terminata.

183 Pro completa hujus difficultatis resolutione, advertendum est, quod quamvis de fide certum sit ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus libertatem indifferentiæ requiri, non tamen in Christo, quia Innocentius X. in nova constitutione definiens ad merendum vel demerendum non sufficere libertatem à coactione, sed requiri libertatem à necessitate, loquitur expressè de merito aut demerito hominis in statu naturæ lapsæ: unde quamvis diceretur Christum, Angelos, vel homines in statu innocentiæ, per actus purè spontaneos meruisse, nihil prædictæ constitutioni repugnans assereretur. Porrò non eò hæc addo, quod negem Christum in merendo liberum fuisse libertate indifferentiæ, cùm maximè liber fuerit; sed quod negem illum eo modo quo nos liberi sumus, liberum fuisse; & ut distinguam certa fidei dogmata à conclusionibus vel opinionibus Theologicis, quæ pari certitudine & firmitate non gaudent.

Objicies secundò: Amor beatificus, ut ter- 184
minatur ad Deum secundùm se, est actus omnino necessarius: Sed ut sic est moraliter bonus: Ergo ad bonitatem moralem non requiritur necessariò libertas indifferentiæ. Major patet, Minor probatur primò. Quia amor Dei in patria habet eandem bonitatem, quam habebat in via, cùm tendat in idem objectum: Sed in via est bonus moraliter: Ergo & in patria. Secundò, quia in patria facit hominem perfectum, sanctum, & moraliter bonum, sicut in via. Tertiò, quia in patria retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Denique, quia nisi esset bonus moraliter, careret aliqua perfectione quam habet amor viæ, esset- que proinde minùs perfectus: quod admitti non potest.

Respondeo concessa Majori, negando Mino- 185
rem. Ad cujus primam probationem dicendum, quod amor Dei in patria habet eandem bonitatem ex parte operis, quam habebat in via, non tamen ex parte operantis: quia licèt tendat in idem objectum, non tamen eodem modo; in via enim liberè in illud tendit, in patria verò necessariò. Sicut licèt motus primò-primi & indeliberati versentur circa idem objectum, ac actus deliberati; quia tamen isti tendunt in illud cum advertentia & libertate, sunt moraliter boni vel mali, non verò illi.

Ad secundam respondeo, quòd licèt amor beatificus, ut terminatur ad Deum, defectu libertatis careat bonitate morali & subjectivâ, D
ratione cujus actus imputatur & meritorius est; quia tamen est bonus objectivè, utpote tendens in objectum bonum & rationi consonum, facit hominem perfectum, sanctum, & bonum moraliter, & retinet oppositionem moralem cum odio Dei, quam habebat in via. Per quod patet ad tertiam probationem.

Ad ultimam dicatur, eandem & longè majorem perfectionem eâ quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperiri eminenter in amore patriæ, ratione physicæ entitatis, & determinationis necessariæ ad suum objectum: unde non ideò erit absolutè minùs perfectus, quamvis E
non sit in eo bonitas moralis; sicut non est minùs perfectus, quia caret libertate, quàm amor viæ, qui est liber. Addo, prædictum amorem non carere absolutè bonitate morali, sicut absolutè non caret libertate: quia licèt ad Deum secundùm se terminetur necessariò, ad ipsum tamen, ut est in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur liberè, & ut sic participat moralitatem, sicut in solutione præcedentis objectionis declaravimus.

(***)

ARTICVLVS III.

An & quæ indifferentia ad rationem formalem & quidditativam libertatis pertineat?

LICET de fide certum sit, indifferentiam activam, seu potestatem ad agendum vel non agendum, in statu naturæ lapsæ in homine reperiri, eamque ad merendum vel demerendum in nobis viatoribus esse necessariam: quia tamen aliquid potest requiri ad statum alicujus rei, quod ad ejus essentiam & quidditatem non pertinet, meritò quærunt Theologi, an indifferentia rationem formalem & quidditativam libertatis ingrediatur, vel solùm ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus pertineat? Et quia indifferentia est duplex, una contradictionis, quæ dicit potentiam ad agendum vel non agendum; altera contrarietatis ad bonum & malum, quæ potentiam peccandi importat; difficultas est, an utraque hæc indifferentia sit de essentia libertatis, vel solùm prima?

§. I.

Statuitur prima conclusio, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

DICO primò, indifferentiam contradictionis, seu potestatem ad agendum vel non agendum, esse de essentia libertatis, non verò aliquod accidens et adjunctum, & ad statum quem habet in nobis viatoribus pertinens.

Est contra Guillermum Gibiufum, qui libro de libertate Dei & creaturæ cap. 3. & sequentibus, docet libertatem sitam esse in amplitudine & eminentia naturæ intellectualis supra corporeas, præscindendo ab indifferentia: citatque pro hac sententia plures antiquos & recentiores Theologos. Consentiunt Cæsar Vanin. in suis exercit. & Franciscus Macedo Franciscanus qu. unica de mente summi Pontificis Innocentii circa propositiones Jansenii art. 4. Est etiam contra Jansenium, qui libro 6. de gratia Christi, fere per totum, conatur ostendere libertatem simpliciter dictam non importare essentialiter, nisi solam immunitatem à coactione, cum luce ad rectione rationis: sicque asserit voluntatem esse liberam simpliciter in omnibus actibus, in quibus ex directione rationis operatur; quamvis aliqui sint necessarii simpliciter, ut amor beatificus, vel amor quò Deus seipsum diligit, aut quò Spiritus Sanctus producitur: unde facilè gratiam efficacem cum libertate conciliat, quia gratia non cogit voluntatem, sed facit ut plenissimè velit. Hunc sequutus est Vincentius Lenis in Theriaca de libero arbitrio libro 2. cap. 6. ubi contendit quod potestas volendi oppositum, minimè ingrediatur rationem essentialem libertatis. Ex quo deducit, omnem actum perfectè voluntarium, licèt talis potestas indifferentiæ non adsit, esse etiam perfectè liberum.

Nostra tamen conclusio communis est apud Theologos, præsertim è Schola Divi Thomæ, quos refert & citat P. Alexander Sebille Antuerpiensis in libro de libero arbitrio adversùs Cornelium Jansenium, & Vincentium Lenem. Unde inaniter iste se jactat, omnes veros Thomistas pro sua stare sententia; cùm potiùs nullus possit dici verè Thomista, seu D. Thomæ discipulus, qui neget indifferentiam ad libertatis essentiam pertinere; cùm id expresè doceat S. Doctor, quotiescumque ex professo de libertate Dei & creaturarum differit, ut patebit ex dicendis probatione sequenti.

Probatur ergo primò conclusio ex D. Thoma, percurrendo præcipua loca in quibus de libero arbitrio Dei, Angelorum, & hominum disputat, & ostendendo ipsum libertatem divinam, angelicam, & humanam, per indifferentiam ad agendum vel non agendum, non verò per solam spontaneitatem seu immunitatem à coactione explicare; subindeque censere, indifferentiam ad notionem & essentiam seu rationem formalem libertatis, non verò solùm ad statum ejus accidentalem pertinere. 188

Primus locus habetur 1. p. qu. 19. art. 10. in corp. ubi affirmat liberum arbitrium haberi tantùm respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu; ibidemque addit Deum non liberè amare seipsum, quia se amat necessariò, sed esse liberum ad ea quæ contingenter seu non necessariò vult extra se. Unde ut explicet quomodo Deus sit liber, licèt non possit velle malum culpæ, respondet ad 2. hoc non obesse, *quia voluntas divina ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse.* Quibus verbis apertè recurrit ad indifferentiam voluntatis divinæ, non verò ad spontaneitatem, ut ejus libertatem salvet. Unde qu. 16. de malo art. 5. in corp. *Voluntas Dei* (inquit) *non sic fertur ad unum in suis effectibus, quin quantum est de se possit in aliud: & secundùm hoc competit ei libertas arbitrii.* Et in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere possit vel non facere: & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, potest non facere.* Ecce probat indifferentiam, ut salvet libertatem arbitrii divini. 189

Alter locus insignis sumitur ex qu. 24. de verit. art. 3. ubi quærit utrum liberum arbitrium sit in Deo? & respondet in corp. articuli: *Oportet dicere in Deo liberum arbitrium inveniri; similiter & in Angelis, non enim ipsi ex necessitate volunt.* Unde quartum argumentum quod erat hujusmodi: *Liberum arbitrium est potentia ad oppositos actus se habens: sed Deus non se habet ad opposita, cùm sit immutabilis, nec in malum flecti possit: ergo liberum arbitrium non est in Deo:* sic solvit: *Dicendum quod voluntas divina se habet ad opposita; non quidem ut aliquid velit & postea nolit, quod ejus immutabilitati repugnaret; nec ut possit velle bonum & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; sed quia potest hoc velle & non velle.* Si autem Divus Thomas existimaret libertatem voluntatis divinæ in sola ejus spontaneitate essentialiter consistere, non assereret Deum esse liberi arbitrii, *quia potest hoc velle & non velle*; & quia quicquid vult, *ex necessitate non vult*; & quia *voluntas ejus se habet ad oppositа:* sed hoc unum ad suam opinionem stabiliendam argumentum adhiberet: Quicquid Deus vult, spontè vult & non coactè: Ergo est liberi arbitrii. 190

Simile argumentum desumi potest ex libertate angelica, quam D. Thomas explicat per indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum: nam 2. contra gentes cap. 48. sic de substantiis intellectualibus scribit: *Libertatem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus,* 191

actus, ut ostensum est: ostenderat autem cap. præcedenti ratione 2. dominium eas habere ratione voluntatis, *utpot in ipsa existens agere & non agere.* A

Idem docet variis in locis de libertate humana: nam 1.p. qu. 83. art. 1. probat hominem esse liberi arbitrii, *quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum*: quæ ratio nulla esset, si libertas nostræ voluntatis in sola spontaneitate seu immunitate à coactione consisteret. Unde ibidem art. 3. ait: *Liberi arbitrii esse dicimur, quia possumus unum recipere, alio recusato.* Et qu. 24. de verit. art. 1. in quinto argumento sed contra: *In hominis* (inquit) *potestate est facere & non facere, & ita est liberi arbitrii*, Ergo B juxta D. Thomam, libertas non solùm secundùm statum accidentalem, quem habet in nobis viatoribus, sed etiam secundùm propriam rationem formalem, communem Deo, Angelis, & hominibus, indifferentiam seu potestatem ad agendum vel non agendum includit; nec in sola spontaneitate, seu ratione perfectè voluntarii, adæquatè consistit.

§. II.

Summorum Pontificum definitionibus eadem veritas firmatur.

192 EADEM veritas ex SS. Patribus, ac Summis C Pontificibus colligitur. Plura loca SS. Patrum art. 1. adduximus, in quibus propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria; ideoque liberum arbitrium comparant stateræ in æquilibrio positæ, vel cardini in utramque partem versatili. Unde solùm hìc addam Summorum Pontificum Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. constitutiones, in quibus hæ duæ Michaëlis Baii propositiones proscribuntur: *Quod voluntariè sit, etsi necessitate fiat, liberè tamen sit.* Item: *Sola violentia repugnat libertati hominis naturali.*

193 Nec valet responsio Jansenii, dicentis Summos illos Pontifices non damnare absolutè illas propositiones, sed solùm per respectum ad id D quod hoc tempore contra antiquos Patres & Doctores nomine libertatis significatur, quod non est aliud, quàm illud quod habet saltem indifferentiam contradictionis. Non valet, inquam, tum quia jam ostendimus Patres & Doctores antiquos, præsertim D. Augustinum, & S. Thomam, in libertate simpliciter & sine additò sumpta admisisse semper aliquam indifferentiam. Tum etiam, quia non alia de causa Summi illi Pontifices propositiones illas Baii damnarunt, nisi quia existimarunt eas continere errorē Calvini, qui non negavit libertatē à coactione, sed tantùm à necessitate, ut infrà ostendemus.

194 Non valet etiam quod addit Jansenius, nempe E suam opinionem diversam esse ab illis propositionibus Baii, utpote asserentibus omnem actū voluntarium, ac proinde & actus primò-primos, habere libertatem; cùm tamen ipse ad libertatem necessarium putet quod voluntas se moveat & applicet specialiter, & cum luce ac directione rationis operetur; quod non habet in actibus primò-primis. Nam esto differat Jansenii doctrina à secunda propositione Baii, convenit tamen adhuc cum prima, in qua ponit libertatem in omni voluntario perfecto, etsi necessarium sit; quod reprobant prædicti Summi Pontifices.

§. III.

Conclusio variis rationibus demonstratur.

POTEST etiam conclusio variis rationibus 195 demonstrari. Prima sumitur ex notione electionis, quam constat esse partum libertatis, & quidem præcipuum; unde plures libertatem *vim electivam* definiunt. Quæ ergo erit notio electionis, eadem erit & libertatis: At constat nomine electionis designari tantùm volitionem ita terminatam ad unum, ut æquè possit ad alterum terminari; unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 2. docet ea tantùm sub electionem cadere, quæ fieri possunt & non fieri. Et D. Thomas infrà quæst. 13. art. 2. *Cum electio*, inquit, *sit præceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; & ideo in his quæ sunt determinata ad unum, electio locum non habet*: Ergo etiam nomine libertatis actualis intelligitur determinatio voluntatis ad unum actum, cum potestate ad oppositum, subindeque indifferentia activa, & non sola spontaneitas & immunitas à coactione.

Secunda ratio, eaque præcipua & fundamen- 196 talis. Liberi arbitrii ratio consistit in eo quod actus nostros sub nostra potestate & dominio habeamus; unde Græci principium liberum αὐτεξούσιον appellant, quæ vox significat sui potentem, & dominum actionis suæ; & sacra pagina per dominium & potestatem hominis libertatem explicat; ut patet ex illo Genesis 4. *Subter te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*; & ex illo 1. ad Corinth. 7. *Non habens necessitatem, potestatem autem habens suæ voluntatis.* Sed actus purè spontanei, & à sola coactione immunes, non sunt sub dominio & potestate nostræ voluntatis: Ergo non sunt verè liberi, subindeque libertas in sola spontaneitate non salvatur, sed insuper essentialiter requirit indifferentiam & potestatem ad opposita. Major & consequentia patent. Minor autem, in qua est difficultas, multipliciter ostenditur.

Primò ex D. Thoma 1. contra Gentes cap. 88. 197 ubi ait: *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causæ exterius agentis.* Sed actus purè spontanei non excludunt determinationem virtutis ad unum, sed tantùm violentiam causæ exterius agentis, ut patet in amore beatifico, & volitione boni in communi: Ergo non possunt dici esse sub dominio & potestate voluntatis.

Secundò ex Aristotele 3. Ethic. cap. 5. ubi di- 198 cit: *Quibus in rebus nostra in potestate situm est agere, in iis & non agere, & in quibus non agere, in iis & agere.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 11. *Si operari*, inquit, *est in nostra potestate, oportet etiam quòd non operari sit in nostra potestate: si enim non operari non esset in nostra potestate, sic imposibile esset non operari: ergo necesse esset nos operari, & operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.* Ergo ex Aristotele & D. Thoma, illi solùm actus sunt sub potestate & dominio voluntatis, quibus ita agit ut possit non agere; non verò illi qui ita ab ea eliciuntur, ut eos non possit non elicere; quales sunt amor beatificus, volitio boni in communi, & alii actus purè spontanei, & à coactione, non verò à necessitate immunes.

Probatur tertiò: Quidquid est in potestate 199 nostra,

nostra, cadit in deliberationem intellectûs, & electionem voluntatis: Sed actus purè spontanei non cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis: Ergo non sunt sub ejus potestate & dominio. Minor patet: Major probatur ex D. Thoma in hac qu. art. 2. ad 2. ubi ait: *Ex hoc contingit quod homo est dominus sui actûs, quod habet deliberationem de suis actibus; ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita; voluntas in utrumque potest.* Item 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 3. dicit: *Sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere.* Idem docent Gregorius Nyssenus orat. cathe. cap. 31. Augustinus lib. 2. contra Fœlicem cap. 4. & Eusebius lib. 6. de præpar. evang. dicens: *In nostra positum est potestate, quod ex propria electionis motione fit.*

Quartò eadem Minor principalis probatur ex Augustino de spiritu & litter cap. 31. ubi ait: *Hoc quisque habere in potestate dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit*: Ergo non dicimur habere in nostra potestate nisi id de quo possumus in utramque partem disponere, ita ut pendeat à nostro nutu & arbitrio facere vel non facere. Unde Clemens Alexandrinus lib. 4. Stromatum prope finem: *Id est* (inquit) *in potestate nostra, cujus ex æquo sumus domini, & ejus quod ei adversatur, ut philosophari, vel non: credere vel non.*

Deniq; si in actibus purè spontaneis salvetur dominium voluntatis, sequitur quòd Pater & Filius in divinis, perfectissimâ spontaneitate Spiritum Sanctum producentes, ejus productionem habeant in dominio, subindeq; Spiritus Sancti non minùs quàm creaturam posint dici domini: quæ fuit Eunomianorum, Aëtianorum, ac præcipuè Macedonianorum hæresis propria, ut colligitur ex Nazianzeno orat. 34. Epiphanio hæresi 74. & Basilio epist. 78.

Nec valet quod ait Vincentius Lenis in Epistola prodroma ad Petavium, quòd sicut ista verba *producere, generare, spirare*, possunt omnes creatas imperfectiones exuere, & elevari ad mysterium Trinitatis; ita & verbum *dominari*, ab omni imperfectione depuratum, eidem mysterio applicari potest. Non valet, inquam, nam priora illa verba in conceptu suo essentiali imperfectionem non claudunt, nec ex parte subjecti seu principij, nec ex parte termini; unde non mirum quòd posint cum omni proprietate, ablatis imperfectionibus, in Divinis verificari: At verbum hoc *dominari*, dicit formalissimè & in conceptu suo essentiali imperfectionem, saltem ex parte termini, nempe inferioritatem & subjectionem; cùm teste Gregorio Magno hom. 34. in Evangel. *dominari nihil aliud sit, quàm subditum quemque possidere.* Unde Divus Thomas 1. p. qu. 13. art. 7. ad 6. ait: *In significatione domini claditur quod habeat servum.* Ex quo paulò post infert, quòd *Deus non fuit dominus, antequam haberet creaturam sibi subjectam.* Et quæst. 2. de potentia art. 3. docet actus notionales in Divinis, non subdi imperio seu dominio voluntatis: quia videlicet *omne id cujus voluntas est principium* (intelligo per imperium seu dominium, de quo loquitur) *quantum in se est, possibile est esse vel non esse, & esse tale vel tale, & tunc, vel nunc.*

Tertia ratio: Si libertas solâ coactione violetur, sequitur eam esse inviolabilem, Deumque de absoluta potentia non posse efficere, quòd aliquis actus à voluntate elicitus non sit liber:

A Sed hoc dici nequit; licèt enim libertas à nulla creatura domari posit, & sit arx munitissima, quam nulla res creata potest suffodere, ut scitè dixit Antoninus lib. 8. de vita sua, num. 41. potest tamen à Deo vinci, cùm supremum habeat in illam dominium: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Voluntas, ut disputatione præcedenti visum est, non potest à Deo cogi; nam ut ait Anselmus ibidem relatus: *Invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle*: Ergo si libertas sola coactione violetur, ut docet Jansenius, sequitur eam esse inviolabilem, etiam per ordinem ad absolutam Dei potentiam. *Art. 4.*

Quarta ratio: Certum est Manichæos, Wicleffum, Abailardum, Calvinum, alios; hæreticos, veram homini eripuisse libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere spontaneè & sine coactione, atq; sub luce & regimine rationis; imò hoc ipsum apertè profitetur Calvinus varijs in locis, præsertim lib. 2. Inst. cap. 6. ubi ait: *Liberi arbitrii hoc modo dicetur homo, quòd voluntate agat non coactione.* Et libro 2. de libero arbitrio *Si coactioni* (inquit) *opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor & constanter assevero, ac pro hæretico habeo quisquis secùs sentiat*: Ergo vera hominis libertas in sola spontaneitate, seu immunitate à coactione non salvatur, sed etiam indifferentias, seu potestatem ad agendum vel non agendum, essentialiter includit. 204

B

C

Ultimarati o: Augustinus, alij & SS. Patres, & Theologi, passim profitentur concordiam libertatis cum gratia efficaci difficillimam esse, obscurissimam, & paucis intelligibilem, ejusq; perfectam notitiam usq; ad æternæ vitæ fruitionem, & claram Dei visionem debere differri, ut in tractatu de prædestinatione fusè ostendimus: At si vera hominis libertas in sola spontaneitate consisteret, & solâ internâ coactione violaretur, difficultas illa, quæ tam præclara ingenia contrivit, & ab omnibus gravissima dicitur, jocularis esset ac nulla: Ergo &c. Minor patet: Quis enim Philosophiæ elementis levissimè tinctus, non videt rectè ista conciliari: voluntatem moveri per gratiam, illamq; nihilominus spontaneè & sine coactione operari? Imò cùm repugnet voluntatem à Deo cogi, & oppositum sit hæresis in Philosophia, ut ait Tapperus, impossibile erit quòd gratia tollat libertatem, si vera sit Adversariorum sententia. Unde juxta illorum principia, tantùm abest quòd concordia libertatis cum gratia, difficilis sit, obscurissima, & à paucis intelligibilis, ut loquitur Augustinus, quin potiùs illorum extremorum discordia impossibilis est ac planè inintelligibilis. Certè hoc argumentum adeò manifestum est, ut demonstrativum ac convincens meritò appellari possit. 205. *Disp. 6. art. 6 §. 4.*

D

E

Potestq; confirmari & ampliùs illustrari iisdem exemplis, quibus utitur Jansenius ad suam sententiam explicandam. Nullus enim est Philosophiæ elementis imbutus, qui non facilè capiat, quomodo necessitas amandi, quam clara Dei visio Beatis imponit, cum voluntario eorum amore cohæreat; nec ille sapiens aut ingeniosus haberetur, qui istud vix intelligi, nedum explicari posse contenderet. Quis etiam principiis Theologiæ leviter tinctus dicet vix intelligi posse, quomodò Deus necessariò simul ac spontaneè seipsum diligat, vel quomodo Spiritus Sanctus necessariò simul ac voluntariè 206.

procedat? Igitur nec sapiens Theologus affirmabit, vix intelligi posse, quomodo voluntas, efficaciac victrice Dei gratâ præventa, indeclinabiliter simul ac sponte operetur: subindeque futile ac nugatorium erit (si vera sit Adversariorum sententia) quod ait Augustinus libr. de gratia Christi cap. 47. *Ista quæstio, ubi de libero arbitrio voluntatis, & de Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.*

§. IV.

Corollaria ex dictis.

207 EX dictis confutata manet sententia Vincentij Lenis, qui ut doctrinam Jansenij tantisper leniat, & argumenta suprà adducta eludat, duplicem necessitatem distinguit: unam dicit esse Calvinisticam, fatalem, Manichæam, & libertati capitaliter adversam: alteram Jansenianam, & libertatis amicam: ista (inquit) leviter inclinat voluntatem in actum, illa duriter compellit atq; præcipitat; ita ut *altera Atropos tanquam necessitas inflexibilis; altera verò melior, Lachesis nominari possit.* Manet, inquam, hæc sententia, & Vincentij distinctio (quæ mera videtur fictio, ad illudendum simplicibus composita) ex suprà dictis confutata: Nam vel mollis illa, quam fingit, necessitas, excludit potentiam ad oppositum, vel non? Si primum dicatur, sequitur illam destruere dominium voluntatis in suos actus, quod, ut suprà ostendimus, sine potestate ad oppositum salvari nequit: unde Lachesis illa filum trahet fatalis necessitatis, quod Atropos non poterit abscindere, ut poëticâ Adversarij fictione utar, & ad versum illum Poëtæ alludam: *Cloto colum bajulat, Lachesis trahit, Atropos occat.* Si verò secundum asseratur, malè comparat ille Author necessitatem illam molliorem ei quâ Deus se amat, quâve Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, & quâ beati Deum clarè visum diligunt: nam omnes illæ necessitates, potentiam ad oppositum, & dominium voluntatis in suos actus excludunt, ut ex suprà dictis patet.

Excluſa etiam manet ex dictis Gibiufi ſenten-
208 tia: univerſalitas enim ſeu amplitudo naturæ intellectualis, quâ per formas apprehenſas, & ſpecies intelligibiles, poteſt fieri omnia in eſſe intelligibili, eſt quidem prima ac remotiſſima libertatis radix, ut art. 1. declaravimus, non tamen formaliter ipſa libertas, quæ (ut oſtendimus) dominium in actus voluntatis, ſeu poteſtatem agendi & non agendi eſſentialiter importat: unde ille Author non diſtinguit inter libertatis radicem, & ejus eſſentiam ſeu rationem formalem; gratiæq; libertatem confundit cum libertate naturæ, dum aſſerit ſubjectionem, vel adhæſionem ad Deum ut ad ultimum finem, eſſe radicem libertatis: hoc enim ſolùm verificatur de libertate gratiæ, quâ immunes reddimur à ſervitute peccati; non verò de libertate naturæ, quâ noſtrorum actuum & affectuum domini ſumus: alioquin peccatores, qui Deo ut ultimo fini non adhærent, naturali libertate carent, illaq; per peccatum totaliter extingueretur in nobis, contra Tridentinum ſeſſ. 6. canone 5. Item cùm adhæſio viatorum ad Deum ſit actus formaliter liber, utpote meritorius, debet ſuppone-
A re libertatis radicem; aliàs daretur germen principians radicem ſuam: unde quotieſcumq; D. Thomas proximam libertatis radicem detegit, non aliam aſſignat quàm indifferentiam objectivam judicij, ut patet ex quæſt. 24. de verit. art. 2. ubi ait: *Totius libertatis radix eſt in ratione conſtituta.*

Præterea, cùm libertas creata exemplum quod-
209 dam ſit atq; expreſſio divinæ libertatis, eandem debet cum illa habere notionem, ſeu rationem formalem per quam conſtituatur: Sed libertas divina non amplitudine, ſed indifferentiâ ſeu poteſtate ad hunc vel illum effectum producendum conſtituitur: Ergo & libertas creata. Mi-
B norem oſtendimus ſuprà ex D. Thoma, & adhuc probari poteſt ex eo quòd Deus ſummâ & infinitâ amplitudine gaudet, non ſolùm dum ad extra profundit creaturas, ſed etiam dum Pater & Filius Spiritum Sanctum producunt, & tamen neq; Pater liberè generat Verbum, nec Pater & Filius liberè Spiritum Sanctum producunt: alioquin, ut ſuprà dicebamus, actus notionales indivinis ſubderentur imperio voluntatis, & una perſona haberet dominium ſupra aliam, quod eſt error in fide.

Deniq; contra hunc modum dicendi militant
210 duo ultima argumenta, quæ contra Janſenium adduximus. Calvinus enim veram arbitrij libertatem ſub motione gratiæ ſalvari negavit, ut ex
C Tridentino colligitur: Sed ille non negavit ſub motione gratiæ perſeverare ſubjectionem voluntatis ad Deum, vel adhæſionem ad ipſum ut ad ultimum finem, aut amplitudinem & eminentiam quâ creatura intellectualis exceditres purè corporeas, ſed tantùm veram diſſentiendi potentiam: Ergo in hac potentia ſeu facultate diſſentiendi conſiſtit formaliter libertas, quam voluntas mota & exercitata à Deo conſervat ſub motione gratiæ, non verò, ut docet Gibiufus, in amplitudine, aut adhæſione creaturæ intellectualis ad Deum ut ad ultimum finem. Unde Eugenius Philadelphus, ſeu Franciſcus Annatus, in exercitatione Theologica in librum de
D libertate Dei & creaturæ pag 654. ſic ait: *Cum Thomiſtæ hac unâ lineâ* (quòd ſcilicet prædeterminatio phyſica non auferat potentiam diſſentiendi) *hactenus ſuæ doctrinæ ſimul & Calviniana confuſa ſatis inconfuſa ſervarint, credibile admodum eſt, hunc authorem ejuſmodi lineam prætergreſſum, in alienis Catholicis fundo laborare.*

Aliud etiam argumentum, deſumptum ex
211 difficultate & obſcuritate concordiæ libertatis cum gratia efficaci, non minùs contra eundem Authorem pugnat: Nam ſi libertas in amplitudine vel adhæſione ad Deum conſiſteret, facilè quiſquam intelligere poſſet, efficaci Dei motione non violari hominis libertatem: cùm manifeſtum ſit, quòd gratia efficax non tollit, ſed po-
E tiùs efficit ſubjectionem, & adhæſionem ad Deum tanquam ad ultimum finem; nec deſtruit, ſed magis perficit amplitudinem & eminentiam creaturæ intellectualis ſupra corpureas: unde concordia illa, quæ ab Auguſtino difficillima & obſcuriſſima dicitur, omni proſus difficultate & obſcuritate careret, & ab ipſis etiam tyronibus ac novitiis facilè intelligeretur, & ubi noctuæ ac veſperiliones clarè viderent, Doctorum aquila caligaret,

§. V.

§. V.

Alia difficultas resolvitur.

Dico secundò, indifferentiam ad bonum vel malum, subindeq; potentiam peccandi, non pertinere ad essentiam seu rationem formalem libertatis, sed solùm ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, nondum clarè videntibus divinam essentiam. Ita expressè docet S. Thomas in 2. dist. 25. quæst. 1. art. 1. ad 2. ubi sic habet: *Ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminatè se habeat ad bonum vel ad malum; quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cùm bonum sit objectum voluntatis; nec in malum tendat, nisi propter aliquem defectum, quem apprehendit ut bonum, cùm non sit voluntas aut electio, nisi boni, aut apparentis boni: & ideò ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet, ut actionem aliquam facere vel non facere possit; & hoc Deo convenit, bona enim quæ facit, potest non facere, nec tamen malum facere potest.* Quibus verbis S. Doctor hoc inter differentiam contradictionis ad agendum & non agendum, & indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum, statuit discrimen, quòd prima pertinet ad rationem libertatis, non verò secunda; & ideò illa reperitur in Deo, non verò ista. Vnde Augustinus libro 1. operis imperfecti, meritò reprehendit Julianum, aliosq; Pelagianos, quòd libertatis essentiam explicarent per potestatem indifferentiæ circa bonum & malum, seu quæ possit benè & malè velle; & ex hoc falso eorum principio contra Julianum sic argumentatur: *Liberum non est, nisi quod duo potest velle, id est bonum & malum: liber ergo Deus non est, qui malum non potest velle; de quo etiam ipse dixisti: Deus nisi justus esse non potest. Siccine Deum non laudas, ut ei auferas libertatem?* Simili discursu utitur Bernardus in libro de gratia & libero arbitrio, ubi sic ratiocinatur: *Nemo proinde putet ideò dictum liberum, quòd æquè inter bonum & malum & potestate aut facultate versetur: cùm cadere quidem per se potuerit, non autem resurgere nisi per Domini Spiritum. Alioquin nec Deus nec Angeli sancti, cùm ita sint boni, ut non possint esse & mali; nec prævaricatores item Angeli, cùm ita sint mali, ut etiam non valeant esse boni, liberi arbitrii esse dicuntur. Sed & illud post resurrectionem amissuri sumus; quantumque inseparabiliter aliis bonis, aliis malis admixti fuerimus.*

Eandem veritatem clarè expressit S. Thomas in quæstionibus disputatis quæst. 22. de verit. art. 6. ubi sic discurrit: *Cùm voluntas dicatur libera, inquantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus consideratur; scilicet quantùm ad actum, in quantum potest velle vel non velle; & quantum ad objectum, inquantum potest velle hoc vel illud, & ejus oppositum; & quantum ad ordinem finis, inquantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum, inest libertas voluntati in quolibet statu naturæ, respectu cujuslibet objecti. Secundum verò horum est respectu quorumdam objectorum, scilicet respectu eorum quæ sunt ad finem, & non ipsius finis, & etiam secundùm quemlibet statum naturæ. Tertium verò non est respectu omnium objectorum, sed quorumdam, eorum scilicet quæ sunt ad finem; nec respectu cujuslibet status naturæ, sed illius tantùm in quo natura deficere potest: nam ubi non est defectus in apprehendendo & conferendo, non potest esse voluntas mali in his quæ sunt ad finem, sicut patet in Beatis. Et pro tanto dicitur quòd velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit aliquod signum libertatis.* Quibus verbis apertissimè nostram conclusionem: triplicem enim indifferentiam in voluntate distinguit; unam contradictionis, inquantum potest velle vel non velle; alteram contrarietatis ad objecta secundùm se considerata, & præscindendo ab ordine ad finem; & tertiam quæ est etiam contrarietatis, sed quæ respicit objecta ut dicunt ordinem ad finem, vel ab eo recedunt; unde vocatur indifferentia contrarietatis ad bonum & malum. Duas priores dicit convenire voluntati in quocumque statu, subindeque esse de libertatis essentia, & ejus rationem formalem ingredi: ultimam verò ait non in eo tantùm in quo natura potest deficere, qui est solus status viatoris: & ex hoc infert, velle malum, seu peccare, nec esse libertatis essentiam, nec partem libertatis, sed tantùm aliquod indicium & signum illius; quia nemo peccat nisi qui potest rectè operari, & eligere servato ordine finis, quod ad libertatis perfectionem pertinet, ut idem Doctor Angelicus declarat 1. p. quæst. 62. art. 8. ad 3. his verbis. *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectûs pertinet, ut in diversas conclusiones procedere possit secundùm principia data: sed quòd in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Vnde quòd liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus: sed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis: unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quàm in nobis, qui peccare possumus.* Ubi nomine *defectus* non debet intelligi carentia libertatis (cùm certum de fide sit ad peccatum requiri libertatem, & actum peccaminosum esse actum liberum) sed diminutio quædam perfectionis libertatis, causata in peccatore ex aversione & recessu à Deo, & conversione seu adhæsione ad creaturam. Cùm enim libertas sit perfectio simpliciter simplex, à Deo ut à primo libero, primoque totius libertatis fonte promanans; quælibet autem res perficiatur per conjunctionem ad suum principium, & debilitetur ac minuatur per recessum ab illo; libertas nostra quantò Deo magis adhæret, tantò evadit illustrior, perfectior, & cumulatior; & è contra quantò magis per peccatum ab illo recedit, & creaturæ adhæret, tantò debilior est ac decoloratior. Unde in Beatis major est libertas in ordine ad bona creata & particularia, quàm in viatoribus, & major in viatoribus quàm in damnatis: imò & inter viatores, Christus, Beata Virgo, & alij Sancti confirmati in gratia, erant magis liberi quàm alij, qui eodem privilegio non gaudebant. Ideòque Augustinus libertatem tantò majorem affirmat, quantò divinæ gratiæ subjectior fuerit; & magnam docet esse libertatem, quando possumus non pecca-

peccare; maximam verò, cùm nec peccare quidem possumus, prorsus Deo subjecti. Item D. Thomas jam citatus ait: *quòd major libertas arbitrii est in Angelis qui peccare non possunt, quàm in nobis, qui peccare possumus.* Ubi notanda sunt illa verba, *libertas arbitrii*: nam apertè declarant S. Doctorem non loqui de libertate à peccato, vel à miseria (ut perperam exponit Petrus à S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat) sed de libertate à necessitate; hæc enim per libertatem arbitrij intelligitur. Quare falsum est, & à mente S. Thomæ penitùs alienum, quod idem Author ibidem asserit, nempe viatores esse magis liberos, quàm beatos, libertate à necessitate; tametsi beati dicantur magis liberi quàm viatores, tum libertate à peccato, tum libertate à miseria: falsum (inquam) est, quia cùm non solùm libertas à miseria, sed etiam libertas à necessitate sit perfectio simpliciter simplex, & ut ait D. Bernardus suprà relatus *Divinum quiddam, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro*; si viatores sint magis liberi libertate à necessitate, quàm beati & comprehensores, erunt illis superiores in aliqua perfectione simpliciter simplici, quæ in Deo formaliter reperitur, & quâ creatura intellectualis cæteras omnes antecellit: unde fures v. g. vel adulteri Christum, Beatissimam Virginem, & supremum Angelorum in aliqua perfectione simpliciter simplici, superabunt; quod non solùm videtur absurdum, sed etiam piarum aurium offensivum.

Disp. 2. sect. 8. in fin.

214. Confirmatur: Libertas indifferentiæ est eximia illa ac singularis perfectio, secundùm quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus, ut art. 1. ex Tertulliano, & alijs SS. Patribus demonstravimus: Sed absurdum est dicere, imaginem Dei perfectiorem esse in viatoribus, quàm in beatis, & in peccatoribus, quàm in Sanctis confirmatis in gratia: Ergo & asserere illos libertate indifferentiæ istis esse liberiores.

215. Dices cum Petro à S. Joseph: Beati neq; quoad specificationem, neq; quoad exercitium, sunt liberi circa beatitudinem & summum bonum, sed utroq; modo necessitantur ad diligendum Deum quem clarè vident: viatores autem, etsi non sint liberi quoad specificationem in ordine ad beatitudinem, sunt tamen liberi in ordine ad illam quoad exercitium actûs; quia etsi non possint velle oppositum beatitudinis, possunt tamen actu non cogitare de illa, & eam actu non amare: Ergo viatores sunt magis liberi quàm beati, libertate à necessitate.

216. Respondeo primò, quòd si illud argumentum concluderet, probaret non solùm viatores esse magis liberos quàm beatos, sed etiam quàm Deum ipsum: cùm Deus tam quoad specificationem quam quoad exercitium ad sui cognitionem & amorem necessitetur, & viatores quoad utrumq; & utroq; modo sint liberi. Unde Adversario verba illa Augustini contra Julianum objicere possumus: *Siccine Deum laudas, ut ei auferas libertatem?*

217. Respondeo secundò, concesso Antecedente, negando Consequentiam: sicut enim discursus non est circa prima principia, sed circa conclusiones, ita nec electio (nec per consequens libertas, quæ vis quædam electiva dicitur) est de ultimo fine simpliciter, sed tantùm de mediis ad illum conducentibus, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. ad 3. ubi ait: *Sumus domini nostrorum actuum, secundùm quod possumus hoc vel illud eligere: electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in 3. Ethic. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.* Licèt ergò Beati non sint liberi circa bonitatem divinam secundùm se consideratã, sed tam quoad specificationem, quàm quoad exercitiũ ad eam diligendam necessitentur; quia tamen liberè diligunt objecta creata, quæ non habent necessariam cum summo bono connexionem; imò ipsam divinam essentiam, ut in actu exercitio est ratio diligendi creaturas, non sunt minùs liberi quàm viatores; etsi isti non adhæreant immobiliter ultimo fini, sed possint ab eo averti, & eligere bona creata, divertendo se ab ordine ad illum: nam (ut suprà ex D. Thoma dicebamus) sicut cognoscere conclusiones, prætermittendo ordinem quem habent ad principia, non est perfectio, sed defectus cognitionis; ita eligere aliquid, divertendo ab ordine finis, non confert ad perfectionem libertatis, sed est illius nævus ac defectus. Unde Bellarminus tomo 4. de gratia & libero arbit. lib. 1. cap. 6. *Posse eligere malum non est virtus liberi arbitrii, sed defectus; nihil enim aliud est, nisi posse in agendo falli & errare: itaque hoc defectu remoto, non perit, sed fortius liberiusq; efficitur liberum arbitrium beatorum.*

A

B

C

Quæres, an potentia peccandi sit saltem quædam pars, & extensio libertatis creatæ? 218.

Respondeo illam non esse partem aut extensionem libertatis creatæ, consideratæ secundùm suam essentiam & rationem formalem, sed solùm statûs accidentalis imperfectionibus involuti, quem habet in viatoribus non confirmatis in gratia.

Prima pars hujus resolutionis sumitur ex Anselmo in dialog. de lib. arbit. cap. 1. ubi ait: *Nec libertas, nec libertatis pars est peccandi potestas:* & ex D. Thoma loco suprà adducto ex qu. 22. de verit. Et patet ex dictis: cùm enim nec in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia, sit potentia peccandi, si illa esset pars aut extensio libertatis consideratæ secundùm suam essentiam, sequeretur essentiam libertatis non esse integrè, totaliter, & adæquatè in Deo, nec in Beatis, nec in Sanctis confirmatis in gratia; quod plusquam absurdum est. 219.

D

Secunda verò mihi etiam videtur manifesta, etsi à Gibiufo, aliisq; Recentioribus negetur. Ratio est primò, quia Scriptura, Concilia, & SS. Patres, quos suprà adduximus, explicant libertatem hominis viatoris per potestatem extendendi manum ad bonũ & malum: Ergo potentia peccandi pertinet ad statum libertatis, prout est in viatoribus, saltem ut pars velextensio illius. Unde Hieronymus Epist. 146. *Solus Deus est in quem peccatum non cadit. Cæteracum sint liberi arbitrii* (defectibilis & non confirmati in gratia) *in utramq; partem suam possunt flectere voluntatem.* 220.

E

Secundò: Peccare est liberè agere: Ergo potentia peccandi est vera libertas in actu primo, & libertatis adæquatè sumptæ, ut est in nobis viatoribus, pars aliqua, vel extensio. Antecedens est ita certum ut sine errore negari non possit: nam ut ait Augustinus lib. de vera relig. cap. 14. *usque adeò peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Et hoc ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat.* 221.

dissentiat. Consequentia probatur: Repugnat dari actum secundum sine actu primo ipsi proportionato: Ergo si peccatum est actus secundus liber, necesse est potentiam peccandi esse facultatem liberam, aut libertatis partem aliquam.

Tertiò: Si potentia peccandi non esset pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, potentia non peccandi, seu abstinendi à peccato, non esset etiam pars illius: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela probatur: libertas unius contradictorii involvit libertatem alterius, ut salva sit utriusque optio, quæ est de ratione libertatis. Unde Aristoteles 5. Ethic. cap. 5. sic ait: *Quibus in rebus in nostra potestate situm est agere, in iis & non agere; & in quibus non agere, in iis est & agere.* Quæ verba explicans D. Thomas ibidem lect. 11. ait: *Si operari est in potestate nostra, oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra, & è converso,* ut suprà retulimus: Ergo si potentia peccandi non sit pars libertatis, ut est in nobis viatoribus, similiter potentia non peccandi non poterit esse pars illius.

Dices primò: Posse errare non est pars vel extensio scientiæ: Ergo similiter posse peccare non erit pars vel extensio libertatis, etiam consideratæ secundùm statum quem habet in viatoribus.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia errare non est actu scire, sicut peccare est liberè agere: unde cùm repugnet dari actum secundum sine actu primo ipsi proportionato, potentia peccandi erit facultas libera, seu libertatis pars aliqua, ut suprà arguebamus.

Dices secundò: Libertas cùm sit idem cum voluntate, habet pro objecto bonum, subindeque non potest ferri in malum & peccatum: Ergo potentia peccandi non potest esse libertatis pars vel extensio.

Respondeo, distinguendo Antecedens: Habet pro objecto bonum, ut abstrahens ab honesto, utili, & delectabili, concedo Antecedens: bonum tantùm honestum & rationi consonum, nego Antecedens, & Consequentiam: Cùm enim voluntas sit appetitus totius suppositi, cui implantatus est gradus sensitivus, potest ferri in bonum delectabile, tametsi inhonestum & rationi dissonum, subindeque eligere malum morale & peccatum, bono aliquo utili vel delectabili vestitum, ut infœlix experientia satis ostendit.

§. VI.

Præcipuum Iansenii fundamentum convellitur.

227. OBjicit primò Jansenius (& est præcipuum ejus fundamentum) Juxta doctrinam D. Augustini, & aliorum Patrum, præcipuè Græcorum, liberi arbitrii ratio in eo consistit, quòd actus nostros habeamus in nostra potestate: Sed actus purè spontanei, seu à sola coactione immunes, sunt in nostra potestate: Ergo sunt liberi, atque adeò libertas in sola spontaneitate salvatur. Major est certa, & patet ex dictis §. 1. ratione 3. Minorem autem probat ex Augustino, perstæpè asserente, illud esse in nostra potestate, quod cùm volumus facimus, vel quod facimus si volumus, ut patet ex cap. 3. libri 2. de lib. arbit. ubi ait: *Illud nos habere in potestate dicimur, quod cùm volumus facimus*: idemque repetit lib. 3. contra Maximinum cap. 14. de spiritu & littera cap. 31. & lib. 1. retract. cap. 31. ex quo celebri Augustini effato infert Jansenius, omnes actus à voluntate nostra elicitos, quamvis purè spontaneos, & à sola coactione immunes, esse in nostra potestate, quia fiunt cùm volumus.

Confirmat hunc discursum ex eo quòd Augustinus lib. 3. de lib. arbit. cap. 3. & lib. 5. de civit. cap. 9. & 10. disputans cum Evodio & cum Cicerone, quo pacto per præscientiæ necessitatem non tollatur libertas voluntatum nostrarum, cùm necesse sit omnino fieri quicquid præviderit futurum Deus? Non aliter hanc difficultatem resolvit, nec libertatem arbitri nostri cum præscientia divina alio modo conciliat, quàm dicendo quòd licèt Deus præsciat voluntates seu volitiones nostras, tamen remanent liberæ, quia fiunt à nobis, si volumus, & sunt perfectè voluntariæ. Unde ibidem cap. 10. arbitrii libertatem cum simplici & absoluta necessitate cohærere apertissimè docet, his verbis: *Si illa definitur necessitas, secundùm quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis. Neque enim & vitam Dei, & præscientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse esse Deum semper vivere, & cuncta præscire.* Tandem concludit Jansenius lib. 6. de gratia Salvatoris cap. 8. versus finem: *In Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quòd actus aliquis voluntatis propterea liber sit, quia ab illo desistere voluntas, & non agere posset: quamvis doctrina hæc mira Scholasticis & non mediocriter mira videatur.*

Huic argumento, in quo Jansenius veluti arcem suæ sententiæ constituit, patet responsio ex dictis §. 1. ratione 3. ibi enim ostendimus, verè quidem D. Augustinum, aliosque Patres, & Theologos ac Philosophos cum Aristotele & D. Thoma definire liberum arbitrium per esse in nostra potestate, ac docere actus illos esse liberos, qui subduntur dominio & potestati nostræ voluntatis: Sed juxta communissimam & constantissimam eorumdem doctrinam, non dici nos habere in nostra potestate, nisi actus illos quos possumus facere vel non facere, seu qui cadunt in deliberationem rationis, & electionem voluntatis, non autem illos quos spontaneè tantùm & sine coactione elicimus. Unde in forma respondeo, concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem, ex Augustini authoritate desumptam, dicendum est, quod quando Doctor Sanctus ait illud nos habere in potestate, quod cùm volumus facimus, vel quod facimus, si volumus, hoc debet intelligi de eo quod ita facimus cùm volumus, ut oppositum facere & velle possimus, subindeque de actu indifferenti, & non purè spontaneo. Patet hoc ex ipso Augustino de spiritu & littera cap. 31. ubi sic pronunciat: *Hoc quisque in potestate habere dicitur, quod si vult, facit; si non vult, non facit.* Indeque colligit fidem esse in nostra potestate, quia credimus si volumus, & non credimus si nolumus. Favet etiam communis & usitatus loquendi modus: quando enim dicimur facere aliquid cùm volumus, aut (quod idem sonat, & promiscuè usurpatur ab Augustino) facere si volumus, subintelligi solet, juxta communem hominum sensum, & non facere cùm nolu-

nolumus, aut si non volumus; ita ut sit in nostra potestate velle aut nolle, & facere aut non facere, prout libet. Neque enim de his quæ necessariò fiunt, talis loquendi modus usurpatur: v. g. Beati qui necessariò Deum diligunt, non dicunt de seipsis, diligimus Deum cùm volumus, aut si volumus; neque de illis quisquam sic ait: Sancti Deum videntes, eum diligunt si volunt, aut cùm volunt. Item dicimus Deum posse creare alium mundum si velit, quia id potest velle & non velle: Sed non dicimus Patrem & Filium posse producere Spiritum sanctum si volunt, aut cùm volunt, quia nimirum iste modus loquendi significat potestatem ad oppositum, quæ in prædictis exemplis deest: unde cùm non habemus in nostra potestate velle & non velle, facere & non facere, ut contingit in actibus purè spontaneis, non possumus dicere, quòd illud facimus cùm volumus, aut si volumus. Quod potest confirmari ex alio Augustini loco, sole ipso clariori, ait enim libro de correp. & gratia cap. 7. *Potest dici homini, in eo quod audieras & tenueras, in eo perseverares si velles: nullo autem modo dici potest: id quod non audieras crederes si velles.* Quibus verbis apertissimè significat istam locutionem, *crederes si velles*, nullo modo posse verificari de homine, qui defectu notitiæ mysteriorum fidei est impotens ad credendum, subindeque hunc loquendi modum, *hoc ageres si velles*, supponere in subjecto potestatem indifferentem ad illud opus sic sub conditione voluntatis expressum. Quare si Christus v. g. ita fuisset necessariò determinatus ad curandum leprosum illum, cujus fit mentio Matth. 8. sicut erat determinatus ad diligendum Deum, ita quòd caruisset potestate ad oppositum, absurdissimè illi dixisset leprosus: *Domine si vis potes me mundare.* Quâ ergo ratione, & quâ apparentiâ nobis vult persuadere Jansenius, quod Beati, si volunt, amant Deum; si non volunt, non amant, si nobiscum supponit eos nunquam posse non velle?

228. Ex his patet responsio ad confirmationem: quando enim Augustinus disputans cum Evodio & Cicerone, asserit præscientiam divinam non officere libertati actionum nostrarum, quia non impedit quin faciamus cùm volumus, aut si volumus, imò facit ut plenissimè velimus; per hoc intendit docere, divinam præscientiam libertatem nostram non lædere, quia licèt sit causa nostrarum actionum, eas tamen causat non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quantùm ad modum, & facit non solùm ut agamus, sed etiam ut liberè operemur, retinendo scilicet potentiam ad oppositum: nam ut jam ostendimus, juxta doctrinam Augustini, & communem hominum sensum, facere cùm volumus, aut si volumus, significat nos agere cum potentia ad oppositum, & non solùm spontaneè ac sine coactione. Quòd autem hoc velit Augustinus, & de sola spontaneitate seu immunitate à coactione non loquatur, patet: quia aliàs non resolveret difficultatem & quæstionem ab Evodio & Cicerone propositam: neque enim illi dubitabant, neque ulla difficultatis umbra in eo est, quomodo Deus possit certò præscire, & infallibiliter, ea quæ à nobis facienda sunt, tametsi fiant non coactè & sine violentia illata voluntati, quam in actibus ipsius voluntatis simpliciter inferri, contradictionem implicat, ut fatetur Jansenius, quia hoc esset facere ut volitio non sit volitio. Quare si Augustinus respondet (ut Adversario placet) volitionem quamvis præcitam à Deo, nihilominus esse liberam, quia elicitur à voluntate spontaneè & sine coactione, etsi fiat necessariò ac sine potentia ad oppositum, planè consentit Evodio & Ciceroni, aut succumbit difficultati, respondens id de quo ipsi minimè dubitabant, videlicet nostras volitiones spontaneè & sine coactione à nobis elici, & dissimulans id de quo erat difficultas & quæstio proposita, quomodo scilicet divina præscientia sit infallibilis, & nihilominus volitiones nostræ sint liberæ, id est, contingenter futuræ, ita ut possent non esse futuræ: hæc enim non posse inter se cohærere, existimabat Tullius, & idcirco negabat divinam præscientiam ad actus nostros liberos se extendere. Quod disertissimè tradit in libro de fato, cùm docet ne *Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset.* Unde Augustinus 5. de civit. cap. 9. de eo loquens ait: *In has angustias coarctat animum religiosum, ut unum eligat e duobus, aut esse aliquid in nostra voluntate, aut esse præscientiam futurorum, quoniam utrumque arbitratur esse non posse, sed si alterum confirmatur, alterum tolli, & si elegerimus præscientiam futurorum, tolli voluntatis arbitrium, &c. Quod ut confirmaretur, negavit præscientiam futurorum; atque ita dum vult facere liberos, facit sacrilegos.*

Ex quo facilè intelliges quid velit Augustinus, dum docet cap. 10. libri 5. de civitate, quòd necessitas, secundùm quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquid, vel ita fiat, sicut à Deo præscitum est, non officit libertati: solùm enim intendit necessitatem, quam divina præscientia in actus nostros liberos invehit, eorum contingentiam & libertatem non tollere, ut Tullius contendebat; quia talis necessitas non est absoluta & antecedens, sicut ea quæ oritur ex causis naturalibus, sed hypothetica tantùm & consequens, quæ non præjudicat libertati. Quod illustrat similitudine vitæ divinæ (quo nomine actiones illas intellectûs & voluntatis designat, quibus Dei vita continetur) inter quas plurimæ sunt liberæ, & omni necessitate expeditæ; multa enim Deus vult liberè, subindeque etiam ea liberè intelligit per scientiam visionis: unde cùm dicimus Deum necessariò semper vivere, illud divinæ vitæ libertatem non adimit, sed eam infert potiùs & includit.

229. Ad illud quod subdit Jansenius, *Nempe in Augustini doctrina paradoxum inauditum esse, quòd actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia abiens desistere voluntas & non agere posset*, patet esse falsum ex suprà dictis: plura enim Augustini testimonia suprà adduximus, in quibus S. Doctor libertatem indifferentiæ apertè docet. Celebre est illud libri 2. de actis cum Fœlice Manichæo cap. 4. *Habet unusquisque in voluntate aut eligere quæ mala sunt, & esse arbor bona, aut eligere quæ bona sunt, & esse arbor mala.* Et illud libri de spiritu & littera cap. 34. *Consentire vocationi Dei, vel ab ea dissentire, propria voluntatis est.* Addi etiam potest illud quod docet lib. 3. de lib. arbit. cap. 1. nempe motum animi nostri quò (relicto bono incommutabili) ad mutabilia convertimur, dissimilem esse motui lapidis, quò naturaliter movetur deorsum, in eo quod in potestate non habet lapis cohibere motum quò fertur inferiùs, bene tamen

tamen animus motum quò superioribus deseritis, inferiora diligit; & ideò naturalis est lapidi ille motus, animo verò iste voluntarius. Item idem S. Doctor in libro de gratia & lib. arbit. quem pro conciliandâ libertate cum gratia edidit, cap. 2. relatis his Scripturæ verbis: *Apposui tibi genem & aquam, ad quodcumque volueris extende manum tuam. In conspectu hominis vita & mors, quodcumque placuerit, dabitur ei,* subjungit exclamando: *Ecce apertissimè videmus expressum liberum humanæ mentis arbitrium*: illis scilicet verbis, quæ manifestè sonant libertatem indifferentiæ circa bonum & malum.

Ex his tribus ultimis testimoniis patet D. Augustinum admisisse libertatem indifferentiæ, non solùm in libris quos scripsit adversùs Manichæos (ut fatetur Jansenius) sed etiam in concertationibus quas habuit contra Pelagianos. Non ergo in Augustini doctrina paradoxum inauditum est, quòd actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia ab illo desistere voluntas, & non agere possit. Imò potiùs mira, nova, & falsa est Adversariorum sententia, libertatem in sola spontaneitate seu immunitate à coactione constituens, & asserens nullum posse dari actum à voluntate illicitum, qui non sit liber; cum in actibus elicitis voluntas cogi non possit. Undeillis cum Augustino dicere licet: *Mira sunt quæ dicitis, nova sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis: mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.*

§. VII.

Aliud Jansenii fundamentum destruitur.

OBjicit præterea Jansenius: Eo ipso quòd homo sponte agit & non coactè, liberè operatur: Ergo libertas in sola spontaneitate seu immunitate à coactione consistit. Consequentia patet, Antecedens probatur ex Augustino lib. 3. de libero arbit. cap. 4. ubi ait homines justè puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præscientiâ suâ non cogit facienda quæ futura sunt.* Item disputans cum Pelagianis, non aliter cum efficacia gratiæ arbitrii conciliat libertatem, quàm asserendo voluntatem à gratia non cogi, ut patet ex libro 1. operis imperfecti pagina 150. & 151. ubi Juliano ita percontanti: *Interrogo ad quem modum liberetur voluntas, ut bonum semper velle cogatur, & malum velle non possit? an ut utrumque possit appetere?* respondet: *Absit ut dicatur à nobis; si enim cogitur, non vult.* Idem videre est apud Prosperum, Fulgentium, & alios SS. Patres, quorum omnium sententiam expressit Petrus Diaconus in libro ad Fulgentium cap. 6. dicens: *Pater attrahit ad veram libertatem, non violenta necessitate, sed infundendo charitatem per Spiritum sanctum.*

Confirmatur: SS. Patres passim docent voluntarium seu spontaneum, & liberum esse omnino synonima, omnemque actum voluntatis, eo ipso quòd voluntarius & spontaneus est, liberum esse: Ergo arbitrii libertas in eo sita est, quòd homo sponte seu voluntariè operetur, non verò in eo quòd agat cum electione & indifferentia. Consequentia est manifesta, Antecedens probatur variis SS. Patrum testimoniis: Tertullianus enim lib. 2. contra Marcionem cap. 6. ait: *Libertatem arbitrii in utramque partem confessam esse homini, ut bono sponte servando, & malo sponte vitando, sui dominus constanter occurreret.* Prosper verò libro contra Collatorem cap. 18. seu potiùs 19. hanc tradit liberi arbitrii definitionem: *Liberum arbitrium est rei sibi placitæ spontaneus appetitus.* Quam definitionem ex Augustino desumpsit, qui libro de duabus animabus cap. 1. liberam voluntatem definit *animi motum, cogente nullo.* Item Damascenus lib. 3. fidei cap. 14. dicit: *Arbitrii libertas nihil aliud est quàm voluntas.* Idem asserit Hugo à S. Victore in Summa sent. 2. cap. 4. *Liberum arbitrium* (inquit) *ex eo dicitur, quòd est voluntarium.* Favent etiam Anselmus & Bernardus: ille enim libro de concord. cap. 2. sic ait: *Ex libertate sit quod sit ex voluntate*: iste verò in libro de gratia, & libero arbitrio sic discurrit: *Ibi ergo consensus, ubi voluntas: porro ubi voluntas, ibi libertas.*

Ut hæc testimonia, quæ primâ fronte apparent difficilia, clarè exponantur, & Jansenianæ opinionis latebræ ac insidiæ faciliùs detegantur. Notandum est primò, coactionis nomen tripliciter sumi: Primò strictè & rigorosè, pro interna violentia, quâ voluntas invita prorsus ac reluctans ad volendum adigatur; quo pacto usurpatur communiter à Philosophis & & Theologis, qui coactum definiunt, id quod est à principio extrinseco, passo non conferente vim, ut disputatione præcedenti vidimus. Secundò largè & impropriè, prout vim tantùm moralem significat, quæ efficit ut id quod agimus, etsi voluntarium simpliciter & liberum sit, aliquatenus tamen non voluntarium, seu involuntarium secundùm quid appelletur; sic vulgò dicimus mercatorem, metu naufragii coactum, projicere merces in mare, & ægrotum metu mortis, ægrè licèt & invitò, permittere brachium sibi abscindi. Tertiò necessitas simplex, quam libertati opponimus, coactionis nomine plerumque à SS. Patribus appellatur, ut docent Bellarminus libro 3. de gratia & lib. arb. cap. 6. & Estius in 2. dist. 21. §. 2. & patet ex Augustino disp. 1. contra Fortunatum Manichæum, ubi illum sic affatur: *Quomodo habemus peccata, si natura contraria nos cogit facere quod facimus? qui enim cogitur necessitate aliquid facere, non peccat*: Et disp. 2. docet quòd Manichæi affirmabant, *animam à contraria natura cogi delinquere*: id est ex ipsius interpretatione, ita pellici ad peccandum, *ut resistendi potestas nulla sit.* In eodem sensu nomen coactionis usurpat S. Thomas in 2. dist. 25. quæst. 1. art. 2. dum dicit intellectum *vi demonstrationis cogi*, id est necessitari ad essentiendum. 223.

Notandum secundò, quòd cùm spontaneum coacto opponatur, tot spontanei, quot coacti species esse debent. Unde spontaneum primò strictè & rigorosè usurpatur pro eo quod fit absque violentia ab agente extrinseco impressa; & hoc modo voluntas in omnibus actibus elicitis agit spontaneè, cùm in illis nullam possit pati violentiam, ut disputatione præcedenti ostendimus. Secundò spontaneum interdum sumitur pro eo quod vim seu coactionem moralem excludit: nam ut coactus, invitus, ac nolens agere dicitur, quem impendentis periculi metus ad agendum impellit; sic sponte ac volens agere dicendus est, qui nullâ vi extrinsecùs admotâ, nutu tantùm suo agere cernitur. Tertiò, sicut coactum interdum sumitur pro necessario, seu ad unum tantùm determinato; 234.

ita

ita spontaneum nonnunquam à SS. Patribus usurpatur pro eo quod liberum est, & simplicem seu absolutum necessitatem excludit. Idem dicendum est de voluntario; nam quod perfectè liberum, & absolutæ necessitatis expers est, interdum à SS. Patribus voluntarium simpliciter appellatur, ut patet ex illo Augustini: *Peccatum adeò voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium.*

235. Notandum tertiò ex D. Thoma quæst. 22. de verit. art. 5. in voluntate duplicem debere distingui conceptum, unum naturæ, alium voluntatis formaliter. Conceptus naturæ est illi communis cum omnibus aliis rebus creatis, & in hoc consistit, quòd sicut aliæ res aliquod bonum sibi proprium & conveniens, vel ad aliquam operationem sibi connaturalem ex natura sua determinatæ sunt; ita voluntas, inquantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; nam voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem, & voluntas Dei ad sui dilectionem. Conceptus voluntatis est illi proprius & peculiaris, & consistit in eo quòd in ordine ad aliqua indifferenter & indeterminatè se habeat. Unde D. Thomas 1. p. quæst. 41. art. 2. ait: *Voluntas & natura secundum hoc differunt in causando, quòd natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum.* Et paulò post: *Eorum igitur voluntas principiū est, quæ possunt sic vel aliter esse; eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est.* Et quæst. 2. de potentia art 3. *Voluntas* (inquit) *inquantum voluntas, cùm sit libera, ad utrumlibet se habet; potest enim voluntas agere vel non agere; & si respectu alicujus hoc voluntati non convenit, hoc accidet voluntati, non inquantum voluntas est, sed ex inclinatione naturali, &c.* Ex quibus patet liberum arbitrium esse ipsam voluntatem, nimirum quatenus voluntas est, non quatenus natura; subindeque idem esse juxta D. Thomam, fieri ex voluntate, ut voluntas est formaliter, & fieri ex libero arbitrio. His præmissis,

236. Ad argumentum respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dico, quòd quando S. Augustinus ait homines justè puniri, quos Deus prævidet peccaturos, *quia Deus præscientiâ suâ non cogit facienda quæ futura sunt*, nomine *coactionis* non intelligit strictam illam & rigorosam violentiam, de qua loquuntur Philosophi & Theologi, sed nomen illud usurpat pro simplici necessitate, & docere intendit, nullam à Dei præscientia voluntatibus nostris inferri necessitatem, quæ à peccato excuset. Similiter in concertationibus cum Pelagianis eadem notione coactionis nomen usurpat, cùm docet gratiam efficacem nostras non cogere voluntates: nam eodem modo illam sumit quo Julianus, cui interroganti respondet: Julianus autem dum Augustinum interrogat, *Ad quem modum liberetur voluntas ut bonum semper velle cogatur*, nomine *coactionis*, intelligit simplicem necessitatem, quæ uni parti voluntatem affigat, ut fatetur Jansenius lib. 2. de hæresi Pelag. cap. 1. ubi de Pelagianis, præcipuè de Juliano loquens sic ait: *Hanc autem necessitatem subinde coactionem vocat: non enim tam intelligit coactionem propriè dictam, quæ sit renitente voluntate, quàm illam ad unam partem additionem, qua liberum arbitrium non nisi ad bonum, vel non nisi ad malum velle posse diceretur.* Ergo cùm Augustinus respondet Juliano: *Absit ut dicatur à nobis; si enim cogitur, non vult*, nomine *coactionis* simplicem necessitatem intelligit, quam cum gratia efficaci pugnare Julianus putabat, & ipse Augustinus negabat. Dum verò idem S. Doctor liberam voluntatem definit *animi motum, cogente nullo*, de coactione morali intelligi debet: nam ut ipsemet Jansenius lib. 4. de statu naturæ lapsæ cap. 21. ad eum locum explicandum annotat, *Quisquis timore compulsus aliquid facit, non facit hoc nullo cogente, & consequenter non voluntate, seu volens, phrasi Augustini, sed necessitate, hoc est nolens, invitus, & coactus facit.*

Ad confirmationem dicendum est, quòd 237. quando SS. Patres asserunt voluntatem esse liberam, quia sponte agit, hoc nomen usurpant, prout non solùm rigidam coactionem, sed etiam simplicem necessitatem excludit. Similiter cùm docent quòd arbitrii libertas nihil est aliud quàm voluntas; quod fit ex voluntate, fieri ex libertate; quòd ubi est voluntas, ibi est libertas, &c. loquuntur de voluntate secundùm quòd formaliter voluntas est, & prout distinguitur à seipsa quatenus habet rationem naturæ: quia nunquam contingit voluntatem ut voluntas est, velle, nisi liberè velit, & cum potestate ad oppositum; nam ut ex D. Thoma suprà retulimus: *Voluntas inquantum voluntas, cùm sit libera, indifferenter se habet ad utrumlibet.*

§. VIII.

Testimonia D. Thomæ ab Adversariis objecta exponuntur.

MUlta congerunt, & accumulant Jansenius 238. & Vincentius Lenis D. Thomæ testimonia, quæ favere videntur eorum sententiæ: ea tamen ad tria genera seu capita revocari possunt. Primum est eorum in quibus affirmat naturalem necessitatem non repugnare libertati voluntatis, ut 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 1. ubi ait: *Necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.* Idem docet quæst. 22. de verit. art. 5. ad 1. & ad 3. & quæst. 10. de potentia art. 2. ad 5. ex quo ibidem infert, Deum liberè seipsum diligere, & Patrem liberè producere Spiritum sanctum.

Secundum est eorum, quibus videtur asserere 239. hominem esse liberi arbitrii, per solam libertatem à coactione, cujusmodi est quo ait in 2. dist. 25. quæst. 1. art. 4. *Liberum arbitrium dicitur ex eo quòd cogi non potest.* Et 1. p. quæst. 83. art. 2. ad 3. *Homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantùm ad libertatem naturalem qua est à coactione, sed quantùm ad libertatem qua est à culpa & miseria.* Ubi videtur supponere libertatem naturalem, seu essentialem, per solam immunitatem à coactione salvari.

Tertium est eorum, quibus docere videtur, 240. opus esse laude vel vituperio dignum, meritorium vel demeritorium, ex eo solùm quòd voluntarium & spontaneum est, seu liberum à coactione; v. g. hîc quæst. 6. art. 2. ad 3. ubi ait: *Laus & vituperium consequuntur actum voluntarium, secundùm perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.* Et in 3. dist. 12. quæst. 2. art. 1. ad 3. ubi sic habet: *Impotentia coactionis, quæ opponitur voluntario, tollit rationem meriti & demeriti, non impotentia quæ est ex perfectione, in bonitate vel malitia, quia hoc voluntarium non tollit, sed ponit voluntarium confirmatum ad unum.*

Ad

Ad testimonia primæ classis triplex potest adhiberi solutio. Prima est, quod quando Sanctus Thomas ait: *quod naturalis necessitas non aufert libertatem*, loquitur de libertate potentiæ, non verò de libertate actûs, ut patet ex ipsius verbis, ait enim: *Necessitas naturalis non repugnat voluntati, non repugnat dignitati voluntatis, non aufert libertatem voluntatis.* Unde solùm intendit, quod etsi voluntas, ut habet rationem naturæ, eliciat aliquos actus necessarios, & ad unum determinatos, ut velle beatitudinem in communi, hoc tamen non obstat quod eadem facultas, ut habet rationem voluntatis formaliter; sub quo conceptu habet rationem liberi arbitrii, & indifferenter se habet ad utrumlibet (ut §. præcedenti ex eodem S. Doctore annotavimus) aliquos actus liberos exerceat, & ad aliqua objecta, quæ cum beatitudine necessariam connexionem non habent, indifferenter & determinatè se habeat.

Secunda solutio seu explicatio est Cajetani loco citato 1. partis, ubi sic habet: *In responsione ad primum nota, quod cùm dicitur quod necessitas naturalis non aufert libertatem, potest benè vel malè intelligi: malè quidem, si intelligatur quod necessitas naturalis, tam objectivè, quàm elicitivè, stat cum libertate illius actûs; hoc enim non est intelligibile: benè verò, intelligendo quod naturalis necessitas actûs quoad specificationem, seu objectivè, non aufert libertatem ejusdem, quia stat quod liberè eliciatur.* Itâque juxta hanc solutionem Cajetani, quando D. Thomas asserit quod necessitas naturalis non aufert libertatem, si loquatur de libertate actûs, solùm intendit quòd necessitas quoad specificationem, quæ in quibusdam actibus reperitur, v. g. in volitione boni aut beatitudinis in communi, non obstat quominus illi actus possint esse liberi quoad exercitium; quia necessitas tantùm quoad specificationem, admixtam habet indifferentiam ad agendum vel non agendum hîc & nunc, seu quantùm ad exercitium actûs, aut saltem cum ea stare potest, ut patet in exemplo adducto: licèt enim homo non possit odio habere beatitudinem, potest tamen de ea actu non cogitare, & actum amoris erga illam suspendere, seu actu non exercere.

Tertiò responderi potest, quod libertas dupliciter dicitur: uno modo prout importat inclinationem voluntatis, quatenus est natura, in proprium finem; sicut & res quælibet liberè quodammodo (id est sponte) in bonum sibi naturaliter conveniens fertur, v. g. dum aqua sponte & sine ullo prorsus impedimento fluit, dicitur liberè fluere; & hoc modo libertas coactioni tantùm violentæ, non verò necessitati opponitur, magisque libentia quàm libertas dicitur: alio modo libertas magis propriè appellatur, prout electionem dicit, & indifferentiam judicii respectu mediorum importat; nec simpliciter libertas qualiscumque, sed libertas arbitrii nominatur; & hoc modo non solùm coactionem violentam, sed etiam necessitatem prorsus excludit, ut perpetuò docet S. Thomas, ac nominatim 1. contra gentes cap. 68. ubi expressis terminis ait: *Dominum quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, & violentiam causæ exteriùs agentis.* Unde quando qu. 10. de potent. art. 2. ad 5. dicit voluntatem apperere liberè fœlicitatem, licèt necessariò appetat illam; Deum liberè amare seipsum; Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere; hoc intelligi debet de libertate complacentiæ, seu spontaneitatis & libentiæ, quæ est libertas impropriè dicta, & secundum quid, non autem de libertate propriè sumpta, quæ arbitrii libertas dicitur, alioquin sibi apertè contradiceret, cùm 1. p. qu. 19. art. 10. dicat quod *liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessariò volumus, vel naturali instinctu; adeoque non pertinere ad liberum arbitrium, quòd volumus esse fœlices*; & ibidem doceat, Deum non habere liberum arbitrium respectu eorum quæ necessariò vult, putà respectu suæ bonitatis, quam amat necessariò; eandemque ob causam ibidem qu. 41. asserat Filium non produci à Patre per liberum arbitrium, quia naturali necessitate procedit: quæ ratio idem concludit de Spiritu Sancto, æquali necessitate producto. Ut ergo hæc loca specie tenus inter se pugnantia concilientur, libertas à libero arbitrio distinguenda est, seu libertas lubentiæ à libertate arbitrii: & dicendum, necessitatem naturalis inclinationis non repugnare primæ libertati, benè tamen secundæ; & Deum liberè se amare, & Spiritum Sanctum liberè à Patre procedere, primo genere libertatis, quæ magis libentia quàm libertas dicitur; non verò secundo, quod indifferentiam judicii & electionem voluntatis importat.

Hæc solutio & distinctio fundamentum habet in D. Thoma qu. 24. de verit. art. 1. ad 20. ubi dicit, *Respectu finis habere nos liberam voluntatem, sed non liberum arbitrium, propriè loquendo, cùm non cadat sub electione.* Et 2. contra Gentes cap. 48. ait quod *animalia irrationalia quodammodo liberi quidem motûs seu actionis sunt; non autem liberi judicii: intellectualia verò non solùm liberæ actionis, sed etiam liberi judicii: quod est liberum arbitrium habere.* Ubi apertè distinguit liberam voluntatem à libero arbitrio, seu libertatem lubentiæ à libertate arbitrii; & primam admittit in voluntate respectu finis, & in brutis respectu actionum ad quas sponte & naturali propensione feruntur, non verò secundam; quia nec voluntas respectu finis, nec appetitus brutorum respectu actionum eis connaturalium, judicio indifferenti rationis regulantur, sicque non habent liberam electionem, licèt habeant liberam volitionem vel actionem. 244 245

Dices: D. Thomas in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 4. ait Beatos habere liberam electionem circa visionem & amorem Dei: Ergo non solùm libertatem spontaneitatis, seu libentiæ, sed etiam libertatem arbitrii in ordine ad actus necessarios, quales sunt clara Dei visio, & amor beatificus, admittit.

Respondeo, quod quando S. Thomas ait Beatos respectu visionis & amoris liberam electionem habere, non loquitur de visione & amore, prout terminantur ad Deum secundùm se (quali verò Beati lumine gloriæ instructi videant Deũ ex electione) sed de visione & amore, ut terminantur ad divinam essentiam, inquantum est ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent necessariam habitudinem: sic enim cadunt sub libera electione Beatorum; cùm sub hac ratione non afferant bonitatem quæ necessariò rapiat voluntatem. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, & S. Doctor

ctor de hujusmodi actibus sic consideratis loquatur, patet tum ex ipso textu; non enim dixit quod respectu videre & amare Deum sit sempiterna & libera electio, sed quod *respectu videre & amare* sit libera electio; sumens videre & amare sine determinatione ad Deum, subindeque ut connotant aliud objectum præter Deum, nempe visibile aliquod & amabile creatum: tum etiam patet ex ipso intento argumenti, quod erat hujusmodi: *Electio est eorum quæ sunt ad finem: cùm ergo Beati fini ultimo conjuncti sint, videtur quod ad eos non pertinet electio, & per consequens nec liberum arbitrium.* Ad quod respondet, aliqua media esse, quæ ratione suæ imperfectionis, quam essentialiter annexam habent, repugnant ipsi fini jam habito, sicut credere & sperare; & horum non est electio in Beatis: alia verò quæ fini jam habito non repugnant, ut videre & amare creaturas; & respectu horum erit in Beatis sempiterna & libera electio.

246 Ad testimonia secundæ classis dicendum est, S. Doctorem iis locis, quibus libertatem opponit coactioni, sumere coactionem pro necessitate; speciatim verò quando affirmat liberum arbitrium dici ex eo quod cogi non potest: nam immediatè post addit coactionem esse duplicem, unam compellentem, aliam inducentem sive impellentem; & priorem repugnare essentialiter libero arbitrio; quippe quod ut dixerat art. 2. ejusdem quæstionis, neque subjecto cogi potest, cùm non sit organo affixum (id est, sit potentia immaterialis) neque objecto, quia quantumcumque aliquid ostendatur ei esse bonum, in potestate ejus remanet eligere, vel non eligere. Itaque illud non cogi, est non necessitari, sive non determinari ad unum per modum naturæ, sed retinere facultatem ad oppositum. Unde opusculo 3. cap. 6. in fine sic ait: *Est autem hic modus naturalis homini, ut liberè agat, non coactus: quia rationales potestates ad opposita se habent.* Et 1. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Necessitas coactionis est illa, quæ convenit alicui ex agente; sicut cùm aliquis cogitur ab aliquo agente, ita ut non possit contrarium agere.* Ex quo manifestè patet, S. Thomam nonnunquam coactionem pro necessitate sumere, & ista duo, non coactè agere, & agere cum potestate ad oppositum, pro eodem usurpare: quia scilicet in homine viatore (de quo S. Doctor loquitur) hæc duo agere non coactè, & agere cum potestate ad non agendum, sunt inseperabilia; eò quod in statu viæ voluntas à nullo objecto creato vel increato, imò nec à bono ut sic & à beatitudine in communi, necessitetur quantùm ad exercitium actûs, ut docet in hac parte infrà qu. 10. art. in corp.

247 Ad loca tertiæ classis respondeo, quod quando S. Thomas ait, laudem & vituperium consequi actum voluntarium secundùm perfectam voluntarii rationem, vel loquitur de voluntario perfecto hominis viatoris, quod semper habet admixtam libertatem indifferentiæ, saltem contradictionis, & quantùm ad exercitium actûs, ut jam diximus: vel solùm intendit quòd laus & vituperium non nisi perfectam voluntarii rationem consequantur, licèt omne perfectum voluntarium non sit liberum, nec per consequens laude aut vituperio dignum: sicut aliud est dicere, quòd malitia peccati non consequitur nisi actum creaturæ, & aliud, quod malitia peccati consequitur omnem actum creaturæ. Quando verò idem S. Doctor asserit, quòd impotentia non ex coactione, sed ex perfectione in bono, seu determinatione ad bonum, non tollit rationem meriti aut demeriti, quia non tollit rationem voluntarii, loquitur de determinatione voluntatis ad bonum, secundùm genus tantùm; qualiter erat in Christo, qui cùm esset ab intrinseco impeccabilis, erat ad rectè operandum determinatus; hæc enim determinatio non excludit indifferentiam exercitii, respectu hujus vel illius boni in particulari, nec per consequens rationem perfecti voluntarii seu liberi, quæ est radix & fundamentum moralitatis actuum humanorum, ut ex eodem Angelico præceptore articulo præcedenti declaravimus.

§. IX.

Solvuntur fundamenta Ianſenii ex ratione petita.

PRÆTER argumenta ex SS. Patrum testimoniis desumpta, quæ jam expedita sunt, alia ex ratione petita, quæ Jansenius locis suprà citatis, fusè & latò calamò expendit & urget, breviter & perspicuè hîc diluenda sunt.

Objicit ergo primò: Deus est verè liber, imò & totius libertatis fons & origo, & tamen non habet agendi & non agendi indifferentiam; illa enim prorsus in Deo periit, hoc ipso quòd semel aliquid immobili voluntate statuit atque voluit, quam retractare non potest: Ergo sat libertas absque potestate indifferenti ad agendum vel non agendum.

Confirmatur: Deus liberè justus est, quamvis non possit velle peccare & injustè agere, ut ait Augustinus libro de natura & gratia cap. 48. Ergo ad libertatem non requiritur indifferentia seu potestas ad opposita.

Respondeo ad objectionem, negando quòd Deus non habeat indifferentiam: licèt enim postquam semel aliquid voluit, non possit factâ ista suppositione, ratione suæ immutabilitatis, illud postea non velle, nihilominus ut illud cum indifferentia & libertate velle censeatur, sufficit quòd illud absolutè non velle potuerit, priori ad suum decretum, ex vi principii quò se ab æterno ad illud volendum applicavit, nimirum intellectûs ejus & voluntatis, quæ non dicunt necessariam habitudinem ad creaturas. Undè D. Thomas 1. p. qu. 19. art. 3. ad 1. ait: *Ex hoc quod Deus vult ab æterno quicquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.*

Initat Jansenius, & ait, quòd si ad hoc ut Deus nunc aliquid liberè velle dicatur, sufficiat quòd cum indifferentia & ex propria libertate se ad actum determinaverit, licèt postea in illa determinatione, propter naturæ voluntatisque constantiâ, immutabilis permaneat, sequitur amorem beatificum liberrimum esse; Angeli enim, & homines qui beati fiunt, eadem libertate & indifferentiâ ad illum amorem se determinarunt, quâ Deus ad volitionem creaturarum: ergo immutabilitas naturæ in Deo non extinguit illam primigeniam electionis libertatem, multò minus (inquit) immutabilitas gratiæ & gloriæ, amoris beatifici libertatem interimet in Beatis.

Sed nego sequelam. Ad probationem nego 251 quòd Angeli vel homines, qui Beati fiunt, eadem libertate & indifferentiâ se determinarint ad amorem beatificum, quâ Deus ad volitionem creaturarum: licèt enim amorem beatificum in Angelis & hominibus antecellent volun-

voluntas indifferens seu libera per modum meriti; siquidem per actus liberos viæ, visionem & amorem inde sequutum meruerunt tanquam præmium; tamen non antecessit, nec antecedit formaliter illum amorem voluntas aliqua indifferens seu libera per modum principii illum elicientis, seu effectivè influentis; cùm principium elicitivum, seu physicè influens, sit voluntas regulata judicio determinato ad amorem; non autem voluntas regulata judicio indifferenti, quod tamen ad libertatem illius actus desiderabatur. Secùs contingit in volitione Dei circa creaturas: hanc enim nostro modo intelligendi, & cum fundamento in re, antecessit per modum principii elicientis voluntas verè libera, utpote regulata judicio indifferenti, & repræsentante bonitatem creaturarum ut non necessariò amandam: sicque volitio illa, non obstante suâ essentiali immobilitate, post primam ut ita dicam elicientiam, adhuc perseverat ut verè libera, non verò amor beatificus in Beatis.

Urget Jansenius: Actus charitatis quem Angeli boni elicuerunt in via, adhuc perseverat in patria: Ergo amorem beatificum Angelorum antecessit voluntas libera indifferens etiam per modum principii elicientis seu influentis, sicq; in prima sui productione eodem modo elicitus fuit liberè, quò volitio creaturarum à Deo, licèt postea immutabiliter perseveret.

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: licèt enim idem actus charitatis, quem Angeli boni elicuerunt in via, adhuc perseveret in patria, semper nihilominus verum manet, actum amoris beatifici, prout talis est formaliter, non respicere pro principio eliciente seu effectivè influente, voluntatem liberam seu indifferentem, sicut illam respicit volitio divina creaturarum. Ratio est, quia licèt in bonis Angelis sit idem numero actus amoris viæ & patriæ; prout in patria tamen non respicit amplius voluntatem per modum principii indifferentis, sed per modum principii omninò determinati, determinatione etiam ex parte actus primi, quæ modum libertatis, quem in prima sua elicientia, durante statu viæ habuerat, totaliter absorbet: voluntas enim non obtinet rationem principii indifferentis, nisi quatenus regulatur judicio indifferenti; judicium autem indifferens in patria cessat, cùm succedat clara visio boni infiniti, taliter ad amorem determinans, ut impossibile sit non amare, sicque amor ille, quamvis entitativè & quoad substantiam idem sit, tamen quia est modaliter diversus, alio modo pendet à voluntate tunc quàm pendebat antè; nam ante ab illa pendebat ut à principio libero, tunc autem, mutato judicio, pendet ab eadem, ut à principio simpliciter determinato.

Ad confirmationem principalis argumenti dicendum est, quod licèt Deus non possit velle peccare & injustè agere, liberè tamen justus est: tum quia potentia peccandi & injustè agendi non est de essentia libertatis, sed illius nævus ac defectus, ut §. 3. ostendimus: tum etiam quia sic Deus exercet plurima virtutum opera, ut potuerit non exercere, ac sine peccato & indecentia ab illis abstinere, purà à proponenda & promittenda retributione regni cœlestis bonis hominum operibus. Imò cùm potuerit abstinere à creatione mundi, potuit abstinere ab illis omnibus virtutum operibus, quæ circa homines & Angelos, aliasque creaturas exercet.

256 Secundò arguit Jansenius: Christus in adimplendo præcepto moriendi fuit liber, cùm in ejus impletione meruerit; & tamen cùm ab intrinseco esset impeccabilis, non potuit illud non implere, seu Patri non obedire: Ergo indifferentia, seu potestas ad opposita, ad libertatem non requiritur.

257 Confirmatur: Voluntas Christi fuit libera non solùm in bonis operibus, sed etiam formaliter in non peccando; cùm in non peccando meruerit: At licèt habuerit indifferentiam respectu bonorum, nullam tamen habuit ad non peccandũ; cùm ratione unionis hypostaticæ esset omninò impeccabilis, seu ad non peccandum necessariò determinatus: Ergo indifferentia non est de ratione libertatis, nec ejus essentiam ingreditur.

258 Fateor hoc argumentum difficillimum esse, & maximum negotium Theologis facessere; sed ob ejus difficultatem non oportet veritatem deserere, nec, ut ajunt, clypeum & hastam abjicere: nam ut bellè ait Augustinus de bono persever. cap. 14. *Nunquid ideò negandum est quod apertum est, quia comprehendi non potest quod occultum est? Nunquid, inquam, propterea dicturi sumus, quod ita esse perspicimus, non ita esse, quoniam cur ita sit non possumus invenire?* Unde Theologi ut nodum hunc difficillimum solvant, & libertatem Christi cum ejus impeccabilitate concilient, varios dicendi modos excogitarunt, quos referre præsentis instituti non est: exacta enim hujus difficultatis resolutio, ad tractatum de Incarnatione pertinet. Interim videri possunt duæ solutiones quas in tractatu de beatitudine, agendo de impeccabilitate Beatorum, fusè exposuimus, & quas brevitatis causâ hîc non repetemus. *Disp. 4. art. 5. §. 2.*

259 Ad confirmationem respondeo, negando quod Christus fuerit liber in non peccando, si non peccare sumatur præcisè per modum negationis, sicut argumentum videtur supponere; negatio enim peccati necessariò & absque ulla prorsus indifferentia fuit in Christo, ratione unionis hypostaticæ, quæ illum reddebat ab intrinseco impeccabilem. Fuit tamen liber in non peccando, si per non peccare intelligatur hoc positivum quod est benè operari; vel etiam ipsa negatio peccati, quatenus erat per actum positivum complacentiæ volita: unde respectu utriusque fuit indifferens; poterat enim hoc vel illud bonum facere & non facere, & habere vel non habere actum positivum complacentiæ circa negationem peccati.

260 Potestque hæc solutio illustrari ex simili doctrina quam tradit Divus Thomas quæst. 7. de malo art. 11. ad 8. *Vitare peccatum veniale* (inquit) *potest intelligi dupliciter: uno modo secundùm puram negationem, & sic non meretur vitam æternam, quia etiam dormiens non peccat venialiter, & tamen non meretur: alio modo secundùm aliquam affirmationem, secundùm quod dicitur ille vitare peccatum veniale, qui vult non peccare venialiter; & quia ista voluntas potest esse ex charitate, ideo vitare peccatum veniale potest esse meritorium vitæ æternæ.* Idem cum proportione dicendum de eo quod est Christum non peccare, nec posse peccare: si enim non peccare sumatur per modum puræ negationis, dicimus nec meritorium, nec liberum fuisse Christo prout sic: si verò sumatur secundùm ali-

quam affirmationem, pro eo quod est velle non peccare, seu in non peccando habere complacentiam, sic & liberum ipsi fuit & meritorium, sicut & indifferens.

261 Tertiò objicit Jansenius: Si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, sequitur operationem divinæ gratiæ ex diametro repugnare libertati arbitrii: Sed hoc lædit sensum Christianæ pietatis, imò & communem offendit: Ergo in indifferentia seu potestate ad agendum vel non agendum nequit ratio libertatis consistere. Sequelam probat: Gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia agendi, eamque determinatè facit agere & velle: Ergo si vera voluntatis libertas in indifferentia agendi & non agendi consistat, operatio divinæ gratiæ destruet arbitrii libertatem & illi ex diametro repugnabit.

Addit eandem esse rationem concupiscentiæ, atque etiam habituum, quorum hæc est natura, ut operandi facilitatem tribuant, adeoque ut unam in partem voluntatem inflectant: indifferentia autem cùm adinstar bilancis & æquilibrii se habeat, ea re omni violatur, quâ alterutram in partem impellitur. Ex quo aliud absurdum ex nostra infert sententia, nempe meritum bonum & malum eò minus esse ac decoloratius, quò quis in bono vel malo fixioribus habitibus radicatus fuerit; nam cùm meritum & demeritum ex arbitrii libertate maximè ponderetur, cum illa pariter minui debet. Pro resolutione hujus argumenti tria præmittenda sunt.

262 Primò observandum est, quòd determinatio voluntatis est duplex; una quæ se tenet ex parte actûs secundi, seu operationis; & altera quæ se tenet ex parte actûs primi seu virtutis. Prior non pugnat cum libertate, sed potiùs conjungit potentiam liberam cum sua propria perfectione, quæ est actu operari: Posterior autem libertatem lædit, quia affert non solùm determinationem in operando, sed etiam in ipso posse, ita ut potentia non possit nisi determinatè hoc, non autem ejus oppositum.

263 Notandum secundò, etiam indifferentiâ voluntatis esse duplicem: una est potentialis & privativa, seu suspensiva, quæ cùm importet potentialitatem & carentiam actûs, seu otium & suspensionem potentiæ, dicit imperfectionem; unde nec reperitur in Deo qui est actus purus, ab æterno ad agendum determinatus, nec in voluntate quando actu operatur; tunc enim non est otiosa & suspensa, sed de actu primo ad secundum redacta: alia quæ dicitur actualis & positiva, ea est quâ voluntas in actu eligit, & se determinat, ut retineat potentiam ad oppositum; & hæc convenit Deo formaliter, & reperitur in voluntate, quotiescumque liberè agit.

264 Tertiò advertendum est, duplicem adhuc in voluntate indifferentiam reperiri; alteram quæ necessitatem, alteram quæ propensionem excludit. Prima utriusq; partis eligendæ potestatem significat, nec simplici ad alterutram propensione læditur: nam licèt ad unam partem eligendam voluntas magis inclinetur, modò alteram istâ repudiatâ eligere possit, illæsa manet indifferentia. Alteram perfectum voluntatis æquilibrium exprimit, & majori in alteram partem propensione tollitur. Prima libero arbitrio essentialis est; secunda accidentalis tantùm: quapropter liberum arbitrium, quod prima pereunte semper extinguitur, nihil ex secundæ interitu accipere potest detrimenti. Una denique dicitur indifferentia elicientiæ, seu electionis; altera verò appellatur indifferentia inclinationis. His præmissis.

Ad argumentum respondeo, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens quantùm ad primam partem: gratia efficax extrahit voluntatem ab indifferentia potentiali & suspensiva, concedo Antecedens: ab indifferentia actuali & positiva, nego Antecedens & Consequentiam: cùm enim indifferentia potentialis & suspensiva non sit de essentia libertatis, sed aliqua ejus imperfectio, licèt gratia efficax eam tollat, applicando voluntatem ad agendum, eamque reducendo de potentialitate ad actum, seu de otio & quietead exercitium & operationem, non tollit jura libertatis, sed aufert duntaxat rubiginem potentialitatis, & otii quietem ac suspensionem; subindeque libertatem perficit & actuat, non verò diametro cum illa pugnat, ut dicit Jansenius: præsertim cùm voluntas sub motione & applicatione gratiæ efficacis indifferentiam actualem & positivam semper retineat, & ita ad agendum per gratiam applicetur, ut absolutam non agendi seu dissentiendi potestatem conservet. Similiter distinguo secundam partem Antecedentis: gratia efficax determinatè facit agere & velle, determinatione se tenente ex parte actûs primi, seu ipsius posse, nego Antecedens: determinatione se tenente ex parte actûs secundi, seu ipsius operationis, concedo Antecedens; & nego Consequentiam: libertas enim non consistit in indifferentia excludente determinationem actûs secundi, seu operationis, sed in indifferentia excludente determinationem actûs primi, seu virtutis. Itaque gratia efficax, in sententia Thomistarum, determinatè facit operari potiùs quàm non operari; sed quâ quæso determinatione? An tali, ut actus primus, seu virtus voluntatis, quæ ante gratiam erat potens non operari, reddatur ex vi gratiæ ad illud extremum impotens, & dicatur voluntas non solùm operatura, sed etiam non potens non operari, quasi maneat determinatæ virtutis ad operandum tantùm? absit: qui enim sic intelligit determinationem gratiæ, haud dubiè inducit in errorem Calvini, gratiam sic efficacem ponentis, ut omnem non agendi seu dissentiendi potentiam in voluntate absorbeat & consumat. In alio ergo sensu determinationem gratiæ ponimus, & solùm volumus gratiam determinare voluntatem, determinatione præcisè se tenente ex parte actûs secundi, ac se habente per modum puræ applicationis potentiæ, seu adinstar cujusdam nexûs ac vinculi, actum primum cum secundo indissolubiliter conjungentis.

Addo quod, si hoc argumentum Jansenii valeret, probaret non solùm efficaciam gratiæ, sed ipsum etiam actum secundum, seu actualem volitionem libertati contradictionis è diametro repugnare: siquidem ipsa actualis volitio, non minùs, imò magis determinatè facit velle, quàm divina gratia; cùm volitio sit ipsissima forma constituens volentem formaliter, & gratia solùm effectivè, seu applicativè, ad volendum concurrat. Undè sicut ipsa albedo magis determinatè facit album, quàm agens albedinem inducens aut applicans; quia albedo est ipsissima forma albificans: ita pariter necesse est quòd actualis volitio magis determinet ad volendum, quàm

gratia

gratia volitionem inducens, seu ad illam applicans, quia volitio est ipsissima forma constituens determinatè volentem: Ergo si gratia efficax è diametro pugnet cum arbitrii libertate, ex eo præcisè quod illam ab indifferentia agendi extrahat, & faciat velle determinatè; à fortiori ipsa actualis volitio directè cum illa pugnabit, & cum ea stare non poterit.

Illud quoque quod addit Jansenius, nempe 267 quod si libertas in indifferentia agendi & non agendi consisteret, in nobis violaretur per habitus virtutum, qui in unam partem voluntatem inflectunt, in ipsum facilè retorqueri potest: Nam quod generaliter docemus de libertate, hoc ille de innocentiæ statu certissimum esse defendit, asseritque Angelos & Adamum contradictionis indifferentiam, seu expeditam agendi potestatem, in statu illo fœliciſſimo habuisse; unde si habitus gratiæ & virtutum violarent in nobis libertatem indifferentiæ, eo ipso quod voluntatem in unam partem inflecterent, idem dicendum esset de gratia & virtutibus infusis Angelis & Adamo, quæ etiam eorum voluntatem in unam partem, nempe ad rectè operandum, inclinabant. Sicut ergo Jansenius respondere tenetur, quod etsi Adamus & Angeli impellente gratia, & habitu charitatis, magnam ad Deum amandum propensionem haberent, nullam verò ad non amandum, non erant propterea minùs liberi; quia essentialis indifferentia, quæ solam necessitatem excludit, & quæ elicientiæ seu electionis appellatur (ut notabili 3. exposuimus) in eis illibata manebat, & accidentalis tantùm lædebatur, quæ cum majori in alterutram partem propensione non consistit. Ita pariter nos dicimus, quod licèt habitus virtutum operandi facilitatem nobis tribuant, adeòque unam in partem nostram voluntatem inflectant, ejus tamen libertatem non lædunt; quia essentialem libertatis indifferentiam, quæ in utriusque partis eligendæ potestate consistit, minimè violant, sed duntaxat indifferentiam inclinationis, quæ libertati accidentalis est, minuunt, quatenus voluntatis æquilibrium tollunt, eamque ad unam partem eligendam inclinant. Unde non sequitur ex nostra sententia, meritum eò minus esse ac decoloratius, quò quis in bono fixioribus habitibus radicatus fuerit, ut ineptè nobis objicit Adversarius: sed potiùs longè plus meretur, qui ex majori seu intensiori charitate operatur (servatâ tamen indifferentiâ agendi & non agendi) quam qui agit ex habitu minùs intenso, & non ita fixo inter radicato, ut docent Theologi in tractatu de merito, & apertè colligitur ex D. Thoma 2.2. quæst. 188. artic. 2. ad 2. ubi sic habet: *In statu fœlicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum; ideò non relinquitur locus proficiendi per meritum: si tamen relinqueretur, esset efficacius meritum, propter majorem charitatem.*

A judicium rationis ducem se præbet voluntati, voluntas liberè agit, quia tunc modum agentium naturalium supergreditur: Sed in actibus perfectè voluntariis, etiamsi sint necessarii, præit judicium rationis, & ducem voluntati se præbet: Ergo actus perfectè voluntarii, etiam si sint necessarii, & ad unum determinati, sunt perfectè liberi.

Secundò probatur idem Antecedens. Quoties voluntas seipsam agit, seu movet, liberè operatur; unde D. Thomas qu. 24. de verit. art. 2. in argumento sed contra, probat bruta non esse liberi arbitrii, quia non se agunt & movent, sed potiùs aguntur & moventur ab authore naturæ: At voluntas in omni actu perfectè voluntario seipsam movet, cùm sit potentia vitalis, cui proB prium est se movere ab intrinseco: Ergo in omni tali actu est formaliter libera.

Probatur tertio: Omnis humanus est liber: Sed amor beatificus v.g. est actus humanus: *Quis enim* (inquit idem Author) *amorem ultimi finis & beatificum hominis, negabit actum humanum esse?* Ergo est actus liber.

Addit quod, *cùm libertas sit maxima perfectio voluntatis, & ad eam exercendam intellectus tanquam dux & lucifer sit et à natura datus, nimis incredibile est, perfectissimâ & splendidissimâ operatione intellectus, qualis est visio beatifica, voluntati libertatem & perfectionem istam eripi, & à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem dejici.*

C Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, distinguo Majorem: 269 quoties judicium rationis ducem se præbet voluntati, seu præit actui voluntatis, toties ipsa liberè agit, si judicium sit indifferens, concedo Majorem: si non sit indifferens, sed omnino determinatum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: in omni actu voluntario, etiam si sit necessarius, præit judicium rationis, determinatum ad unum, concedo Minorem: indifferens, nego Minorem, & Consequentiam. Ut ergo voluntas liberè agat, non sufficit quod prævio rationis judicio operetur, alioquin semper liberè ageret, quia cùm non possit ferri in incoD gnitum, semper præsupponit lucem ac dictamen rationis; sed necessariò requiritur quod reguletur per judicium indifferens, quod est proxima radix libertatis, juxta illud D. Thomæ 1. p. quæst. 83. art 1. *Quia judicium rationis ad diversa se habet, & non est determinatum ad unum, necesse est quod homo sit liberi arbitrii.* Und cùm amor beatificus, & alii actus necessarii, non supponant judicium rationis indifferens, sed omnino determinatum, non sunt liberi, licèt sint perfectè voluntarii.

Nec obstat, quod in illis actibus voluntas modum agendi naturalium agentium supergrediatur: ipsa enim non solùm in actibus liberis, sed etiam in necessariis, agentia naturalia superat, quàdo isti sunt necessarii ex perfectione cognitionis: nam ex duplici capite potest contingere, quod aliquis actus volũtatis necessarius sit, primò ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primò-primi & indeliberati in homine necessarii sunt; secundò ex summa perfectione cognitionis, quæ repræsentat objectum ut in se est; & sic amor beatificus est necessarius, quia regulatur per visionem beatam, quæ Deum ut in se est perfectissimè voluntati repræsentat.

Secundò responderi potest, concessa Majori, 270

§. X.

Responsio ad objectiones Vincentianas.

OBJICIT insuper Vincentius Lenis contra 268 nostram sententiam: Actus perfectè voluntarii, quamvis sint omnino necessarii, & ad unum determinati, sunt imperfectè liberi: Ergo libertas non consistit in indifferentia, sed in immunitate à coactione. Consequentia manifesta est, Antecedens sic probat primò. Quoties

E

negando Minorem: licèt enim in actibus necessariis judicium rationis præcedat, non tamen ducem voluntati se præbet: dux enim est non qui præit qualitercumque, sed qui præit regendo, disponendo, ordinando, præscribendo hoc vel illud, juxta arbitrium suum; quod certè locum non habet, ubi ratio ab ipsa natura est determinata ad unum tantùm, tam quoad specificationem, quàm quòad exercitium, sicut contingit in actibus omnino necessariis; tunc enim nec ipsa ratio, nec voluntas se ducunt, sed tam hæc quàm illa ducitur à natura, vel authore naturæ, ut docet D. Thomas infrà qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Primus voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ aut superioris causæ.* Idem dicendum est de amore beatifico: licèt enim amor ille sit ordinatissimus, non pendet tamen ex directione & odinatione intellectûs humani, vel angelici, sed ex ordinatione rationis, quæ est in intellectu divino; sicut & opera naturæ dicuntur ordinata, non per rationem quæ sit in natura, sed per rationem quæ est in authore naturæ.

271 Ad secundam probationem principalis Antecedentis, Major distinguenda est: Quoties voluntas seipsam movet tam moraliter quàm physicè, liberè operatur, concedo Majorem: quoties seipsam movet physicè tantùm, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: voluntas in omni actu perfectè voluntario, etiam necessario, seipsam movet, physicè, concedo Minorem: moraliter, nego Minorem, & Consequentiam. Ut enim aliquod agens liberè dicatur operari, non sufficit quod physicè ad agendum se moveat (alioquin omne vivens liberè ageret, cùm de ratione viventis sit seipsum physicè & à principio interno movere ad operandum) sed insuper requiritur quod seipsum moraliter moveat, hoc est, ut habeat dominium sui actus, & agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis: unde cùm in amore beatifico, & aliis actibus necessariis, voluntas non agat ex deliberatione rationis, & electione voluntatis, nec super illos actus dominium habeat, in illis non operatur liberè, & prout voluntas est formaliter, sed necessariò, & quatenus habet rationem naturæ sicut §. 5. notabili 3. exposuimus.

272 Ad tertiam probationem, absolutè negari potest amorem beatificum esse actionem humanam: quia ut docet D. Thomas suprà quæst. 3. art. 1. *Illæ actiones propriè humanæ vocantur, quarum homo est dominus; & quæ ex voluntate deliberata* (id est supponente deliberationem rationis) *procedunt*: Amor verò beatificus, ut jam diximus, nec subditur dominio voluntatis, nec rationis deliberationem supponit: Ergo non est propriè actio humana, sed potiùs finis omnium actionum humanarum. Vel dici potest, amorem beatificum esse actionem humanam, quoad substantiam operis, non verò quoad modum operandi: quia quamvis sit actio spiritualis quoad suam speciem, subindeque soli substantiæ intellectuali propria, non procedit tamen ab homine secundùm modum agendi illi proprium, qui est agere cum deliberatione rationis, & dominio ac electione voluntatis.

273 Ad aliud quod addit Vincentius, nempe *incredibile esse perfectissimâ & splendidissimâ operatione intellectûs, qualis est visio beatifica, voluntati perfectionem illam eripi quæ est libertas, & à culmine mentis, in modum & impetum agendi brutorum dejici.* Respondetur primò, quod omnino abusivè dicitur per visionem beatificam eripi voluntati perfectionem libertatis; licèt enim voluntatis libertatem exerceri non finat respectu objecti primarii, quod est divina bonitas secundùm se, non tamen libertatem absolutè eripit, cùm permittat eam exerceri circa objecta secundaria, seu circa divinam bonitatem, ut est ratio diligendi creaturas; imò cùm actus necessarii sint fundamentum & origo liberorum, & omnis motus procedat ab aliquo immobili, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. immobilis adhæsio Beatorum ad Deum, per amorem beatificum, est fundamentum & origo actuum liberorum, quos circa creaturas mobiliter seu mutabiliter exerceant.

Secundò dico, quod licèt per visionem beatificam auferatur homini libertas in ordine ad objectum primarium, quod est bonitas divina clarè visa; non tamen propterea fit deterioris conditionis, quàm esset in via, ubi liberè diligebat Deum, per fidem obscurè cognitum: quia ereptâ illi libertate circa objectum primarium, patet ei via ad exercendam aliam perfectionem, seu operationem longè superiorem, nimirum amorem divinæ bonitatis omnino necessarium, qui perfectior est amore libero, cùm sit magis voluntarius (ut suprà contra Vazquem & Lorcam ostendimus) ac minùs habet de potentialitate & plus de actualitate, sitque omnino immutabilis & indefectibilis.

Addo quod amor omnino necessarius, provenit à voluntate ut natura est; liber verò procedit à voluntate ut voluntas est, sicut §. 5. notabili 3. declaravimus: At cæteris paribus perfectior est voluntas ut natura, quàm ut voluntas: Ergo & amor necessarius liberum in perfectione excedit. Minor probatur: Spiritus Sanctus procedit à voluntate divina secundùm conceptum ejus perfectissimum; quis hoc neget? At procedit à voluntate ut natura est, non tamen ab ea ut voluntas est formaliter, teste D. Thoma qu. 2. de potentia art. 3. in corp. & ad 11. Ergo in voluntate conceptus naturæ est simpliciter perfectior conceptu voluntatis.

Confirmatur: Sicut se habet intelligere sine discursu, ad intelligere cum discursu; ita se habet amare sine libertate, ad amare cum libertate: Sed intelligere sine discursu est absolutè perfectius, quàm intelligere cum discursu, ut patet in Deo, & in Angelis: Ergo, cæteris paribus, etiam amare sine libertate est absolutè perfectius, quàm amare cum libertate. Ex quo patet beatos, per amorem beatificum, à culmine mentis in modum & impetum agendi brutalem non dejici, sed potiùs à flexibilitate mentis in perpetuam stabilitatem Sanctorum erigi; & ad perfectissimam divini amoris participationem, ac modum operandi nobilissimum elevari.

Neque valet quod ait Vincentius, nimirum agere per modum naturæ commune esse brutis, & rebus insensibilibus; agere verò per modum liberi proprium esse creaturæ intellectuali, quæ per libertatem à brutis discernitur, ac Deo assimilatur. Non valet, inquam, quia (ut suprà dicebamus) ex duplici capite oriri potest quod creatura aliqua per modum naturæ operetur, primò ex imperfectione cognitionis, quæ rationem finis, seu proportionem finis cum mediis, & mediorum cum fine, nequit attingere; secundò ex summa perfectione cognitionis, quæ objecti bonita-

bonitatem ac meritum clarè & distinctè repræsentat: quamvis autem agere per modum naturæ primo modo, sit maxima imperfectio, & conveniat brutis, quæ non se movent in finem, sed moventur ab authore naturæ; agere tamen per modum naturæ secundo modo, summa perfectio est, soli naturæ intellectuali propria, & Deo conveniens in operationibus ad intra. Unde Hilarius, Damascenus, & alii SS. Patres, vocant generationem Verbi Divini, *opus naturæ*, non quod ab ipsa natura divina immediatè procedat, sed quia est ab intellectu ut naturaliter operante. Et ideò etiam D. Thomas suprà citatus docet productionem Spiritus Sancti esse à voluntate, non ut voluntas, sed ut natura est.

Ex his abundè satisfactum puto præcipuis Jansenii & Vincentii Lenis argumentis: unde de illis verè dicam, quod dixit in simili Claudianus Mamercus lib. 1. de statu animæ cap. 11. *Videquàm parvô negotiô veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit.*

DISPVTATIO III.

De circunstantiis humanorum actuum.

Ad quæstionem 7. D. Thomæ.

CONSIDERATA ratione voluntarii & involuntarii, quæ pertinet ad essentiam humanorum actuum, agit D. Thomas de quibusdam accidentibus, quæ illos quasi vestiunt & circunstant, & ideò *circunstantiæ* appellantur. Nulla autem circa hanc quæstionem sese offert celebris controversia: unde in ejus expositione diu non erit immorandum.

ARTICVLVS UNICUS

Quid, & quot sint circunstantiæ humanorum actuum?

DICO primò: Circunstantias esse quædam accidentia actuum humanorum.

Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 1. Quod est extra essentiam actûs, & tamen ipsum aliquo modo attingit, dicitur ipsius accidens: Atqui circunstantiæ attingunt actum humanum, & sunt extra essentiam ejus: Ergo sunt accidentia ipsius. Major patet, Minorem explicat D. Thomas, dicens nomen circunstantiæ desumi ex metaphora loci: sicut enim locus est extra essentiam corporis locati, & tamen ipsum attingit aliquo modo, ideoque dicitur ipsum ambire & circunstare; ita similiter circunstantiæ actus humani debent esse quædam conditiones extra essentiam actûs, ipsum tamen attingentes vel afficientes.

Dices: Vel hujusmodi conditiones intelliguntur esse accidentia respectu actûs considerati in esse physico, vel in esse moris? Si primum, omnis moralitas pertinebit ad circunstantiam, & nulla erit quæ tribuat speciem actui humano in genere virtutis aut vitii, quia comparatione ad esse physicum omnis moralitas accidens est. Si secundum, contra est, quia multæ circunstantiæ dant speciem essentialem actui in esse moris; nam circunstantia loci mutat speciem ejus moralem, ut homicidium, vel adulterium in loco sacro, constituit sacrilegium; circunstantia etiam personæ mutat ejusdem speciem, v.g. si sit cum soluta, est fornicatio; si cum conjugata, adulterium; si cum consanguinea, incestus: Ergo falsum est quod circunstantiæ sint accidentia respectu actus humani in esse moris considerati.

Respondeo quod circunstantiæ, quæ in præsenti considerantur à Theologis, non sunt circunstantiæ & accidentia ipsius actûs solùm in esse naturæ considerati, sed etiam actûs ut voluntarii, & humani, seu moralis; ita quod in linea morali, & non solùm in linea entitativa, aliquid se habeat per modum essentiæ & quidditatis, aliud per modum circunstantiæ & accidentis: sicut in furto hoc quod est rapere alienum, se habet per modum essentiæ; sed quod bonum alienum sit magnum, vel parvum, quod rapiatur in loco sacro, vel prophano, se habet per modum circunstantiæ & accidentis. Unde ad rationem in contrarium dicendum est, quod circunstantiæ sunt accidentales conditiones etiam respectu actûs moralis, quando munus & officium circunstantiæ exercent; si verò non exerceant formaliter rationem circunstantiæ, sed transeant in conditionem objecti, vel in rationem differentiæ contractivæ moralitatis, non se habent per modum conditionis accidentalis actus humani & moralis, sed pertinent ad specificativum essentiale ipsius actûs, ut contingit in exemplis adductis.

Dico secundò: Septem tantùm esse circunstantias humanorum actuum, hoc versu contentas:

Quis, Quid, Vbi, Quibus auxiliis, Cur,
Quomodo, Quando.

Probatur primò ratione D. Thomæ hîc art. 3. Circunstantiæ sunt accidentia quæ attingunt quodammodo actum: Sed possunt ipsum attingere tripliciter, Primò afficiendo ipsius substantiam intrinsecè vel extrinsecè; & tunc est circunstantia *Quomodo*, vel *Vbi*, vel *Quomodo*. Secundò ipsum afficiunt ex parte causæ, & hoc adhuc tripliciter, sicut potest esse triplex causa; una nempe est causa finalis, & ita est circunstantia *Cur*, altera est efficiens principalis, & ita est circunstantia *Quis*, tertia est causa instrumentalis, & sic fit circunstantia *Quibus auxiliis*. Tertiò ipsum actum attingunt ex parte effectûs, & tunc est circunstantia *Quid*. Porro nulla alia circunstantia excogitari potest, quæ ad istas non reducatur: nam circunstantia *Quoties*, quæ ab aliquibus ponitur, non est propriè circunstantia, sed numerus actuum qui diversam substantiam materialiter facit; unde numerus semper confitendus est in peccatis, ut definit Tridentinum sess. 14. quamvis circunstantiæ non sint semper declarandæ: Ergo septem tantùm sunt circunstantiæ humanorum actuum, prædicto versu contentæ.

Probatur secundò conclusio, explicando singulas circunstãtias in particulari. Circunstantia *Quis*, non substantiam personæ quæ agit, sed qualitatem conditionemque illi adjunctam significat; ut si sit sæcularis, vel clericus, conjugatus, vel solutus; voto adstrictus, vel non, persona particularis, vel comunis; hæc enim omnia aggravant aut minuunt malitiam peccati, vel aliquando mutant speciem. Similiter circunstantia *Quid*, non denotat substantiam ipsius effectus,

effectus, sed aliquod accidens illi adjunctum: *Nam quod aliquis perfundens aliquem aquâ, abluat ipsum, non est circunstantia ablutionis, sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, & sanet, vel noceat, hoc est circunstantia*, inquit D. Thomas hîc art. 3. ad 3. Circunstantia *Vbi* exprimit locum in quo fit actio; qui si sit publicus, reddit peccatum publicum & scandalosum; si sacer, facit illud esse sacrilegium, & Deo specialiter injuriosum, quia domum Dei decet sanctitudo. Circunstantia *Quibus auxiliis*, significat instrumenta seu media quibus operans utitur: v. g. si quis utatur auxilio infidelium ad aliquod bellum, si incantationibus magicis, si ope Dæmonum; illa præbent speciem malitiæ distinctæ. Circunstantia *Cur* designat finem, non intrinsecum & qui se tenet ex parte operis (hîc enim pertinet ad assentiam) sed extrinsecum, & ab ipso operante intentum, ut si quis furetur propter adulterium, vel det eleemosynam propter vanam gloriam. Circunstantia *Quomodo*, explicat modum quô actus fit, nempe tardè vel velociter, intensè vel remissè; & hæc circunstantia communiter non mutat speciem, sed tantùm modificat actum. Ultima denique circunstantia, scilicet *Quando*, significat tempus, in quo duo considerantur, scilicet qualitas temporis, & quantitas; qualitas, ut si sit dies festus, & quis non audiat missam, vel faciat opus servile; quantitas verò, ut si actus multùm vel parùm duret; si enim sit diuturnitas valde notabilis, aggravatur notabiliter peccatum, non tamen mutatur species. De quo infrà, cùm agemus de bonitate & malitia actuum humanorum.

DISPVTATIO IV.

De simplici volitione.

Ad quæstionem 8. D. Thomæ.

EXplicatis conditionibus generalibus actuum humanorum, quæ sunt ratio voluntarii, ac liberi, & circunstantiæ in communi, exponit S. Doctor singulos actus humanos in particulari, incipiendo ab illis qui sunt circa finem, & progrediendo in alios qui versantur circa media. Primus autem voluntatis actus circa finem, appellatur *voluntas* (nomine potentiæ illi appropriato, sicut prima principiorum cognitio nuncupatur *intellectus*) vel *simplex volitio*, quia habet objectum omnino simplex, nempe finem sumptum præcisè secundùm se; cùm alii actus posteriores, vel respiciant finem in ordine ad media, ut intentio, vel media cum respectu ad finem, sicut electio, consensus, & usus, atque ita non habeant objectum simplex, sed aliquo modo duplicatum. Licèt autem D. Thomas de simplici volitione in hac quæstione principaliter intendat disserere, plura tamen admiscet de ipsa potentia volitiva, quia exacta hujus notitia ita requirit.

ARTICVLVS I.

An objectum voluntatis, aut simplicis volitionis, sit solum bonum, vel indifferens ad bonum & malum?

LIcet omnes ferè Theologi & Philosophi tanquam generale principium, ab omnibus sapientibus admissum, recipiant, voluntatem non esse nisi boni, & omnia bonum appetere: sunt tamen aliqui Nominales, qui putant voluntatem posse ferri in malum, sub ratione mali, & ita adæquatum ipsius objectum non esse bonum, sed indifferens ad bonum & malum. Scotus etiam in 1. dist. 1. quæst 4. aliisque in locis, circa hoc videtur anceps & dubius, aitque non esse sufficienter hucusque probatum, quod voluntas non possit odio habere bonum, & velle malum sub ratione mali.

§. I.
Conclusio negativa statuitur.

DIco tamen: Solum bonum, ut abstrahit à vero vel apparenti, esse objectum voluntatis, seu simplicis volitionis: unde licèt voluntas affectu prosecutionis possit ferri in bonum aliquod apparens, quod revera malum est, non tamen in malum cognitum ut tale.

Probatur primò ex Aristotele qui 1. Ethic. cap. 1. tanquam fundamentum totius moralis scientiæ ponit illud principium: *Bonum est quod omnia appetunt*: Sed illud esset falsum, si voluntas affectu prosecutionis posset ferri in malum, sub ratione mali, & si ejus objectum esset aliquid abstrahens à bono & malo: Ergo &c.

Confirmatur ex SS. Patribus: Dionysius enim cap. 4. de divin. nominibus, docet quod malum est præter voluntatem, & quod omnia bonum appetunt, ut refert D. Thomas hîc art. 1. in argumento *sed contra*. Et Augustinus in Enchir. cap. 86. sic ait: *Beati esse volumus: & miseri non solum esse nolumus, sed neque velle possumus.* Item Boëtius 4. de consolat. prosa 2. *Omnes* (inquit) *homines, boni pariter ac mali, indisertâ intentione ad bonum pervenire nituntur.*

Respondent Nominales, Aristotelem & SS. Patres, nomine boni & mali intellexisse idem quod appetibile & odibile.

Sed hæc interpretatio absurda est: nam si in hoc sensu Aristoteles & SS. Patres locuti essent, nugatoria esset eorum locutio: cùm enim dicunt solum bonum esse appetibile, & solum malum odibile, sensus esset, solum appetibile esse appetibile, & solum odibile esse odibile.

Probatur secundò conclusio: De potentia volitiva, & illius actibus, eo ferè modo, proportione servatâ, philosophari oportet, quô de intellectiva, & operationibus ejus: Sed objectum adæquatum intellectûs est ens ut verum, non verò ens ut abstrahens à vero vel falso: Ergo pariter objectum adæquatum voluntatis, subindeque primæ operationis illius, erit ens ut bonum, non verò ut abstrahens à bono & malo, seu à convenienti & disconvenienti. Unde sicut intellectus non potest assentiri falso, nisi sub ratione veri; ita nec voluntas potest prosequi malum, nisi sub ratione boni, seu ut vestitum bonitate aliquâ, verâ, vel apparente.

Pro-

5 Probatur Tertiò conclusio ratione D. Thomæ. Voluntas, sumpta pro volitione, seu actu volendi, est quidam appetitus rationalis : Sed omnis appetitus tendit in bonum : Ergo & omnis volitio. Major patet, Minor probatur. Appetitus nihil aliud est, quàm quædam appetentis inclinatio in aliquid : Sed nihil inclinatur nisi ad id quod est sibi conveniens, & per consequens bonum : Ergo appetitus non est nisi boni. Hæc tamen, subdit S. Doctor, est differentia inter appetitum naturalem, & appetitum rationalem, quod appetitus naturalis semper fertur in verum bonum, ac verè conveniens ipsi appetenti ; appetitus autem rationalis non semper fertur in verum bonum, ac verè conveniens ipsi appetenti, sed sæpe fertur in bonum tantùm apparens, quod est simpliciter malum ac disconveniens appetenti. Cujus differentiæ ratio est, quia appetitus naturalis consequitur formam naturalem, quæ tendit semper ad suam perfectionem, ac proinde ad verum bonum, & vere ipsi convenien s ; appetitus autem rationalis consequitur formam apprehensam : constat autem quod aliquid potest apprehendi ut bonum & conveniens, quod in se nec est bonum nec conveniens. Ex qua differentia solvuntur plura argumenta adversæ sententiæ, quæ solùm probant voluntatem posse ferri in malum apprehensum sub ratione boni, ut ex solutione argumentorum patebit.

A Antecedens probatur, tum ex D. Thoma qu. 12. de malo art. 4. ubi ait : *Odium quærit malum proximi sub ratione mali, & invidia contrariatur bono proximi sub ratione boni.* Tum etiam hac ratione. Odium inimicitiæ opponitur directè amori amicitiæ : Sed amor amiciriæ vult bonum amico, quatenus est bonum illi : Ergo odium inimicitiæ vult malum inimico, formaliter quâ malum illius est.

7 Respondeo, odium inimicitiæ respicere malum sub ratione mali proximi, sed non absolutè sub ratione mali : quia malum & destructio inimici apparentiam boni habet respectu odientis, & sub illa apparentia & repræsentatione appetitur ; sicut è contra bonum alterius ut crescens, invidenti apparet malum. Unde D. Thomas non dicit quod odium quærat malum absolutè sub ratione mali, sed malum proximi : in quo directè opponitur amori amicitiæ, quæ vult bonum amico, quatenus illi bonum est.

B

8 Objicies tertiò : In hoc differt peccatum ex malitia à peccato ex ignorantia, vel passione, quod ille qui peccat ex malitia, vult malum sub ratione mali ; ille autem qui peccat ex ignorantia, vult malum credens esse bonum ; qui verò ex passione, vult malum ex ipso impetu boni sensibilis attrahentis : Sed voluntas aliquando peccat ex malitia, ut quando odit Deum : Ergo interdum vult malum sub ratione mali.

C Confirmatur ex D. Thoma infrà qu 19. art. 7. ad 2. ubi ait: *Qui vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum, sub ratione mali.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

4 Objicies primò : Si bonum esset objectum adæquatum voluntatis, ipsa nullum posset habere actum qui versaretur circa malum : Sed hoc est falsum, ut patet in actu nolitionis & fugæ : Ergo &c. Sequela probatur : quia nullus actus potentiæ potest se extendere extra objectum adæquatum illius.

9 Respondeo, negando sequelam Majoris : nam sæpè potentia & habitus operantur per modum recessus & fugæ circa contrarium sui objecti, v. g. intellectus respuit falsum, & habitus justitiæ actum injustitiæ, &c. Unde D. Thomas hîc art. 1. ad 1. *Voluntas se habet & ad bonum & ad malum, sed ad bonum appetendo ipsum, ad malum verò fugiendo illud.* Nec propterea voluntas se extendit extra suum objectum adæquatum, quia quando fugit malum, quodammodo operatur propter bonum ; ex eo enim malum fugit, quia bonum appetit : v. g. ideò quis odit mortem aut ægritudinem, quia amat vitam & sanitatem. Sicut ergo ens dicitur objectum formale adæquatum intellectûs, quamvis intellectus possit cognoscere negationes & privationes, quæ sunt non entia, ex eo quod illæ cognoscantur sub ratione entis ex parte modi cognoscendi, & ad illud per se ordinentur : & sicut Deus est objectum formale adæquatum Theologiæ, quamvis aliquis actus Theologiæ versetur circa creaturas, quia illæ non considerantur aut attinguntur à Theologia, nisi in ordine ad Deum : ita quia voluntas, dum per actum nolitionis fugit malum, illud fugit sub ratione alicujus boni, ideò semper stat objectum formale adæquatum voluntatis esse bonum.

D

10 Objicies quartò : Potest aliquis appetere non esse, ut patet in damnatis, & in illis qui ex desperatione se occidunt : Sed non esse non potest appeti sub aliqua ratione boni ; cùm omnis bonitas fundetur in entitate & existentia rei : Ergo potest aliquis appetere malum sub ratione mali.

E Respondeo concessa Majori, negando Minorem : nam ut ex Aristotele docet D. Thomas hîc art. 1. ad 3. *Carere malo, habet rationem boni* ; unde cùm non esse possit apprehendi, & de facto apprehendatur à damnatis & miseris, ut medium conducens ad carentiam mali, seu ad liberationem à miseria & pœna, apprehenditur & appetitur sub aliqua ratione boni, non absoluta, sed respectiva.

Addo quod, cùm beatitudo duo includat, unum positivum, scilicet esse cumulum omnium bonorum, & aliud privativum, nempe carere

omni miseriâ, potest appeti duobus modis: primò per modum prosequutionis boni, & hoc contingit, quando aliquis appetit possidere aut obtinere positivè aliquod bonum; secundò per modum remotionis mali, sicut quando aliquis desiderat carere aliquâ miseriâ, & hoc secundo modo ipsi damnati & miseri, dum appetunt non esse, quærunt beatitudinem, quatenus tunc optant carere omni miseriâ.

11 Objicies ultimò: Voluntas est libera libertate contrarietatis circa bonum & malum, juxta illud Eccl.15. *Ante hominem vita & mors, bonum & malum, quod placuerit ei, dabitur illi*: Ergo potest indifferenter velle bonum & malum.

Respondeo, quod licèt voluntas sit libera libertate contrarietatis, in ordine ad quodcumque bonum & malum particulare & limitatum, subindeque possit indifferenter illud velle aut nolle, non tamen circa bonum & malum ut sic, sed est determinata ab authore naturæ ad amandum bonum ut sic, & ad odiendum malum ut sic: unde ad libertatem voluntatis non requiritur quod per actum prosequutionis possit ferri in malum sub ratione mali, sed sufficit quod possit velle malum sub ratione boni: juxta illud Augustini in Enchir.cap.105. *Nec enim culpanda est voluntas, nec dicendum, aut voluntas non est, aut libera non est, quia beati esse sic volumus, ut esse miseri non solùm nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.*

ARTICULUS II.

An bonitas finis sit non solùm objectum primarium & principale voluntatis, sed etiam totale & adæquatum?

PARTEM affirmativam tenent aliqui ex nostris Thomistis, existimantes in mediis nullam inveniri bonitatem intrinsecam, sed illa extrinsecè tantùm denominari bona à bonitate finis; sicut medicina dicitur extrinsecè sana à sanitate animalis, cujus est effectiva: unde volunt bonum respectu finis & medii esse analogum analogiâ tantùm attributionis seu proportionis.

§. I.

Sententia negans, ut probabilior eligitur.

12 DICO tamen: Media gaudere bonitate intrinseca, diminuta, ac dependente à bonitate finis; & per consequens finem esse quidem objectum primarium & principale voluntatis, non tamen adæquatum & totale. Ita videtur docere Divus Thomas hîc art.2. ut patebit ponderanti ejus verba: Nam in primis loquens de objecto adæquato voluntatis, ut potentia volitiva est, dicit: *Quod voluntas se extendit ad finem, & ad ea quæ sunt ad finem: ad ea enim se extendit unaquæq; potentia, in quibus inveniri potest ratio sui objecti, sicut visus se extendit ad omnia quæ participant quocumque modo colorem: ratio autem boni, quod est objectum voluntatis, invenitur non solùm in fine, sed in his quæ sunt ad finem.* Deinde in calce corporis articuli, docet quod sicut intellectus respicit conclusiones, ut in eis relucent principia; ita voluntas fertur in media, prout in eis relucet ordo ad finem; sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus. Et in solut. ad 2. ait quod medium se habet respectu finis, sicut color respectu lucis: Sed A constat conclusiones in se habere veritatem & cognoscibilitatem intrinsecam, dependentem tamen à veritate principiorum, eique subordinatam; & similiter colorem esse actu visibilem, licèt dependenter à luce in exercitio movendi visum: Ergo ex D. Thoma media gaudent bonitate intrinseca, diminuta tamen, ac dependente à bonitate finis, ratione cujus pertinent ad objectum secundarium & minùs principale voluntatis: sicut intellectus non solùm habet pro objecto principia, sed etiam conclusiones; vel sicut visus non solùm habet pro objecto lucem, sed etiam colorem.

Favet etiam Aristoteles lib 1.magnorum Moralium cap.5.ubi sic habet: *Bonorum quædam sunt fines, alia verò non*: Sed quæ non sunt fines, haud B dubiè media sunt: Ergo ex Aristotele non solùm finis, sed etiã media, sunt verè & intrinsecè bona.

Ratio etiam id suadet: Media enim ratione 13 propriæ naturæ habent ordinẽ, proportionem, & coaptationem in finem; nam medicinæ habent vim naturalem & proportionẽ ad temperandum humores, & restituendam sanitatem: Ergo gaudent bonitate intrinseca, ratione cujus pertinent ad objectum secundarium & minùs principale voluntatis. Consequentia probatur, tum exemplo materiæ primæ, quæ ratione ordinis ad formam, & capacitatis ejus, dicitur bona, ut docent Philosophi in physica, & colligitur ex Divo Thoma 1.p.quæst.5.art.3.ad 3.ubi ait: *Materia prima participat aliquid de bono, scilicet ipsum* C *ordinem vel aptitudinem ad bonum.* Tum etiam quia bonum idem est quod appetibile, seu conveniens appetitui: Sed media ratione proportionis & coaptationis in finem, movent formaliter appetitum, & terminant ejus actum quies electio; quare quantò major proportio & efficacia est in mediis ad obtinendum finem, tantò magis appetuntur & eliguntur: Ergo ratione illius ordinis, proportionis, & coaptationis in finem, gaudent bonitate intrinseca in ordine ad illum. Unde D.Thomas 2.2 quæst.33.art.6.ad 3. *Ea quæ ordinantur ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem.*

Addo quod, sicut virtus existens in lapide, per 14 D quam tenditur in centrũ, est quædam participatio virtutis conservativę lapidis existentis in eodem centro; ideòq; cùm lapis movetur deorsum, eò velociùs movetur, quò magis ad centrũ appropinquat, quia per approximationẽ ad suam causam, virtus prędicta quodammodo confortatur & roboratur ad causandum prędictum motum, ut docet Aristoteles 1.de cęlo textu 38.& ibi Divus Thomas lect.17 Ita utilitas, per quam media ducunt in finem, est quædam participatio convenientiæ & bonitatis ipsius finis; unde illud medium utilius est ad finem aliquem, quod magis ad illum appropinquat, quodq; magis participat de ipso fine: Ergo si media ab intrinseco E habeant utilitatem, ordinem, proportionem, & coaptationem ad finem, gaudent etiam bonitate intrinseca, non absoluta, sed respectiva, ac dependente à bonitate ipsius finis. Quare S.Doctor in 2.dist.21.qu.1.art.3. loquens de bonitate mediorum, & distinguens illam à bonitate finis, sic ait: *Aliquid tamen est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur, si absolutè consideretur, sed ex ordine ad finem, bonitatem quandam sortitur, quæ utilitas nominatur.*

Potest etiam suaderi seu confirmari conclusio 15 alia ratione desumpta ex eodem Angelico Doctore

ctore 1. p. quæst. 5. art. 6. Intantum aliquid est bonum, inquantum est appetibile, & terminus motûs appetitûs : Sed media ut talia terminant secundùm quid, sive aliquo modo motum appetitûs, finis verò simpliciter & ultimò eum terminat : Ergo media gaudent bonitate intrinseca, diminuta, & secundùm quid ; finis verò simpliciter, & absolutè bonus est. Major patet. Minorem verò declarat D. Thomas exemplô motus corporalis : *Terminatur autem* (inquit) *motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum; secundùm quid autẽ etiam ad medium, per quod tur ad ultimũ quod terminat motũ, & dicitur aliquid terminus motûs, inquantum aliquam partẽ motûs terminat. ..... Sic ergo in motu appetitûs, id quod est appetibile, terminans motum appetitûs secundùm quid, ut medium per quod tenditur in aliud, vocatur utile; id autem quod appetitur ut ultimum, terminans totaliter motum appetitûs, sicut quædam res in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur.*

A

B

§. II.

Solvuntur objectiones.

C

OBJICIUNT in primis Adversarii plura Aristotelis & D. Thomæ testimonia, in quibus rationem & nomen boni soli fini attribuunt, bonumque cum fine converti sæpe asserunt.

Verùm facilè respondetur, eos loqui de bono simpliciter & absolutè ; illud enim cum fine coincidit, & cum illo convertitur, non autem de bono ut sic, & prout abstrahit à bono simpliciter & secundùm quid ; à primario & secundario, absoluto & respectivo : sic enim ratio boni non solùm fini, sed etiam mediis intrinsecè convenit, ac de illis prædicatur.

Instant Adversarii, & adducunt aliqua Divi Thomæ loca, in quibus ait media non appeti propter aliquam bonitatem in eis existentem.

D

Sed hæc etiam facilè solvuntur, dicendo S. Doctorem his locis non negare mediis omnem bonitatem intrinsecam, sed solùm primariam & absolutam, quæ est propria finis. Unde quando art. 1. p quæst. 5. art. 6. ad 2. *Vtilia non habere in se unde desiderentur*, sensus est, non habere unde desiderentur propter se, & sistendo in se, quamvis habeant intrinsecam bonitatem & appetibilitatem propter aliud, ut denotant verba subsequentia, *sed desiderantur ut sunt ducentia in alterum.* Similiter cùm qu. 21. de verit. art. 1. dicit quod *tota ratio appetibilitatis ejus quod est ad finem, est finis*, loquitur de appetibilitate, quæ constituit rationem omnino formalem & motivam appetitûs, cujusmodi est sola bonitas finis : non excludit tamen aliam intrinsecam appetibilitatem, per quam media secundariò & dependenter à fine terminent suo modo appetitum, ut patet ex locis suprà relatis.

E

Urgebis : D. Thomas suprà qu. 1. art. 1. probat omnes actiones humanas esse propter finem, ex eo quod finis sit objectum voluntatis : At si finis non esset objectum illius adæquatum, sed primarium solùm & principale, hic discursus non valeret ; cùm omnes actus alicujus potentiæ non tendant in ejus objectum primarium & principale, sed aliqui versentur circà objectum duntaxat secundarium & minùs principale : Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, finis est objectum totale & adæquatum voluntatis ; subinde-

que ille solus est intrinsecè & formaliter bonus, media verò denominativè solùm & extrinsecè.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem : ut enim discursus D. Thomæ sit legitimus, sufficit quod ratio formalis *sub qua*, seu objectum formale *quô* adæquatum voluntatis, sit finis, licèt media pertineant ad objectum secundarium illius, subindeq; gaudeant bonitate intrinseca : nam ex hoc rectè infertur omnes actus humanos dependere à fine, sicut à motivo & ratione *sub qua*. Sicut licèt colores pertineant ad objectum formale terminativum visûs, quia tamen lux est ratio formalis *sub qua* adæquata illius, & colores non habent vim immutandi visum, nisi dependenter à luce, benè colligitur omnia quæ videntur, videri mediante luce. Quo exemplo utitur S. Doctor hîc art. 2. ad 2. ubi docet media se habere respectu finis, sicut colores respectu lucis : colores autem habent visibilitatem intrinsecam, dependentem tamen à luce, ut ab objecto motivo & ratione sub qua : Ergo pariter media, ratione proportionis & coaptationis quam habent cum fine, gaudent bonitate intrinseca, licèt imperfecta ac diminuta, & à bonitate finis, ut à causa motiva dependente, eiq; subordinata. 19

Objicies secundò : Tota ratio medii consistit in tendentia & relatione ad finem : At relativa, ut talia, nullam dicunt bonitatem aut perfectionem, ut in tractatu de Trinitate ostendimus : Ergo media ut talia, nullam habent in se bonitatẽ. 20

Disp. 3. art. 5.

Respondeo, media ut sic, esse relativa transcendentalia, non prædicamentalia ; licèt enim fundent relationem prædicamentalem, non tamen propria eorum ratio in illa consistit, sed in eo quod ipsam fundat : quamvis autem relatio prædicamentalis secundùm rationem *ad* non exprimat perfectionem, ut diximus loco citato, relatio tamen transcendentalis potest ipsam importare. Et ratio discriminis sumitur ex utriusq; relationis natura : nam prædicamentalis est purus respectus ad aliud tanquam ad purum terminum, in quo proinde nulla convenientia neque ad subjectum, neq; ad ipsum terminum, neque ad appetitum importatur ; & ita ex nullo capite perfectionem vel bonitatem explicat : transcendentalis verò, quamvis relatio nuncupetur, revera est forma absoluta ; & licèt ordinetur ad aliquid extrinsecum, aut ab illo dependeat, non tamen est purus respectus, sed dicit vel influxum in terminum, vel proportionem & commensurationem cum eo, vel participationem ab ipso, vel alias similes rationes, quæ convenientiâ & appetibilitatem importare possunt.

Objicies tertiò : Movere & allicere voluntatem, est propria causalitas finis, ut docent Philosophi 2. Physicorum : Ergo nequit convenire mediis, nec subinde bonitas intrinseca. 21

Respondeo causalitatem finis, secundùm quod à mediis distinguitur, non esse utcumque movere & allicere voluntatem, sed movere illam primariò, & propter se : media autem quamvis habeant vim intrinsecam movendi, non tamen primariò & propter se, sed secundariò & propter finem, ac dependenter & participativè ab illo.

§. III.

Corollaria ex dictis.

EX dictis colligitur primò, bonum analogicè convenire fini & mediis, non solùm analo- 22

giâ attributionis, sed etiam analogiâ proportionalitatis: quia in mediis invenitur intrinsecè ratio boni, quæ ad movendum & excitandum appetitum proportionaliter se habet sicut bonitas finis, cum discrimine tamen in solutione præcedentis argumenti adducto.

23 Colligitur secundò, hoc esse discrimen inter voluntatem sumptam pro potentia volitiva, & pro primo ejus actu, qui *simplex volitio* appellatur, quod in prima acceptione habet pro objecto adæquato bonum ut sic, abstrahens à bono finis & medii, in secunda verò respicit solum finem ut objectum adæquatum. Ita D. Thomas hîc art. 2. ubi sic ait: *Si loquamur de voluntate secundùm quod nominat potentiam, sic se extendit ad finem & ad ea quæ sunt ad finem ..... si autem loquamur de voluntate, secundùm quod nominat propriè actum, sic propriè loquendo est finis tantùm*: scilicet quia voluntas, ut nominat actum, & simplicem volitionem significat, fertur in id tantùm, quod est objectum per se potentiæ; atque adeò quia objectum per se voluntatis est finis tantùm (nam ea quæ sunt ad finem non sunt bona, vel volita propter seipsa, sed tantùm ex ordine ad finem; cùm solùm bonitate diminuta & respectiva gaudeant, ut suprà ostensum est) simplex volitio respicit solùm finem, non verò media; sicut primus actus potentiæ intellectivæ, qui dicitur *intellectus* seu *intelligentia*, non respicit conclusiones, sed prima principia. Unde Philosophus 3. Ethic. cap. 2. ait: *Voluntas est finis: electio autem, eorum quæ sunt ad finem.* Quæ verba exponens D. Thomas hîc in solut. ad 1. dicit, quod *ibi Philosophus loquitur de voluntate secundùm quod propriè nominat simplicem actum voluntatis, non secundum quod nominat potentiam.*

24 Colligitur tertiò, omnem actum voluntatis necessariò versari circa finem, vel circa media; atque adeò non posse dari actum neutrum, qui neque ad finem, neque ad media terminetur, sed ad aliquid ab eis abstractum, vel distinctum. Ita communiter Theologi contra Scotum in 2. dist. 1. quæst. 3. ubi ponit differentiam inter actum intellectus & voluntatis, quod in intellectu non potest esse aliquis assensus, qui non sit vel circa principia, vel circa conclusiones, quia nulla est evidentia ex parte objecti media inter has duas: in voluntate autem dicit quod est aliquis actus medius, quia potest ostendi voluntati aliquod objectum, quod neque sit propter se bonum, neque propter aliud; unde hunc actum *neutrum* appellat, & dicit esse medium inter fruitionem & usum; nomine *fruitionis* comprehendendo omnem actum qui versatur circa bonum propter se, & nomine *usûs* omnem actum qui versatur circa bonum propter aliud, ut expressis terminis declarat ibidem §. *quantùm ad primum.* Unde leviter & inconsideratè dixit Vazquez hîc disput. 32. cap. 1. Scotum illum actum medium seu neutrum non admisisse, sed in hoc ei imponi à Cajetano & Thomistis: qui enim attentè Scotum legerit, planè cognoscet nihil ei imponi à Thomistis, sed ipsum revera hunc actum neutrum seu medium posuisse. Sed quicquid sit de hujusmodi opinionis patronis:

25 Probatur corollarium ex dictis: Objectum adæquatum voluntatis est bonum, ut articulo præcedenti ostendimus: Sed bonum non est nisi triplex, scilicet honestum, delectabile, & utile; ex quibus duo priora habent rationem finis, & sunt appetibilia propter se, posterius verò habet rationem medii & appetibilis propter aliud: Ergo non potest dari aliquis actus voluntatis, qui non sit de fine vel de medio.

Hinc sumitur alia ratio quasi à priori, quam tradit Cajetanus in introductione hujus quæstionis. Inter opposita contradictoriè non datur medium: Sed appetibile propter se, & appetibile propter aliud, sunt contradictoriè opposita: Ergo inter illa non datur medium. 26

Hanc rationem impugnat Vazquez ubi suprà: quia (inquit) oppositio contradictoria non reperitur inter extrema positiva, sed inter positivum & negativum: bonum autem appetibile gratiâ sui, & bonum appetibile gratiâ alterius, sunt extrema positiva. 27

Verùm ille Author vim prædictæ rationis, & Cajetani mentem non penetravit. Nam licèt oppositio contradictoria non reperiatur formaliter nisi inter positivum & negativum, hoc tamè non impedit quominus in duobus extremis positivis virtualiter contradictio implicetur; quatenus unum dicit formaliter aliquid positivum, cujus aliud ex sua ratione formali fundat negationem: quod patet in motu sursum & deorsum; nam motus deorsum dicit tendentiam ad centrum mundi, cujus negationem fundat motus sursum ex sua formali ratione. Quamvis ergo bonum amabile gratiâ sui, & bonum appetibile gratiâ alterius, sint positiva, hoc non impedit quominus implicitè & virtualiter includant cõtradictionem, quatenus unum dicit formaliter aliquid positivum, cujus aliud inquantũ hujusmodi fũdat negationẽ. Et hoc est quod intelligit Cajetanus, dũ dicit amabile propter se, & amabile propter aliud, esse opposita contradictoriè. 28

Addo quod finis & medium opponuntur relativè; finis enim dicitur per ordinem ad medium, & medium per ordinem ad finem: Sed inter opposita relativè non datur medium, ut inductivè patet: Ergo neque inter finem & media.

Dices cum Scoto: Intellectus potest proponere voluntati bonum absolutè, abstrahendo à fine & à mediis, seu à bono propter se, & bono propter aliud; bonũ enim potest concipi ab intellectu in universali & abstractè, & sic proponi voluntati: Ergo voluntas potest circa bonũ habere actum mediũ, seu neutrum, qui nõ sit finis, nec mediorum. Consequentia patet: quia si objectum abstrahit ab utroq;, etiam actus abstrahet, quandoquidem actus sequitur objectum. 29

Confirmatur: In voluntate datur actus simplicis volitionis, qui nec est circa media, ut patet; cùm nondum supponat finem intentum, ratione cujus diliguntur media; nec circa finem, cùm nullum ordinem dicat ad media: Ergo in voluntate potest dari, & de facto datur actus neuter, qui nec est circa finem, nec circa media. 30

Ad objectionem respondeo primò, negando 31 Majorem: intellectus enim non potest ostendere voluntati bonum abstractum, quod non sit appetibile propter se, aut propter aliud; quia bonum est analogum, ac proinde non potest ita abstrahi ab illis duabus rationibus, quod illas saltem implicitè non includat.

Respondeo secundò, dato quod ratio boni 32 possit abstrahi ab illis duabus rationibus, & sic ostendi voluntati, non posse tamen voluntatem ab eamoveri: utpote cùm hujusce rationis ostensio in illo casu foret merè speculativa. Probatur hoc primò: quia bonũ non movet voluntatẽ, nisi ut existens, aut dicens ordinem ad exi-

stenti-

stentiam: sumptum autem præcisè in communi, secundùm rationem universalè, non involventem particulares, nec est existens, nec possibile existere: Ergo nec potest voluntatem movere.

Secundò probatur: Bonum non movet practicè, nisi inquantum exercet rationem convenientiæ ad appetentem: Sed non potest exerceri iste ordo, nisi bonum sit conveniens, vel ratione sui, vel ratione alterius, & consequenter vel propter se, vel propter aliud: Ergo bonum abstrahens ab utroque, nequit practicè movere.

Explicatur magis: Sicut licèt actus humanus secundùm se abstrahat à circumstantiis, & ita secundùm se, & ex ratione & quidditate sui objecti possit esse indifferens; in individuo tamen non potest abstrahere à circumstantiis, & sic debet determinatè esse bonus vel malus, ut docet S. Thomas infrà qu. 18. art. 9. Ita licèt bonum secundùm se, & in abstracto, non dicat quòd sit bonum propter se, vel propter aliud, sed tantùm quod sit perfectum & appetibile; in exercitio tamen non potest movere, & practicè proponi ab intellectu, nisi proponatur vel ut diligendum gratiâ sui, quod est ipsum proponi ut finem in actu exercito; vel ut diligendum in ordine ad alterum, quod est ipsum proponi ut medium in actu exercito. Unde

3 Ad confirmationem dicatur, actum simplicis volitionis esse circa finem, non respectivè seu comparativè sumptum, sed absolutè & secundùm se consideratum, seu ut gratiâ sui amabilem: finis enim duo habet, nempe quod sit appetibilis gratiâ sui, & quod sit ratio appetendi alia quæ in ipsum ordinantur; sub prima ratione, terminat actum simplicis volitionis, sub altera verò attingitur ab actu intentionis, non à simplici volitione, ut patebit ex dicendis corollario sequenti.

4 Colliges ultrimò: sex esse tantùm actus humanos à voluntate elicitos, nempe volitionem, fruitionem, intentionem, consensum, electionem, & usum: de quibus agit D. Thomas ab hac quæstione usque ad 16.

Probatur: Omnis actus humanus à voluntate elicitus, vel est circa finem, vel circa media: At circa finem sufficienter constituuntur tres actus, nempe volitio, fruitio, & intentio; & circa media sufficiunt alii tres, scilicet consensus, electio, & usus: Ergo non sunt plures quàm sex. Major patet ex dictis corollario præcedenti. Minor quoad primam partem probatur. Voluntas vel fertur in finem absolutè, & sic constituitur simplex volitio; vel ut quiescens in fine, & sic constituitur fruitio; vel quatenus finis est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur, & sic constituitur intentio: Ergo circa finem solùm tres actus versantur, nimirum volitio, fruitio, & intentio. Suadetur etiam quoad secundam: Nam vel voluntas vult media absolutè, & sic constituitur consensus; vel vult unum medium præ alio, & sic constituitur electio; vel media applicat ad aliquid, & sic ponitur usus, seu applicatio potentiæ executivæ ad opus: Ergo non sunt plures actus à voluntate eliciti circa media, quàm tres assignati; nempe consensus, electio & usus.

5 Dices: Nullus est actus in appetitu sensitivo, cui non correspondeat similis in voluntate: Sed in appetitu sensitivo sunt undecim actus, quos passiones appellamus, nempe amor & odium, desiderium & fuga, delectatio & tristitia, spes & desperatio, timor & audacia, ac ira, ut docet D. Thomas infrà qu. 23. art. 4. Ergo tot etiam erunt actus in voluntate, & non solùm sex quos enumeravimus.

Respondeo, verum esse dari ex parte voluntatis actus, respondentes illis qui sunt in appetitu sensitivo; sed nego illos inter se eandem servare distinctionem & numerum: multa enim, quæ in inferioribus sunt dispersa, reperiuntur adunata in superioribus: unde sicut ea quæ pertinent ad diversos sensus inferiores, à sensu communi percipiuntur; sic voluntas per sex actus enumeratos fertur ad ea, quæ appetitus sensitivus per undecim actus, quos passiones appellamus, attingit.

In articulo 3. quærit D. Thomas, utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, & in id quod est in finem? Sed de hoc redibit sermo infrà qu. 12. art. 4.

DISPVTATIO V.

De Motivo voluntatis.

Ad quæstionem 9. Divi Thomæ.

CUM motivum voluntatis sit causa actuum qui ab illa procedunt, ad tractatum de actibus voluntatis pertinet agere de ejus motivo, & modo quo illa movetur. Unde de primo agemus in hac disputatione: de secundo in sequenti.

ARTICVLVS I.

An voluntas moveatur ab intellectu & appetitu quod specificationem, & seipsam, ac cæteras potentias quoad exercitium moveat?

1 NOTANDUM ex D. Thoma hîc art. 1. voluntatem moveri, nihil esse aliud quàm eam reduci de potentia ad actum, & de statu indifferentiæ ad statum determinationis: quare tot erunt motiones voluntatis, quot erunt ejus indifferentiæ. Duplex verò est voluntatis indifferentia, una dicitur indifferentia contradictionis, quæ est ad duo contradictoriè opposita: scilicèt agere vel non agere, amare v. g. vel non amare: alia dicitur indifferentia contrarietatis, id est, ad duo contrariè opposita, & est inter terminos positivos, putà agere hoc vel illud, amare vel odio habere. Igitur duplex quoque datur voluntatis determinatio, & motio, duplici jam dictæ indifferentiæ correspondens: una quâ voluntas reducitur de indifferentia contradictionis; & hæc dicitur *motio quoad exercitium*, quia voluntatem, indifferentem ad agendum vel non agendum, determinat hîc & nunc ad exercendum suum actum: alia verò quâ reducitur de indifferentia contrarietatis; & hæc vocatur *motio quoad specificationem*, quia voluntatem indifferentem ad plura objecta diversæ speciei, determinat potiùs ad unum, quàm ad aliud. De hac ergo duplici voluntatis motione breviter hîc agendum est, & declarandum à quo voluntas tam quoad specificationem,

tionem, quàm quoad exercitium determinetur & moveatur ?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

2 DIco primò : Voluntatem moveri quoad specificationem ab intellectu ; non quod ipse formaliter specificet actus voluntatis, sed quia applicat , & proponit ei id quo tam ipsa quàm ejus actus specificantur formaliter.

Conclusio sic explicata est Divi Thomæ art. 1. & communis inter Theologos, potestque facilè suaderi. Motivum voluntatis quoad specificationem est illud quod determinat voluntatem ad unum specie actum, potiùs quàm ad alium : Sed intellectus determinat, modo in conclusione posito, voluntatem ad actum unius speciei , potiùs quàm alterius: Ergo illam movet quoad specificationem. Minor probatur: Voluntas non elicit hunc specie actum potiùs quàm alium , nisi quia tendit in hoc potiùs objectum quàm in aliud : Sed quod tendat in hoc potiùs objectum quàm in aliud, habet ab intellectu , istud potiùs objectum quàm aliud proponente : Ergo intellectus proponendo voluntati objectum , illam movet & objectivè determinat, ut eliciat hunc specie actum potiùs quàm alium.

Dico secundò : Voluntatem moveri etiam C ab appetitu quoad specificationem, non directè & immediatè, sed indirectè & mediatè. Ita D. Thomas art. 2.

3 Probatur : Ex affectu seu passione appetitûs sensitivi homo disponitur, ut objectum intellectui appareat conveniens aut disconveniens : nam ut ait Philosophus 3. Ethic. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei,* id est , juxta modum quo aliquis est dispositus, judicat objectum esse conveniens vel disconveniens : Cùm ergo objectum determinet voluntatem ad unum specie actum potiùs quàm ad alium, appetitus, mediatè saltem & indirectè (mediante scilicet judicio intellectûs, cui objectum sub ratione convenientis aut disconvenientis repræsentat) D voluntatem quoad specificationem movere potest. Quod ut magis declaretur:

4 Observandum est, quod dum aliquid conveniens aut disconveniens apprehenditur per sensus externos, & per phantasiam (cujus notitiâ regulatur appetitus sensitivus) exurgit in ipso appetitu vehemens motus prosequutionis aut fugæ , cum quadam corporis alteratione , & rursus totum hoc repræsentatur in phantasia ; phantasma autem virtute intellectûs agentis movet intellectum possibilem , imprimendo ei horum omnium repræsentationem, ex qua intellectus possibilis, convertendo se ad prædictũ phantasma , illa apprehendit , & exhibet voE luntati ; voluntas autem prorumpit in actum prosequutionis aut fugæ , proportionatum motui appetitus sensitivi , si succumbat ; aut disproportionatum, si resistat.

5 Ex quo intelliges unum valde notabile , scilicet vehementiam motionis appetitus sensitivi oriri ex eo quod versetur immediatè circa singularia, & tangentia sensus. Cùm enim singularia, & sensibus conjuncta, sint in statu existendi, & habendi omnes circumstantias, in quo solùm statu possunt acquiri ; ideò efficaciùs movent , quàm res in communi consideratæ, & à sensibus remotæ. Et ob hanc etiam rationem magis trahimur ad res materiales & sensibiles, quàm ad immateriales & divinas : quia scilicet istæ sunt magis à sensibus remotæ, quàm illæ.

§. II.

Alia difficultas expeditur.

DIco tertiò : Voluntatem movere quoad exercitium omnes alias potentias, exceptis 6 potentiis animæ vegetativæ. Ita S. Doctor hic art. 1. & 1. p. quæst. 82. art. 4. ubi sic discurrit : *In omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia,* B *quæ respicit finem universalem , movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quàm in politicis. Cœlum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium, movet* C *omnia inferiora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, quia intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum & finis in communi : quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus , præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.* Quibus verbis utramque partem conclusionis luculenter docuit ac probavit.

Sed quæres, an voluntas potentias inferiores 7 ad suos actus moveat & applicet, ex vi naturalis sympathiæ & colligationis quam habet cum ipsis, absque impressione alicujus realis, & sine physica potentiarum inferiorum mutatione ; vel in hac applicatione & motione aliquid reale & physicum eis imprimat, quod realiter & physicè illas immutet ?

Respondeo, utramq; opinionem esse probabilem, licèt secunda videatur probabilior, & menti S. Thomæ conformior : nam infra qu. 16. art. 1. de potentiis voluntati inferioribus ait : *Comparantur ad voluntatem, à qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.* Et 1. p. qu. 82. art. 4. citato, asserit voluntatem movere intellectum, & omnes vires animæ, *Sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum* : Sed principale agens, quando movet instrumentum, aliquid reale ei imprimit, & alterans alterato, ac impellens impulso : Ergo ex D. Thoma voluntas movendo & applicando potentias inferiores ad suos actus, eis imprimit aliquid reale prævium ad earum operationes, sive illud sit motio virtuosa, sive virtus, aut qualitas fluens & transiens. Quamvis enim actio voluntatis sit formaliter immanens , virtualiter tamen potest esse transiens, & habere duplicem terminum seu effectum ; unum in seipsa, qui est pondus quoddam in objectum quod prosequitur ; & alium extra se in potentiis quas movet, qui est quædam motio seu impulsus, aut vis aliqua fluens & transiens, quâ ad agendum applicantur, & reducuntur de potentia in actum : non enim repugnat ab eadem potentia plures attingi effectus ordine quodam.

Addo quod sympathia solùm deserviat in po- 8 tentiis, quæ sic subordinantur, quod una non possit resistere alteri ; ubi enim datur resistentia, non vincitur nisi immutando & movendo :

Sed

Sed aliæ potentiæ interdum resistunt motioni & applicationi voluntatis, ut patet in intellectu, qui interdum non sinit se applicari à voluntate ad considerationem alicujus objecti, sed ipsa invita & renitente ad alia distrahitur: Ergo signũ est potentias animæ non moveri à voluntate, ratione sympathiæ & colligationis, sed per aliquid eis realiter à voluntate impressum, cujus impulsus aliquando superatur à resistentia illarum potentiarum.

Non est etiam omittendum, ex motione & applicatione voluntatis redundare in potentias inferiores quandam perfectionem intrinsecam, aliquem scilicet modum libertatis, quem non haberent, si non moverentur ab illa; ex quo fit quod appetitus inferior sit subjectum virtutum moralium infusarum, ut in tractatu de virtutibus ostendemus: difficile autem id potest intelligi & explicari, nisi admittatur aliquid reale in potentiis inferioribus, ex motione & applicatione voluntatis derivatum, quò eleventur ad operationem, propriam virtutem specificam excedentem: Ergo voluntas potentias inferiores movet & applicat ad suos actus, per impressionem alicujus virtutis aut impulsus, & non ex vi solius naturalis sympathiæ & colligationis quam habet cum illis, ex eo quòd in eadem anima conjungantur & radicentur.

Dico ultimò: Voluntas non solùm alias potentias, sed etiam seipsam movet quoad exercitium. Est etiam D. Thomæ art. 3. hujus quæstionis.

Probat in argumento *sed contra*: quia voluntas est domina sui actûs, & in ipsa est velle & non velle. In corpore probat hoc discursu: Ita se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus: Sed intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentia in actum, & movet seipsum ad cognoscendas conclusiones: Ergo similiter voluntas ex eo quod vult finem, reducit seipsam & movet ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Dices: Si voluntas moveret seipsam, esset in continuo motu: Sed hoc est falsum: Ergo & illud. Probatur sequela: Nam mobile movetur ad præsentiam sui moventis: Sed voluntas est semper sibi præsens: Ergo si moveat se, semper movebitur.

Respondeo, negando sequelam. Ad probationem dico cum D. Thoma hîc in resp. ad 2. quod voluntas non est semper sibi præsens in ratione motivi: quia non semper adest actualis volitio, per quam seipsam movet ad electionem mediorum. An verò ad primam etiam volitionẽ finis se moveat, dicemus articulo sequenti.

Articulus II.

An in prima volitione finis voluntas seipsam moveat?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas proponitur.

Notandum primò: Volitionem finis posse dici primam, vel simpliciter & respectu totius vitæ, quam scilicet homo elicit dum primò pervenit ad usum rationis; vel solùm secundum quid, & in aliquo ordine seu negotio; quam nimirum in aliquo negotio tractando aliquis primò habet, ut dum quis incipit velle sanari, aut bellum gerere, vel ingredi religionem: & hæc intentio aliquando habet connexionem cum aliis actibus antecedentibus: interdum verò nullum supponit actum priorem, cum quo formaliter aut virtualiter connectatur.

13 Notandum secundò: Duobus modis posse intelligi, voluntatem se movere in finem: Primò largè & communiter, per hoc scilicet quod producit actum tendentem in finem; quod contingit, cùm regulatur per cognitionem finis, formaliter ut finis est. Secundò strictè & propriè, cùm nimirùm non solùm producit actum tendentem in finem, sed etiam per actum præcedentem se applicat ad illum. Et de hac motione loquimur in præsenti, non verò de alia; cùm certum sit in prima intentione finis voluntatem dirigi à cognitione finis, & tendere in illum formaliter quâ talis est. Unde

14 Notandum tertiò: Aliud esse in actibus voluntatis, liberè elicere actum, & aliud deliberatè se habere ad illum. Nam ad liberè eliciendum actum, sufficit quod voluntas illum eliciat cum dominio & indifferentia, saltem in exercitio, ita quod nec ex meritis objecti, nec ex aliqua causa effectivè influente, aut judicio proponente necessitetur ad unum. Ad hoc autem ut deliberatè procedat, oportet quod fiat ex consilio & deliberatione rationis, & quod voluntas ex aliquo priori actu se reducat in alium. His præmissis,

15 Duæ se offerunt difficultates breviter hîc discutiendæ. Prima est, an homo in prima intentione finis, quam habet initio vitæ moralis, dum primò pervenit ad usum rationis, per consilium & deliberationem rationis se moveat, vel ad illam à Deo specialiter moveatur & applicetur? Secunda, an voluntas indigeat hac speciali motione & applicatione Dei, nedum initio vitæ, quantùm ad primum actum simpliciter, sed etiam pro omni primo actu, seu negotio quod homo de novo incipit.

16 Ratio dubitandi pro una parte est, quia si solùm pro primo actu totius vitæ Deus debet movere instinctu suo voluntatem, ruit fundamentum quo D. Thomas hîc art. 4. probat necesse esse voluntatẽ moveri ab aliquo exteriori principio: scilicet quia cùm voluntas non semper sit in actu, sed quandoque in actu, quandoque in potentia, non potest semper seipsam reducere de potentia in actum, sed necesse est ponere quod in primum actum moveatur & applicetur ab aliquo exteriori movente. Hic autem discursus procedit in quolibet primo actu & negotio quod homo incipit: nam sicut ad primum actum simpliciter, non supponitur in voluntate aliquid ex quo se moveat, ita nec in primo actu cujuslibet negotii: Ergo nedum in primo actu simpliciter, & initio vitæ, sed etiam in quolibet negotio, debet specialiter à Deo moveri.

17 Nec valet respondere, ad primum actum cujuslibet negotii præsupponi primum actum circa finem simpliciter ultimũ, ex quo possit voluntas se applicare ad finem particularem in hoc particulari negotio. Non valet, inquam, quia finis particularis interdum est contrarius fini ultimo simpliciter, cujus intentio præextitit, ut contingit quando aliquis primò se convertit ad Deum, postea verò fertur in aliquem finem malum particularem, aut è contra: Ergo tunc saltẽ non potest dici quod voluntas se moveat ex præ-

præsuppositâ intentione finis ultimi, ad quem primò fuerat conversa.

18 Ex alia verò parte, si in quolibet primo actu cujusvis negotii occurrentis, debet voluntas à Deo moveri per instinctum specialem, sequitur maximum inconveniens, videlicet nullam finis noviter occurrentis volitionem posse esse peccatum, aliàs peccatum Deo ut causæ tribueretur: undè in tractatu de Angelis docuimus primam Angeli volitionem non potuisse esse malam & peccaminosam, quia erat à Deo ut speciali motore: At negari non potest voluntatem posse multoties incipere operari peccando, & intendendo malum aliquem finem; deliberatio enim quam præsupponit peccatum, non necessariò debet esse consultatio cum inquisitione, quæ propriè consilium dicitur, sed sufficit quod sit perfecta cognitio, quæ ad libertatem requiritur, quæ cognitio potest supponi ad intentionem finis particularis, ut de se patet: Ergo ad intentionem cujuscumque finis particularis, noviter occurrentis, non potest voluntas specialiter moveri & applicari à Deo.

Disp. 11. art. 5.

§. II.

Difficultas proposita resolvitur.

19 Deo breviter: Prima intentio finis, quam homo elicit initio vitæ moralis, dum primò pervenit ad usum rationis, à Deo ut speciali motore procedit: in reliquo autem vitæ tempore, quando nova negotia incipiunt, novusque finis intenditur, aliquando incipit homo operari ex speciali Dei motione & instinctu, aliquando verò seipsum applicat ex aliquo actu præsuppositio, formaliter aut virtualiter permanenti.

20 Probatur prima pars: ut voluntas moveret se quoad exercitium in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet esse in actu respectu illius: Sed voluntas non potest intelligi esse in actu respectu talis volitionis: Ergo in illa non potest se movere, sed debet specialiter à Deo moveri. Major est certa: nam unumquodque intantum movet, inquantum est in actu: Ergo nihil potest se movere ad illud, respectu cujus non est in actu, sed in potentia. Minor verò probatur: quia volitio illa, cùm sit omnium prima, nullam aliam præsupponit, per quam voluntas constituatur in actu, & se reducat de potentia in actum.

21 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Idcircò ad electionem mediorum voluntas movet seipsam, quia supponitur jam in actu per intentionem finis: Cùm ergo ad primam simpliciter finis volitionem nullus actus supponatur (nam ipsa est primus actus voluntatis) non potest seipsam voluntas ad illam movere, sed debet moveri ab aliquo principio extrinseco actuali: sicut animal movet quidem se multipliciter, mediante motu cordis; ad ipsum verò motum cordis non se movet, sed movetur ab Authore naturæ; quia cùm sit primus omnium motuum vitalium, non præsupponit alium, ex quo animal ad illum se applicet.

22 Confirmatur ampliùs: Ita se habet finis respectu voluntatis, sicut principium respectu intellectûs: Sed intellectus in assensu primorum principiorum non se movet, sed movetur ab Authore naturæ: Ergo & voluntas in prima intentione finis non se movet, sed à Deo ut speciali motore applicatur & movetur.

23 Ex quo inferes, Deum duobus modis cum voluntate ad illum actum concurrere. Primò in ratione agentis universalis, eam ad illum prædeterminando, eo modo quo in sententia, Thomistarum prædeterminat omnes causas secundas motione quadam generali, per quam attingit in illarum operationibus & effectibus existentiam, actualitatem, bonitatem transcendentem, aliasque rationes divinæ omnipotentiæ per se primò correspondentes, & in Deum ut in primam causam & ultimum finem reducibiles: Secundò in ratione agentis particularis, eam specialiter applicando ad primam illam intentionem; eo proportionali modo, quò ipsa se applicat ad electionem, & ad alios actus circa ea quæ sunt in finem. Unde sicut voluntas se applicat ad ea quæ sunt ad finem, ex vi actualis illius & practicæ cognitionis, quam vocamus *imperium*, ut infrà ostendemus: ipsa applicatur à Deo ad primam intentionem finis, mediante aliquâ cognitione practicâ & actuali, ab ipso specialiter causatâ, quæ *instinctus* appellatur, & quæ supplet vices imperii, ut colligitur ex D. Thoma infrà qu. 17. art. 5. ad 3. ubi ait: *Cùm imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut suprà dictum est, & ideò non oportet quod in infinitum procedatur.*

Disp. 11. art. 5.

24 Secunda pars conclusionis, quæ asserit quod etiam in decursu vitæ, dum homo novâ negotia incipit, novumque finem intendit, sæpè à Deo specialiter movetur & applicatur, patet: Tum quia interdum intentio illa est supernaturalis, & à gratia operante, cujus effectus sunt à voluntate, non se movente, sed mota à Deo (teste D. Thoma infrà qu. 111. art. 2.) ut dum quis subitò movetur ad fidem, vel ad pœnitentiam. Unde idem S. Doctor hîc art. 6. ad 3. *Deus interdum specialiter movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum; sicut in his quos movet per gratiam.* Tum etiam, quia ut docet Cajetanus 1. p. quæst. 82. art. 4. Deus, etiam ut auctor naturæ, ad demonstrandam particularem providentiam quam habet de natura intellectuali, aliquando movet hominem ad opera de quibus antea non cogitaverat, putà ad quærendum thesaurum, ad insequendos hostes, &c. Quare Machab. 4. dicitur: *Incidit illu bonum consilium.* Et Aristoteles libro 7. Ethic. ad Eudemium cap. 18. asserit primam bonam voluntatem esse à bona fortuna: ex quo infert D. Thomas hîc art. 4. in calce corporis articuli, quod *necesse est ponere, quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis.* Ubi non loquitur de volitione quæ est prima simpliciter, sed de illa quæ est prima in aliquo ordine vel serie; ut patet exemplo infantis quod adducit, asserens quod dum aliquis incipit velle sanari, movetur à Deo, quia ad hunc actum non supponitur consilium aut deliberatio: Ergo non solùm ad primum actum totius vitæ, sed etiam in decursu vitæ, dum homo novâ negotia incipit, interdum specialiter movetur & applicatur à Deo.

25 Tertia denique pars, quæ asserit hominem in incœptione cujuscumque negotii, & intentione cujuscumque finis particularis, non agi speciali Dei motione & instinctu, sed interdum ad illam se

se applicare & movere, etiam constat: Tum quia homo in inchoatione alicujus negotii & intentione alicujus finis particularis, potest peccare: Tum etiam quia talis intentio potest habere connexionem cum aliis actibus antecedentibus, & ad idem negotium pertinentibus, ex quibus homo potest se applicare ad illam: Ergo non oportet quod in omni primo actu, & inchoatione cujuscumque negotii, incipiat præcisè ex instinctu Dei, sicut in primo actu totius vitæ; sed potest etiam ex aliis principiis inchoare, putà ex suggestione Dæmonis, aut impulsu appetitus sensitivi, & hujusmodi: & tunc primus ille actus voluntatis, quem de novo habet circa finem illum, supponit aliquem alium voluntatis affectum, putà boni proprii, boni delectabilis, aut hujusmodi, ex quo voluntas applicat intellectum, non ut inquirat & consultet, sed ut judicet talem finem esse hîc & nunc bonum & convenientem, sicque seipsam ad illum movet.

Ex his patet solutio ad rationem dubitandi initio propositam. Dicimus enim voluntatem specialiter applicari à Deo, non solùm ad primum actum totius vitæ, sed etiam in cujuslibet negotii nova simpliciter incœptione, & in ea nunquam posse peccare: in incœptione verò non simpliciter prima, sed supponente aliquem actum ad illud negotium pertinentem, non indigere speciali illâ applicatione Dei, sed posse seipsam activè applicare ex illo actu præsupposito, formaliter aut virtualiter permanente; & sic in incœptione alicujus negotii, & intentione alicujus finis particularis, posse esse peccatum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam partem conclusionis: Voluntas se movet in omni operatione libera: Sed prima volitio, non solùm in quolibet negotio, sed etiam initio usûs rationis, potest esse libera, saltem quoad exercitium: Ergo ad illam voluntas se potest movere. Minor patet: Tum quia voluntas eam potest elicere & non elicere: Tum etiam quia potest esse meritoria, & de facto meritoria fuit in Angelis, & in Christo, ut vidimus in tractatu de Angelis. Major autem inde probatur, quòd hæc sit differentia inter actus necessarios & liberos, quod in illis voluntas non se movet, sed movetur ab Authore naturæ, secùs verò in istis, ut præcedenti tractatu ostensum est.

Respondeo, distinguendo Majorem: In omni operatione libera voluntas se movet, largè & impropriè, producendo actum tendentem in finem, concedo Majorem: strictè & propriè, seque applicando ad agendum, nego Majorem. Solutio patet ex dictis in secundò notabili: plus enim requiritur ut voluntas se moveat motione illa stricta & rigorosa, de qua agimus in præsenti, quàm ut liberè operetur; quia ut liberè operetur, sufficit quod ejus actus reguletur per judicium indifferens; ut verò se moveat specialiter, necesse est ut illud judicium sit ex aliquo alio priori motu, quo intellectus applicetur ad consiliandum & judicandum: quare cùm ad primum voluntatis actum non possit supponi judicium indifferens, quod sit ex alio ejus affectu, sed tale judicium debeat esse specialiter à Deo applicante intellectum, stat quod in tali actu voluntas possit esse libera, si præsupponatur in intellectu judicium indifferens, & tamen non se moveat, sed specialiter moveatur à Deo. Unde ad probationem Majoris dico, operationes liberas in hoc distingui à necessariis, quòd voluntas in illis se movet per modum principii elicitivi, quatenus scilicet illas elicit ex cognitione finis, sub ratione finis; non autem in necessariis, quia in illis non operatur ex cognitione finis formaliter: quod autem voluntas se moveat in ratione principii applicantis se ad operationem (quod est movere se quoad exercitium) non est differentia actus liberi à necessario, sed actus liberi perfecti tendentis in media, ab actu libero tendente in finem: nam cùm prior supponat alium actum voluntatis, scilicet volitionem finis, bene potest intelligi quòd voluntas ex intentione finis seipsam applicet ad ea quæ sunt ad finem.

Objicies secundò: Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quàm ad electionem mediorum: Sed ad electionem mediorum ita illam movet, ut etiam voluntas seipsam moveat ad illam: Ergo etiam in prima volitione finis ita voluntas à Deo movetur, ut etiam moveat seipsam. Minor patet, Major probatur. Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem, quàm voluntatem applicando ad eam eliciendam: Atqui etiam applicat voluntatem ad electionem mediorum; cùm in sententia Thomistarum, nec voluntas, nec ulla causa secunda, possit operari & in actum prodire, nisi ut applicata à Deo: Ergo Deus non alio modo movet voluntatem ad primam volitionem finis, quàm ad electionem mediorum. 29.

Respondeo, negando Majorem: ad cujus probationem, distinguo Majorem: Non aliter Deus movet voluntatem ad primam volitionem, quàm eam applicando, applicatione generali quam exhibet omnibus causis secundis in ratione primi motoris, & generalis provisoris, nego Majorem: applicatione speciali, quam præstat in ratione motoris ac provisoris specialis, concedo Majorem; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Dupliciter ergo Deus movet & applicat voluntatem ad agendum: primò motione quadam & applicatione generali, quâ omnes causas secundas movet ad agendum, & reducit de actu primo ad secundum; secundò motione quadam & applicatione speciali, quâ ut motor ac provisor specialis supplet defectum & impotentiam alicujus causæ secundæ: primo modo applicat & movet voluntatem ad electionem & alios actus qui versantur circa ea quæ sunt ad finem; secundo autem modo solùm eam applicat ad primam volitionem, quia respectu illius duntaxat voluntas non est in actu in ratione principii applicativi, ut suprà ostensum est. Unde Deus facit respectu primæ volitionis, quod facit voluntas mediante intentione finis, respectu electionis mediorum; & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, ut motorem specialem, quia supplet id quod in electione præstat causa particularis; ad electionem verò, & alios actus qui circa media versantur, concurrere solùm ut motorem & provisorem generalem, quia dum applicat voluntatem ad illos actus, non supplet 30.

vices alicujus causæ creatæ, sed gerit munus causæ primæ, & motoris generalis. A

31. Objicies tertiò, & simul instabis contra præcedentem solutionem. Homo potest peccare in primo instanti usûs rationis: Ergo non movetur specialiter à Deo ad primam intentionem finis, quam elicit initio vitæ moralis. Consequentia patet, aliàs peccatum refunderetur in Deum; hac enim ratione probant Thomistæ cum S. Doctore 1.p.quæst. 63.art. 5. Angelos non potuisse peccare in primo instanti creationis, quia cùm Deus specialiter moveat ad primam operationem, peccatum Deo ut authori aut motori speciali tribueretur. Antecedens verò probatur ex D. Thoma infrà quæst. 89. art. 6. ubi docet peccatum originale nusquam posse cum solo veniali reperiri: quia si homo in primo instanti usûs rationis convertatur in Deum, justificabitur à peccato originali; si verò non convertatur, peccabit mortaliter; primum enim quod occurrit homini attingenti usum rationis, est benè disponere de seipso. B

32. Respondeo, distinguendo Antecedens: homo potest peccare in primo instanti usûs rationis, si intelligatur de primo instanti initiativo attingentiæ usûs rationis, nego Antecedens: si de terminativo, concedo Antecedens, & nego Consequentiam. C

Explicatur solutio: Homo non incipit attingere usum rationis in unico instanti physico, sed in aliqua morula temporis, longiori aut breviori, secundùm quod fuerit subtilioris aut tardioris ingenii: cujus ratio est, quia non attingit usum rationis, nisi per discursum formalem, procedendo de cognitione confusa & in communi ad distinctam & quia omnis temporis morula terminatur duobus instantibus, & ab uno eorum incipit per ultimum non esse, in alio verò consummatur sive completur per primum non esse, cùm dicitur hominem posse peccare in primo instanti usûs rationis, hoc non debet intelligi de primo instanti illius morulæ, quod dicitur instans initiativum attingentiæ usûs rationis (in eo enim homo se habet sicut Angelus in instanti creationis, quia ejus intellectus applicatur à Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter sequitur primus actus rectus voluntatis) sed de alio instanti terminativo illius; quia cùm tunc voluntas supponatur in actu per actum quem ex speciali Dei motione elicuit, potest per consilium & deliberationem se applicare ad illud quod voluerit, & consequenter peccare, convertendo sed ad bonum utile vel delectabile dissonum rationi: sicut Angelus in secundo instanti creationis peccare potuit, & de facto peccavit, inordinatè appetendo propriam excellentiam; quia tunc plenè potuit deliberare & se movere. D E

DISPVTATIO VI.

De Modo quo voluntas movetur.

Ad quæstionem 10. *Divi Thomæ.*

DUo sunt tantùm principia interna à quibus voluntas movetur, intellectus scilicet & appetitus, ut constat ex supra dictis; & unum extrinsecum, nempe Deus, qui cùm solus sit author voluntatis creatæ, & bonum universale, solus eam movere ac intrinsecè immutare potest, ut docet S. Thomas qu. præcedenti art. 6. unde ut plenè & perfectè modum quo voluntas movetur explicemus, declarandum est, quomodo à tribus illis principiis moveatur?

ARTICULUS I.

Vtrum intellectus per propositionem objecti moveat voluntatem in genere causæ efficientis:

AFfirmant Cajetanus, Conradus, Medina, & alii ex nostris Thomistis: negant verò Capreolus, Ferrariensis, Bannez, & alii.

§ I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

DIco primò: Objectum apprehensum, aut intellectus per apprehensionem objecti, non movet propriè physicè seu affectivè voluntatem.

Probatur primò ex D. Thoma hic quæst. 9. 1. art. 1. ubi dicit: *Objectum movet, determinando actum ad modum principii formalis.* Et 1. contra Gentes cap. 72. *Intellectus non secundum modum causæ efficientis & moventis, sed secundum modum causæ finalis movet voluntatem, proponendo ei suum objectum, quod est finis.* Item 1.p.quæst. 82. art. 4. hic ait: *Aliquid dicitur movere dupliciter; uno modo per modum finis ..... & hoc modo intellectus movet voluntatem ..... alio modo per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum: & hoc modo voluntas movet intellectum, & omnes animæ vires.* Ergo ex D. Thoma intellectus, seu objectum cognitum, non movet voluntatem in genere causæ efficientis, sed solùm in genere causæ finalis & formalis extrinsecæ.

Respondent Cajetanus & Conradus, D. Thomam solùm velle quòd objectum ut cognitum non sit causa efficiens ut quod volitionis, sicut voluntas est causa efficiens ut quod intellectionis, quatenus applicat intellectum ad intelligendum; non tamen negare quod sit causa efficiens ut quo, tanquam ratio agendi, ultimò complens & determinans voluntatem ad producendam volitionem, quantùm ad rationem specificam; quod posterius ipsi solùm intendunt.

Sed contra: D. Thomas 1. p. quæst. 27. art. 4. docet intellectum ex se non esse constitutum in actu primo, ideòque indigere aliquo extrinseco, nempe specie, quâ complcatur, & in actu primo

primo constituatur; voluntatem verò ex seipsa esse in actu primo ad volendum, nec egere aliquo extrinseco: Ergo juxta D. Thomam, objectum non solùm non est causa efficiens ut quod respectu volitionis, sed nec etiam ratio agendi, & principium quo simul cum voluntate ad volitionem concurrens, ut magis patebit ex dicendis in ultima probatione. A

Addo quod, si objectum cognitum concurreret ad volitionem ut principium quò, & ratio agendi, intellectus ad illam concurreret ut principium quod, eo modo quo voluntas applicando intellectum concurrit ad intellectionem: Sed D. Thomas locis citatis negat intellectum concurrere ad volitionem effectivè, sicut voluntas concurrit ad intellectionem.... Ergo sentit objectum cognitum non concurrere ad volitionem ut rationem agendi, & principium effectivum ut quo. B

Probatur secundò conclusio ratione: Duæ potentiæ non possunt se invicem movere in eodem genere causæ; sic enim essent simul causa & causatum, priores & posteriores in eodem genere causæ, quod repugnat: Sed voluntas est principium movens efficienter intellectum, cùm ipsum applicet ad agendum, ut vidimus disputatione præcedenti: Ergo intellectus non potest movere voluntatem in genere causæ efficientis, sed solùm in genere causæ formalis & finalis. Unde D. Thomas 1. p. quæst. 82. art. 4. objicit sibi secundo loco: *Movens non movetur à moto, nisi forte per accidens: Sed intellectus movet voluntatem.... Ergo non movetur à voluntate.* Cui argumento respondet, *quod intellectus alio modo movet voluntatem, quàm voluntas intellectum, ut jam dictum est*, in corpore scilicet articuli, ubi (ut suprà vidimus) docet intellectum movere voluntatem per modum finis, quia movet ostendendo ei bonum, quod eam allicit ad sui amorem; voluntatem verò intellectum movere per modum agentis & impellentis, quia ipsum applicat ad agendum. C

Respondent aliqui, nullam esse repugnantiam quod voluntas & intellectus se moveant ad invicem in eodem genere causæ efficientis, quia se diversimodè movent; nam intellectus movet efficienter voluntatem, quantùm ad specificationem; voluntas autem movet intellectum, quoad exercitium. D

Sed præterquam quod hæc responsio non est conformis menti S. Doctoris, qui ut ostendimus, ab hac difficultate non aliter se expedit, quàm recurrendo ad diversa genera motionis & causalitatis, facilè potest confutari. Impossibile enim est quod idem respectu ejusdem, etiam secundùm diversas rationes, simul sit causa & effectus in eodem genere causæ verè efficientis: Ergo repugnat quod intellectus & voluntas se moveant ad invicem in genere causæ efficientis, quamvis intellectus moveat quoad specificationem, & voluntas quantùm ad exercitium. Consequentia patet, Antecedens probatur. Causa efficiens, inquantum hujusmodi, est simpliciter prior quàm ejus affectus, quia unumquodque operatur inquantum est actu: Ergo esse ejusdem causæ efficientis nullo modo potest à suo effectu produci aut pendere in genere causæ efficientis; quod enim jam est in suo esse constitutum, non potest efficienter ab alio produci, aliàs bis produceretur, quod non est possibile. E

Tertiò suadetur conclusio: Appetitus naturalis lapidis v. g. fertur in suum finem, id est in centrum, sine hoc quòd centrum moveat effectivè lapidem, sed effectivè movetur à suo generante ut principio quod, à gravitate autem ut principio quo instrumentali: Ergo similiter appetitus elicitus non movebitur à fine & objecto efficienter, sed finaliter & specificativè; in hoc enim non apparet discrimen inter appetitum elicitum & naturalem. 6.

Denique probari potest conclusio ratione fundamentali. Si objectum cognitum simul cum voluntate effectivè ad volitionem concurreret, maximè in ratione principii quò, seu ut ratio agendi, sicut species intelligibilis simul cum intellectu concurrit ad intellectionem: Sed non potest concurrere per modum principii quò ad actus voluntatis: Ergo non concurrit effectivè ad volitionem. Major est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Minor autem sic ostenditur: Principium quò seu ratio agendi est intrinseca potentiæ seu agenti, ut inductione patet; nam calor qui est principium quò calefaciendi, est intrinsecus igni; potentia generativa generanti; & species impressa, quæ est principium quò intellectionis, in intellectu recipitur: Atqui objectum cognitum non afficit intrinsecè voluntatem, nec in ea recipitur, sed in intellectu, mediante specie intelligibili: Ergo non potest concurrere per modum principii quò ad volitionem, sed solùm ad intellectionem, & productionem verbi. 7

Confirmatur: Illud est ratio agendi, cui terminus per actionem productus assimilatur: Sed terminus productus per intellectionem, scilicet verbum, assimilatur objecto, cùm sit ejus similitudo formalis; terminus autem productus per volitionem, non assimilatur objecto, sed magis ipsi voluntati; cùm ille nihil aliud sit quàm impulsus & inclinatio actualis in objectum, sicut voluntas est inclinatio in actu primo: Ergo objectum est ratio agendi respectu intellectus, non autem respectu voluntatis. 8.

Respondent Adversarii, objectum cognitum, etiamsi non afficiat intrinsecè voluntatem, nec in ea subjectetur, posse efficienter concurrere ad ejus actus, per modum principii quò, & illi esse rationem agendi; quia non requiritur formam & rationem agendi, esse conjunctam cum potentia operativa, dummodo sit in eadem essentia animæ. 9.

Sed contra: Non solùm principium radicale & remotum debet intrinsecè compleri, sed etiá proximum, quando est impotens & incompletum in actu primo; propterea siquidem non solùm datur gratia in anima, sed etiam habitus supernaturales in intellectu & voluntate ponuntur, ut possint elicere actus supernaturales: Sed voluntas est impotens ad operandum, seu ad attingendum rationem specificam suæ operationis; completur verò per objectum, ut volunt Adversarii: Ergo objectum debet esse extrinsecum voluntati, & non solùm essentiæ animæ. 10.

Confirmatur: Quod est impotens, non potest fieri potens, nisi intrinsecè mutetur; quia denominatio potentis est intrinseca, unde necessariò debet peti à forma intrinseca: ex quo principio probant communiter Thomistæ necessitatem præmotionis ad operandum, luminis gloriæ ad videndum Deum, motionis in instrumento ad effectum causæ principalis producendum: 11.

dum: Ergo si voluntas de se sit impotens ad attingendam rationem specificam suarum operationum, ut fiat intrinsecè potens, debet intrinsecè mutari, & per consequens id quod est illi ratio agendi, debet ipsi esse intrinsecum, & in ea immediatè recipi, & non solùm remotè & mediatè.

12. Dixi autem, in conclusione, intellectum non movere propriè physicè voluntatem, seu vera & reali efficientia physica, quia cum hoc stat quòd aliquo modo dicatur eam activè movere: sicut enim rationem causæ materialis non solùm habet id quod aliquid in se recipit, sed etiam illud omne quod per modum conditionis aut dispositionis conducit ad receptionem; ita etiam non solùm quod per veram actionem influit in aliquem effectum, habet rationem causæ efficientis; sed etiam quicquid ad efficiendum conducit per modum conditionis, vel dispositionis, aut hujusmodi, ad ejusdem genus causæ reducitur: & sic non mirum si actum intellectûs proponentem objectum voluntati, & media objecti propositione eam ad speciem actûs determinantem, asseramus esse quodammodo principium activum actûs voluntatis; quia licèt per veram actionem in eam non influat, conducit tamen ad hoc ut eliciatur à voluntate.

13. Dico secundò: Objectum apprehensum, aut intellectum, per apprehensionem objecti, movere voluntatem in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ. Ita D. Thomas locis suprà relatis, & alii Theologi communiter.

Probatur prima pars: Objectum propositum movet voluntatem, inquantum est bonum: Ergo in eo genere causæ movet, in quo bonitas potest movere: Sed bonitas movet in genere causæ finalis, alliciendo appetitum ad sui amorem & desiderium: Ergo & objectum apprehensum.

Secunda etiam pars suadetur: Cùm voluntas ex se sit indifferens & indeterminata ad eliciendum actum hujus vel illius speciei, v.g. actum amoris vel odii, fugæ vel desiderii; ut hunc potiùs quàm illum producat, indiget aliquâ formâ quâ extrinsecè determinetur: Sed talis forma extrinseca, nulla alia esse potest, quàm objectum propositum ab intellectu: Ergo objectum cognitum movet & determinat voluntatem in genere causæ formalis extrinsecæ. Unde Divus Thomas infrà quæst. 18. art. 2. ad 2. sic ait: *Objectum non est materia ex qua, sed materia circa quam; & habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

14. COntra primam conclusionem objici solent plura S. Doctoris testimonia, quibus videtur asserere objectum cognitum activè influere in volitionem: Nam infrà quæst. 22. art. 3. ad 2. ait: *Objectum appetitus intellectivi esse magis activum, quàm objectum appetitus sensitivi.* Et 1. p. quæst. 82. art. 3. ad 2. *Intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili & activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.* Et quæst 80. art. 2. dicit, *Potentiam appetitivam esse potentiam passivam, quæ nata est moveri ab objecto apprehenso.* His addi potest celebre illud Commentatoris effatum 3. de anima textu 55. quò asserit balneum extra animam movere vires sensitivas (visum scilicet & tactum) sed balneum intra animam, esse *agens desiderium.*

Pro hujus argumenti solutione advertendum est, quod quamvis activum & agere propriè & strictè dicantur solùm de causa efficiente, tamen sæpè confunduntur cum aliis causis, & quælibet causa dicitur agere suo modo; ut notavit S. Thomas quæst. 22. de verit. art. 12. & 1. p. quæst. 48. art. 1. ad 4. ubi ait, quod agere tribus modis accipi potest, primò formaliter, ut cùm albedo facit album; secundò efficienter, ut cùm pictor facit tabellam; tertiò finaliter, sicut finis dicitur efficere, movendo efficientem. 15.

Cùm ergo D. Thomas asserit bonum apprehensum esse activum respectu voluntatis, & Commentator, ait balneum intra animam esse *agens desiderium*, loquuntur in hac ampla significatione, quâ agere vel activum dicitur de quolibet genere causæ, & intelligi debent de causalitate activa lato modo sumpta, & prout comprehendit motionem finalem & formalem extrinsecam, aut de efficientia morali. Similiter cùm S. Doctor appellat voluntatem potentiam passivam, quæ nata est moveri ab objecto, loquitur de passione metaphorica, correspondente causalitati finis, quæ dicitur actio seu motio metaphorica. Unde quæst. 22. de veritate art. 12. tertio loco sibi objicit: *Omnis potentia passiva movetur à suo objecto: Sed voluntas est potentia passiva, est enim appetitus movens motum, ut dicitur 3. de anima: Ergo movetur à suo objecto; sed objectum ejus est bonum intellectum: ergo intellectus movet voluntatem.* Cui argumento respondet, *quod ratio illa ostendit quod intellectus movet per modum finis; hoc enim modo se habet bonum apprehensum ad voluntatem.*

Objicies secundò: Verbum in Divinis influit activè propriè in amorem, nam Spiritus sanctus procedit activè à Filio secundùm fidem; unde D. Thomas 1. p. quæst. 43. art. 5. ad 2. *Filius est verbum, non qualecumque, sed spirans amorem:* Ergo etiam in nobis verbum seu conceptio intellectûs effectivè spirat amorem in voluntate. Consequentia probatur: Tum quia Theologi 1. p. quæst. 36. art. 2. ex eo probant cum S. Thoma, Spiritum sanctum procedere à Filio, quia est de ratione amoris ut sic, activè procedere à Verbo: Tum etiam, quia Verbum Divinum est per se subsistens, creatum verò est accidens: subsistentia autem addita causæ, non variat genus causalitatis, quamvis variet causandi modum; nam si calor subsisteret sine limitativo, nihilominus activè calefaceret, uti modò, quamvis tunc operaretur ut quod, ex eo quòd esset subsistens, nunc verò solùm sit agens ut quo: Ergo si Verbum in Divinis activè influat ut principium quod in amorem, debet etiam in creatis activè in eum influere, saltem ut principium quô. 16.

Respondeo concesso Antecedente, negando 17. Consequentiam: nam quia de ratione amoris est quodammodo activè, saltem lato modo, procedere à verbo, ut suprà diximus, Verbum Divinum elevans omnes conditiones verbi ad esse perfectissimum, ex eo quòd sit subsistens & infinitum, habet activè influere propriè & ut quod in amorem. Ex quo patet ad utramque probationem: infinitas namque & subsistentia non variant genus causæ quod convenit verbo, sed illud elevant ad summum perfectionis gradum,

dum; unde cùm in verbo creato sit imperfectissimè ratio principij activi amoris, oportet quod perfectissimè reperiatur in Verbo Divino.

Addo, ex eo quòd Verbum Divinum per se subsistat, sequi quod habeat ordinem originis cum Spiritu Sancto; quem ordinem non haberet, nisi esset principium productivum illius: verbum autem creatum non habet hunc ordinem cum amore. Item Verbum Divinum, cùm sit infinitum, & Patri consubstantiale, habet eandem voluntatem, & per consequens eandem virtutem spirativam, quàm Pater; quod non habet verbum creatum: & ideò non mirum, si illud sit principium productivum amoris, non verò istud. Unde

Secundò responderi potest, quod licèt subsistentia ut sic non variet genus causandi vel influendi, benè tamen subsistentia, quatenus est divina, & infinita: nam sicut facit Verbum Divinum personam Patri coæqualem & consubstantialem, ita facit ut unà cum illo activè producat amorem personalem.

Objicies tertiò: Voluntas sæpè rapitur efficacissimè à bono apprehenso, & in illud fertur necessariò, ut patet in motibus primò-primis, & in amore beatifico: At hæc necessitas nequit intelligi absq; effectiva motione: Ergo voluntas activè movetur ab objecto.

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam sicut ignis applicatus combustibili necessariò comburit, non ex eo quòd moveatur efficienter à combustibili, sed à terminatione suæ naturæ; ita voluntas necessariò rapitur in objectum sibi propositum sine indifferentia, ex sola naturali inclinatione & determinatione suæ naturæ, non verò ex eo quòd effectivè & quoad exercitium à tali objecto moveatur.

Objicies quarrò: Imperium est actus intellectûs, cùm sit quædam enuntiatio & locutio: Sed illud effectivè movet voluntatem, & alias potentias inferiores, cùm illæ non applicentur ad agendum, nisi per actum imperij, ut infrà declarabitur: Ergo intellectus effectivè movet voluntatem.

Respondeo, imperium esse actum intellectûs, non simpliciter & absolutè, sed ut moti à voluntate, & ex voluntate præsuppositâ procedentis; quatenus licèt effectivè moveat voluntatem & alias potentias inferiores, hoc tamen non habet ex propria virtute, sed in vi actus præcedentis voluntatis, virtualiter in eo remanentis: nos autem hîc loquimur de intellectu secundùm se, non autem secundùm id quod participat à voluntate,

Objicies ultimò, & est præcipuum adversæ sententiæ fundamentum: Quamvis voluntas ut sic sit sufficienter in actu, quoad exercitium sui actus, quia ipsa est primum movens quoad exercitium, non est tamen sufficienter ex se in actu quoad specificationem sui actus; aliàs omnes actus ipsius essent ejusdem speciei, sicut ipsa unius est naturæ; eo proportionali modo, quo omnes actus caloris sunt ejusdem speciei, quia calor ex se est determinatus quoad specificationem suæ actionis: Oportet ergo quod detur aliud principium, quod cum ipsa voluntate constet specificationem actûs: Sed hoc non potest esse aliud, quàm ipsum objectum, ut actu intellectum, sive ut existens in intellectu in ratione termini intellectionis. Ergo illud activè ad specificationem actuum voluntatis concurrit.

A Huic argumento, quod in hoc certamine veluti Achylles est, respondetur negando Antecedens: voluntas enim habet vim completam nedum ad substantiam suorum actuum, sed etiam ad rationem specificam illorum, vel ex se, vel ex habitibus aut donis ipsi superadditis, tam in ordine naturali, quàm supernaturali; & ideò ex parte objecti, seu intellectûs proponentis objectum, non requiritur activus influxus, sed solum finalis, objectivus, & formalis. Unde S. Thomas 1. p. qu. 27. art. 4. ait: *Hæc est differentia inter intellectum & voluntatem, quòd intellectus sit in actu per hoc quòd res intellecta est in intellectu secundùm suam similitudinem: voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quòd voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.* Quibus verbis apertè declarat, quod cùm cognitio fiat per assimilationem potentiæ cum objecto, & sit veluti quidam partus intellectualis, ex objecto & potentia, ut ex viro & fœmina procedens, debet activè procedere ab objecto, intra potentiam cognoscentem, ratione speciei intelligibilis, existente: volitio autem, cùm sit inclinatio actualis & tendentia in objectum, non verò partus illius, non pendet ab objecto ut à principio effectivo ut quo, sed solùm tanquam à termino in quem tendit, vel tanquam à forma extrinseca à qua specificatur. Unde non sequitur omnes actus voluntatis esse ejusdem speciei: Tum quia voluntas comparatur ad suas operationes per modum causæ æquivocæ, quæ licèt sit unius speciei, potest tamen effectus specie diversos producere, sicut lux, sol, cælum, & similia causant effectus specie diversos: Tum etiam, quia ut actus sint ejusdem speciei, non sufficit eos produci ab eadem causa, sed etiam requiritur ut sit eadem forma specificans; motus enim sursum & deorsum, etiamsi aliquando ab eodem motore fiant, specie distinguntur, quia diversos habent terminos à quibus formaliter specificantur: non est autem omnium actuum voluntatis eadem forma specificans, sed diversa, secundùm diversitatem objectorum in quæ tendit, & quibus (ut suprà ostendimus) ut à formis extrinsecè specificantibus dependet.

Ex dictis inferes, voluntatem non moveri ab appetitu sensitivo physicè & effectivè, sed tantùm moraliter & objectivè. Nam, ut disp. præcedenti art. 1. ostendimus, appetitus sensitivus non movet voluntatem directè & immediatè (cùm sit materialis, & objectum ejus sit bonum apprehensum per sensum) sed indirectè tantùm & mediatè, quatenus scilicet ex affectu ipsius disponitur homo, ut aliquod objectum videatur ei conveniens, si sit conforme illi affectui, vel disconveniens, si sit contrarium; unde movet voluntatem mediante solùm judicio intellectûs, cui objectum ut conveniens vel disconveniens repræsentat: Ergo si judicium rationis non moveat voluntatem physicè & effectivè, sed moraliter tantùm & objectivè, à fortiori appetitus sensitivus illam physicè & activè movere non poterit.

ARTICULUS II.

An voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè moveatur à Deo?

23. SICUT secretissima est operatio gratiæ, ac soli ejus largitori cognita, ita & modus quo voluntatem nostram movet, obscurissimus, & humanæ mentis aciem trascendens; ut satis indicat Augustinus lib. 8. de Genesi ad litteram cap. 21. dicens quod sicut spiritus creatus movet corpus, ita Spiritus creator movet spiritum creatũ; & postea subdens, quod si velimus intelligere quomodo Deus moveat spiritum, oportet antea cognoscere quomodo spiritus moveat corpus: quod si intelligere non possumus, non tamen negamus. Quapropter luce Angelici Præceptoris nobis, si unquam aliàs, certè in præsenti, difficillimam, obscurissimamq; quæstionem resoluturis, maximè opus est. Eam ut accipiamus, acceptamq; lectori fœneremur:

24. Notandum est primò ex qu. 22. de verit. art. 9. quod cùm actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & objectum, immutatio actûs voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti. Unde duplex potest dari motio voluntatis; una moralis & objectiva, se tenens ex parte intellectûs, & nihil reale & physicum ponens in voluntate, sed solùm extrinsecè, per manifestationem bonitatis quæ est in objecto, eam alliciens & invitans; quam explicat Augustinus exemplò ovis, quæ ostensione rami viridis trahitur, & pueri, qui demonstratione pomi vel nucis ad currendum incitatur: *Ramum* (inquit) *viridem ostendit ovi, & trahit illam; nuces puero demonstrantur, & trahitur.* Une Virgilius Ecloga 2. metro 65.

Tract. 26. in Ioan.

Trahit sua quemque voluptas.

idque ex animalium exemplis probat, dicens:

Torva leæna lupum sequitur, lupus ipse capellam.

Alia se tenet ex parte voluntatis, & eam intrinsecè immutat, & applicat ad volendum illud objectum, quo sua bonitate & convenientia eam allicit: unde ista spectat ad genus causæ efficientis, & realis ac physica, seu effectiva & applicativa appellatur; illa verò ad genus causæ finalis, & *metaphorica* seu *objectiva* dici solet; finis enim cùm non agat actione propria, sed metaphorica, alliciendo voluntatem ad sui amorem, impropriè tantùm & metaphoricè movere dicitur. Una certò & infallibiliter inducit effectum ad quem movet: altera verò sua vi & natura, non est efficax & infallibilis; quia in hoc statu nullum objectum creatum, quantacumq; bonitate præditum, imò nec ipse Deus, ut cognoscitur à nobis obscurè per fidem, potest ex vi sua efficaciter & infallibiliter determinare voluntatẽ ad sui amorem, ut infrà patebit. Motio deniq; physica, cùm sit applicativa voluntatis, ejus consensum & determinationem causat & prævenit: moralis verò ipsum à voluntate petit & expectat: illumque, ut ita dicam, ab ea emendicat, & veluti precariò obtinet.

25. Notandum secundò ex eodem D. Thoma hîc qu. 9. art. 6. 1. p. qu. 105. art. 5. & alijs locis infrà referendis, quod operari in voluntatem per modum objecti, omnibus commune est, tam Deo, quàm creaturis; utraq; enim bonitas, sive divina, sive creata, potest movere & allicere voluntatem ad sui amorem & prosecutionem: sed hoc speciale privilegium Deus habet supra creaturas, quòd nulla creatura, quantumvis perfecta, potest intra sinum voluntatis illabi, & ut ita loquar, libertatis officinam intrare, nec consequenter ipsam physicè & efficienter immutare, ac applicare ad volendum; quia voluntas, ratione sui dominij & libertatis, superior est, & indepedens ab omnibus creaturis in sua volitione & determinatione. Et hac ratione ostendimus in tractatu de Angelis, illos non posse naturaliter cognoscere cogitationes cordium, quia illæ claudũtur intra scrinium nostri cordis & pectoris, quod nulla creatura, etiam Angelica, potest invitâ voluntate intrare. Omnes ergo creaturæ solùm ad voluntatis portam & vestibulum, id est ad fores intellectûs excubare possunt, ut ipsam inde sollicitent, eam tamen ingredi non valent, nisi pessulum ostij sui aperiat. Imò & ipse Deus, per modum objecti propositus, sic etiam ingredi debet voluntatem. Veruntamen ut prima causa efficiens, & ut author ac primum principium ipsius, potest in eam illabi, & intra ipsam operari, ac libertatis officinam intrare, juxta illud Ezech. 44. *Porta hæc clausa erit: non aperietur, & vir non transibit per eam: quoniam Dominus Deus Israël ingressus est per eam.* Quæritur ergo, utrum Deus moveat & determinet voluntatem, non solùm primo modo, motione scilicet morali & metaphorica, se tenente ex parte objecti, sed etiam secundo; ita ut non solùm ostendat ei bonitatem objecti, & ad illud amandum ipsam invitet & sollicitet, verùm etiam eam physicè immutet, & applicet ad volendum illud objectum, quod sua bonitate & convenientia eam allicit.

Notandum tertiò, idem esse, Deum præmovere voluntatem, ac eam movere: quia ut ait Aristoteles 4. Metaph. textu 23. *Movens naturâ prius est moto*: vel ut loquitur S. Doctor 3. contra gent. cap. 149. *Motio moventis præcedit motum mobilis ratione & causâ*, id est, prioritate rationis & causalitatis. Unde si probemus Deum physicè movere voluntatem ad agendum, eo ipso ostendimus ipsum eam physicè præmovere.

26.

§. I.

Mens D. Thomæ aperitur.

LICET authoritas D. Thomæ apud sapientes & doctos maxima sit, in hac tamen quæstione tanti ponderis est, ut Clemens VIII. & Paulus V. hujus opinionis examen ad mentem & doctrinam Divi Thomæ, tanquam ad lydium lapidem, referendum esse censuerint. Quapropter priusquam rationes Theologicas in favorem nostræ sententiæ expendamus, operæ pretium est, hujus Sancti Doctoris mentem aperire, & multipliciter demonstrare, ipsum pluribus in locis aperte nostræ favere sententiæ.

Dico igitur, juxta D. Thomam, Deum non solùm moraliter, sed etiam physicè præmovere voluntatem creatam ad operandum.

27. Probatur primò ratione generali: D. Thomas varijs in locis, ut 1. p. quæst. 105. art. 5. & 1. 2. quæst. 109. art. 1. & tertio contra gent. cap. 70. & quæst. 3. de potentia art. 7. docet Deum omnes causas (sub quibus voluntas creata haud dubiè comprehenditur) ad suas operationes movere & applicare; quod de motione mo-

rali

rali explicari nequit (cùm causæ naturales, ut- A
pote rationis expertes, illius capaces non sint)
sed solùm de motione physica : Atqui per talem
motionem & applicationem, neq; collatio vir-
tutis activæ, neq; concursus simultaneus pos-
sunt intelligi : Ergo ibi D. Thomas concursum
prævium, seu physicam præmotionem admisit.
Major patet ex locis citatis. Minor etiam quoad
primam partem evidens est ; cùm D. Thomas
ibidem expresè distinguat motionem & appli-
cationem à collatione virtutis operativæ, di-
cens loco citato de potentia : *Deus est causa actio-*
nis cujuslibet, inquantum dat virtutem agendi, &
inquantum conservat eam, & inquantum applicat ad-
tionem. Item ibidem subdit : *Tertio modo dicitur* B
una res esse causa actionis alterius inquantum eam
movet ad agendum, in quo non intelligitur collatio aut
conservatio virtutis activæ, sed applicatio virtutis ad
actionem : sicut homo est causa incisionis cultelli, ex
hoc ipso quòd applicat acumen cultelli ad incidendum,
movendo ipsum : Ergo D. Thomas nomine motio-
nis, quam Deo attribuit respectu omnium cau-
sarum secundarum, non intelligit collationem
aut conservationem virtutis activæ illis inditæ.
Unde infra quæst. 109. art. 1. sic ait : *Actio intel-*
lectûs & cujuscunq; entis creati dependet à Deo quan-
tum ad duo : uno modo, inquantum ab ipso habet per-
fectionem sive formam per quam agit : alio modo, in- C
quantum ab ipso movetur ad agendum.

Quod autem de concursu simultaneo expli-
cari non possit (ut illum interpretantur Suarez
libro 3. de auxilijs cap. 38. Petrus à S. Joseph in
opusculo quod D. Thomæ defensionem appel-
lat disput. 2. sect. 3. & plures alij Recentiores)
multipliciter demonstrari potest. Primò qui-
dem quia, ut notabili tertio ostendimus, motio
moventis, juxta D. Thomam, est prior motu
mobilis naturâ & causalitate : Sed concursus si-
multaneus non est prior causalitate & naturâ o-
peratione causæ secundæ, aliàs non esset simul-
taneus, sed prævius : Ergo non potest dici motio
causæ secundæ. Unde egregiè P. Nicolai 1. 2.
quæst. 109. in scholiis ad art. 1. *Quàm sponte cæ-* D
cus esse oportet qui physicam præmotionem S. Thomam
non vident agnovisse! Quid enim est movere ad agen-
dum, nisi omnino præmovere? Quomodo ad agendum
quis movet, nisi de non agente faciat agens? Facit-ne
porrò de non agente agens, nisi priùs in illud agat, aut
præveniat ejus motum? An prævenire motum ejus ut
agat, vel facere ut moveatur ad agendum, non est
physicè promovere? id est efficienter ac realiter.

Secundò, D. Thomas loco citato de potentia
in resp. ad 3. ait : *In operatione quâ Deus operatur*
movendo naturam, non operatur natura : Sed quan-
do Deus simul concurrit cum causis naturalibus
ad earum operationes & effectus, operatur na-
tura, ut patet : Ergo per talem concursum Deus
illum non movet, sed solùm per concursum præ- E
vium, in ordine ad quem natura merè passive
se habet.

Tertiò, Idem S. Doctor ibidem in resp. ad 7.
se habet : *Id quod à Deo fit in re naturali quò actua-*
tur agat, est ut intentio sola habens esse quoddam in-
completum, per modum quò colores sunt in aëre (in
esse scilicet intentionali, ratione specierum quæ
illas repræsentant) *& virtus artis in instrumento*
artificis : Sed hæc verificari nequeunt de con-
cursu simultaneo ; ille enim non est vis quædam
fluens & transiens, nec habet esse diminutum,
incompletum, intentionale, ac simile illi
quod habent species colorum in aëre existentes,
ut manifestum est ; cùm talis concursus sit ipsa-
met actio causæ secundæ, prout dependet à Deo
simul influente & operante : Ergo idem quod
priùs.

Quartò, D. Thomas 1. p. quæst. 105. art. 2. ad 31.
1. ait : *Deus movendo creaturas, tangit eas secundùm*
virtualem contactum : Sed per concursum simul-
taneum Deus non tangit causas secundas con-
tactu virtuali ; cùm per talem concursum nihil
reale ipsis imprimat, sed solùm cum eis agat :
Ergo per motionem, quâ Deus movet creatu-
ras, D. Thomas non intellexit concursum simul-
taneum, sed prævium, per quem agit in causas
secundas, & virtutem aliquam fluentem &
transeuntem ipsis imprimit. Unde ibidem qu.
105. art. 8. dicit quod *omnis inclinatio alicujus rei,*
vel naturalis, vel voluntaria, nihil aliud est quàm
quædam impressio à primo movente : sicut inclinatio
sagittæ ad signum determinatum, nihil aliud est, quàm
quædam impressio à sagittante. Et quæst. 22. de ve-
rit. art. 8. *Sicut omnis actio naturalis est à Deo, ita*
omnis actio voluntatis, inquantum est actio, non solùm
est à voluntate ut immediatè agente, sed à Deo ut pri-
mo agente, qui vehementius imprimit.

Quintò, Quando duæ causæ simul influunt 32.
in eundem effectum, per talem concursum una
non dicitur movere & applicare aliam ad agen-
dum, sed eam duntaxat adjuvare : v. g. quando
duo trahunt eundem currum, unus non di-
citur movere alium, sed uterque dicitur movere
currum : Ergo similiter cùm Deus simul cum
causa secunda eandem producit actionem, & ef-
fectum, non dicitur causam secundam movere,
sed juvare.

Sextò, Juxta Divum Thomam opusc. 3. cap. 33.
130. *Oportet quòd Deus cuilibet agenti adsit interius,*
quasi in ipso agens, dum ipsum ad agendum mo-
vet : At per concursum simultaneum Deus
non agit in causas secundas, sed solùm
cum ipsis operatur, præsertim quando actio
causæ secundæ est transiens ; hæc enim, juxta
communem sententiam, non recipitur in a-
gente, sed in passo : Ergo per concursum si-
multaneum Deus non movet causas secundas
ad agendum.

Dices primò cum Suare, Deum non movere 34.
causas secundas ad agendum per concursum si-
multaneum de facto exhibitum, & in actu se-
cundo consideratum, quia talis concursus nihil
aliud est quàm ipsa operatio causæ secundæ,
prout est à Deo simul influente ; eas tamen mo-
vere & applicare per concursum simultaneum
in actu primo consideratum, seu per decretum,
quo statuit simul cum causis secundis ad ope-
randum concurrere.

Sed contra : Movere causam secundam est 35.
eam intrinsecè immutare, cùm motus sit essen-
tialiter mutatio : Sed per decretum concurren-
di cum causis secundis, Deus eas intrinsecè non
mutat ; cùm nihil in eis producat, sed solùm sta-
tuat cum eis concurrere, ut docent Adversarij :
Ergo per tale decretum eas non movet.

Addo quod, juxta D. Thomam supra rela-
tum, id quo Deus movet causas ad agendum,
est ut intentio sola, habens quoddam esse incompletum
&c. At hæc verificari nequeunt de decreto con-
currendi cum causis secundis, ut patet : Ergo
hæc solutio apertissimè menti Divi Thomæ con-
tradicit.

Dices secundò cum eodem Authore, & aliis 36.
Recen-

Recentioribus: Si D. Thomas nomine motionis & applicationis, quam Deo tribuit respectu causarum secundarum, non intellexisset concursum simultaneum, ipsum ignorasset, aut omisisset, cùm nullibi faciat illius mentionem: At hoc sine gravi S. Doctoris injuria dici nequit: Ergo per talem motionem & applicationem intellexit concursum simultaneum.

37. Sed hoc etiam frivolum est, & facilè potest confutari. Primò, quia falsum est, D. Thomam nullibi fecisse expressam concursus simultanei mentionem: nam loco citato de potentia in resp. ad 3. sic ait: *In operatione quâ Deus operatur movendo naturam, non operatur natura, sed ipsa naturæ operatio est etiam operatio virtutis divinæ.* Quibus verbis expresè distinguit in Deo duplicem concursum; unum qui est à solo Deo, ipsâ naturâ non operante, qui proinde prævius est, & operationem causæ secundæ prioritate saltem naturæ antecedens: alterum qui identificatur cum prædicta operatione, & hic est concursus simultaneus, qui est ipsamet operatio causæ secundæ, prout à Deo simul influente dependet. Unde subdit ibidem in resp. ad 4. quod *tam Deus quàm natura immediatè operantur, licèt ordinentur secundùm prius & posterius.* Item 1. p. q. 105. art. 5. postquam in corpore articuli docuit Deum movere res ad operandum, applicando earum formas & virtutes (quibus verbis, ut suprà ostendimus, concursum prævium significavit) postea in resp. ad 2. clarè expressit concursum simultaneum, dicens: *Una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis, sed nihil prohibet quin una & eadem actio procedat à primo & secundo agente*: Ergo D. Thomas expresè meminit concursus simultanei.

38. Deinde: Esto locis citatis illum clarè & distinctè non expresserit, quia ibi explicabat modos quibus Deus est causa actionis causæ secundæ, quatenus ab ipsa emanat & egreditur; hinc tamen non licèt inferre quod ipsum ignoraverit, aut omiserit: nam dici potest ipsum nomine *motionis* & *applicationis*, omnem actualem Dei concursum cum causis secundis, sive prævium, sive simultaneum, comprehendisse; quia cùm illi duo concursus existant in eodem instanti, & habeant indissolubilem inter se connexionem, unusq; ordinem dicat ad alium, prævius scilicet ad simultaneum, se habent per modum unius, juxta illud commune axioma desumptum ex Philosopho 3. topic. cap. 2. *Vbi est unum propter aliud, ibi est unum tantum*: unde & unico nomine exprimi possunt, & sub vocabulo *motionis* & *applicationis* comprehendi.

§. II.

Celebre ejusdem Doctoris Angelici testimonium adducitur.

39. PRÆTER tam clara & evidentia testimonia, quæ §. præcedenti adduximus, aliud habetur opusculo 1. (quod S. Doctor jussu Urbani IV. contra Græcorum errores edidit) ita evidens & expressum, ut videatur D. Thomam prævidisse futuram Thomistarum & Neotericorum sententiam, illamq; approbasse, hanc verò rejecisse. Explicans enim cap. 23. quomodo creatura creatori cooperetur, sic loquitur: *Sciendum quod aliquid dicitur cooperari alicui dupliciter: uno modo, quia operatur ad eundem effectum, sed per aliam virtutem; sicut minister domino, dum ejus præceptis obedit, & instrumentum artifici à quo movetur* (Ecce expressam Thomistarum sententiam, cum exemplo prædeterminationis, tum moralis, tum physicæ: constat enim quod dominus priùs moraliter movet & determinat servum per sua præcepta; artifex verò priùs naturâ physicè movet & determinat instrumentum, ipsum applicando ad opus, sicq; physicè movet ac prædeterminat) *Alio modo dicitur aliquis cooperari alicui, in quantum operatur eandem operationem cum ipso: sicut si diceretur de duobus portantibus idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim, quòd unus alteri cooperatur.* (Ecce expressam Molinæ, Suarii, & aliorum Recentiorum sententiam, cum ipsismet exemplis quibus utuntur, nempe duorum portantium idem pondus, vel de pluribus trahentibus navim.) *Secundùm igitur primum modum* (subdit S. Doctor) *creatura potest dici creatori cooperari: secundo autem modo creatura creatori non cooperatur, sed solùm tres personæ* (sanctissimæ Trinitatis) *sibi invicem cooperantur, quia earum est operatio una: non autem ita quòd qualibet earum partem virtutis possideat, per quam operatio completur, sicut accidit in multis trahentibus navim* (sic enim cujuslibet virtus esset imperfecta) *sed ita quòd tota virtus ad operationem sufficiens est in qualibet trium personarum.* Quo nihil clarius pro Thomistis contra Recentiores afferri potest. Imò D. Thomas insinuat, istos attribuere creaturis id quod solis Sanctissimæ Trinitatis personis convenit. Eandem doctrinam expresè tradit D. Bonaventura in 2. dist. 34. qu. 1. ad 5. his verbis: *Non est sic intelligendum quòd Deus cooperetur libero arbitrio, sicut cùm duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri: sed quia Deus est intimè agens in omni actione, & intimus est ipsi potentiæ operanti; ita quòd potentia ipsa in nihil exit quod non sit ab ipso.*

Ex his patet quanta fides adhibenda sit Fu-40. lienſi, dum ait se summa cum diligentia & attentione evolvisse omnia D. Thomæ opera, & nullibi physicam prædeterminationem invenisse: incipit enim suum librum ab opusculis D. Thomæ, & tamen nequidem verbum habet de authoritate jam adducta. Certè aut summa fuit ejus negligentia in legendo D. Thomam, dum omisit illud quòd ejus oculis primitùs occurrebat; aut quod verisimilius est, authoritatem istì dissimulavit, quia prorsus insolubilem vidit. Et quod mirum est, incœpit suum librum à testimonijs desumptis ex opusculo nono, de quo dubitatur an sit D. Thomæ, adeoq; minusculis characteribus jussu Pij V. editum est; & suppresit aut dissimulavit testimonium ex opusculo primo depromptum, quod indubitanter ab omnibus ut legitimus S. Doctoris fœtus suscipitur.

§. III.

Aliis testimoniis ejusdem D. Doctoris mens amplius declaratur.

TESTIMONIA præcedentib⁹ paragraphis exposita, generalia sunt, & probant Deum omnes causas secundas, sive naturales, sive liberas, ad agendum physicè præmovere, juxta principia doctrinæ D. Thomæ. Verùm alia insuper expendenda sunt, quibus specialiter ostendatur, eundem S. Doctorem utrumq; genus motionis, tam physicæ quàm moralis, in Deo respectu voluntatis creatæ admittere, ut habet conclusio paragrapho primo statuta.

Probatur

Probatur itaque primò: Motio quæ se tenet ex parte objecti ab intellectu repræsentati, moralis est & objectiva, quæ verò se tenet ex parte potentiæ, illamque verè & realiter immutat, physica & effectiva dicitur: At D. Thomas variis in locis docet, Deum movere voluntatem, non solùm ex parte objecti, eam intrinsecè allicientis & invitantis, sed etiam ex parte potentiæ, eam realiter immutando: Ergo non solùm motionem Dei moralem, sed etiam physicam admittit. Major patet ex dictis antea in 1. notabili. Minor verò probatur ex D. Thoma. 1. p. qu. 105. art. 4. ubi quærit, *Vtrum Deus possit movere voluntatem creatam?* & in corp. articuli distinguit duplex genus motionis, quarum una se tenet ex parte objecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit: *Quod utroque modo proprium est Dei movere voluntatem* (intellige efficaciter, ut ibidem explicat) *sed maximè secundo modo, interiùs eam inclinando.* Et quæst. 106. art. 2. in corp. ait: *Ex parte ipsius potentiæ voluntatis nullo modo potest moveri, nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum: hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit; sicut & naturalem inclinationem solùm illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis.*

Idem docet qu. 22. de verit. art. 9. his verbis: *Cùm actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & objectum; immutatio actûs voluntatis potest contingere vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte objecti. Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem; & hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa ejus voluntatis, quod secundùm fidem solus Deus est: unde solus Deus potest inclinationem voluntatis transferre de uno in aliud, secundùm quod vult.* Ergo juxta D. Thomam Deus non solùm movet voluntatem moraliter, & ex parte objecti, eam suâ bonitate & convenientia ad sui amorem allicientis, sed eam physicè & ex parte potentiæ, eam realiter immutando, & transferendo de una inclinatione in aliam.

Confirmatur: S. Thomas ibidem art. 8. sic ait: *Sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multò amplius Deus*: Atqui voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè seipsam immutat de uno actu in alium, absque violentia & læsione suæ libertatis: Ergo à fortiori Deus id potest.

Confirmatur ampliùs: D. Thomas loco citato 1. partis, ubi docet Deum movere voluntatem, *interiùs eam inclinando*, statim sibi opponit argumenta quæ procedunt ex violentia & læsione libertatis, ut ibidem videri potest: At ridiculè sibi hæc argumenta opponeret, si motionem solùm moralem & objectivam doceret; cum nulli possit esse dubium aut suspicio, quod motio illa inferat violentiam, aut lædat libertatem: Ergo revera physicam motionem admittit.

Secundò mens ejusdem S. Doctoris investigari potest ex his quæ docet tum hîc qu. 9. art. 6. tum 1. p. qu. 111. art. 2. tertiò contra gentes cap. 88. & pluribus aliis in locis, ubi asserit ita proprium esse Deo movere voluntatem, ut hoc nulli agenti creato competere possit: Sed agentia creata possunt movere voluntatem moraliter & per modum suadentis, ut iisdem locis expressè docet, præsertim loco citato ex 1. parte ubi ait: *Solus Deus efficaciter potest movere voluntatem, Angelus autem & homo per modum suadentis*: Ergo juxta principia D. Thomæ, Deus altiori modo, atque adeò physicè, movet voluntatem.

Confirmatur: D. Thomas locis citatis reddens rationem cur solus Deus possit movere voluntatem, non aliam assignat, nisi quia solus, Deus cùm sit author & causa voluntatis, potest intra ipsam illabi, eamque intrinsecè immutare, ut patet ex loco citato 3. contra gent. ubi sic discurrit: *Oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori principio procedat: Nulla autem substantia creata conjungitur animæ intellectuali quantùm ad sua interiora, nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, & sustinens eam in esse: A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.* Item qu. 22. de verit. art. 9. sic ait: *Ex parte voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem, & hoc est ipsa voluntas, & id quod est causa esse voluntatis, quod secundùm fidem solus est Deus*, ut supra retulimus. Eandem rationem fusiùs explanat in compendio Theologiæ, quod est tertium inter ejus opuscula, cap. 129. his verbis: *Cùm actus voluntatis sit inclinatio quædam ab interiori ad exterius procedens, & comparetur inclinationibus naturalibus: sicut inclinationes naturales rebus naturalibus solùm insunt à causa suæ naturæ; ita actus voluntatis à solo Deo est, qui solus causa est naturæ rationalis voluntatem habentis. Vnde patet quod non est contra arbitrii libertatem, si Deus voluntatem hominis movet; sicut non est contra naturam quod Deus in rebus naturalibus operatur: sed tam inclinatio naturalis quàm voluntaria à Deo est, utramque præveniens secundùm conditionem rei cujus est; sic enim Deus res movet secundùm quod competit earum naturæ. Patet igitur quod in corpus humanum & virtutes ejus corporeas imprimere possunt corpora cœlestia, sicut & in alia corpora: in voluntatem autem solus Deus imprimere potest.* Hic autem discursus non valeret, sed esset omnino nugatorius, si D. Thomas de motione solùm morali loqueretur: quia ad motionem purè moralem & objectivam, ex parte intellectûs, & objecti per illum repræsentati se tenentem, non requiritur illapsus intra terminos voluntatis, nec realis & physica ejus immutatio; & ad genus illud motionis impertinens est quod Deus sit Author & causa voluntatis, cùm Angeli, qui non sunt causæ illius, eam possint movere moraliter, & per modum suadentis, ut suprà ostendimus: Ergo D. Thomas de motione physica intelligendus est.

Probatur tertiò suprà dicta conclusio: Motio moralis & objectiva fit per internam mentis illustrationem, quâ voluntati ostenditur bonitas & convenientia objecti: Sed ex D. Thoma Deus aliter movet voluntatem, quàm per internam mentis illustrationem: Ergo eam movet physicè, & non solùm moraliter. Minor probatur ex D. Thoma lect. 3. super caput 8. Epist. ad Roman. ubi hæc verba Apostoli expendens: *Quicunque Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*, subdit: *Posset sic intelligi: quicumque Spiritu Dei aguntur, sicut quodam ductore & directore; quod quidem in nobis facit Spiritus Sanctus, inquantum nos illuminat interiùs quid agere debeamus: sed plus intelligendum est; illa enim agi dicuntur, quæ quodam superiori instinctu moventur: unde de brutis dicimus, quod non agunt, sed aguntur, quia à natura moventur: & non ex proprio motu, ad*

suas actiones agendas. Similiter autem homo spiritualis, non quasi ex motu propriæ voluntatis principaliter, sed ex instinctu Spiritus Sancti inclinatur ad aliquid agendum, secundùm illud Isaiæ 59. Cùm venerit quasi fluvius violentus, quem Spiritus Dei cogit. Et Lucæ 4. dicitur quod Christus agebatur à Spiritu in desertum. Non tamen per hoc excluditur, quin viri spirituales per voluntatem & liberum arbitrium operentur: quia ipsum motum voluntatis & liberi arbitrii Spiritus Sanctus in eis causat, secundùm illud ad Philipp. 2. Deus est qui operatur in nobis velle & perficere.

47 Probatur quartò: Motio quæ de se & ab intrinseco efficax est, & cùm qua nunquam componi potest voluntatis dissensus, physica est, & non solùm moralis: Sed juxta D. Thomam Deus movet voluntatem motione ab intrinseco efficaci, & tali, quod repugnet cum ea componi voluntatis dissensum: Ergo movet eam physicè, & non solùm moraliter. Major est certa, & patebit ex dicendis infrà paragrapho 10. Minor probatur ex D. Thoma qu. 6. de malo art. 1. ad 2. ubi ait: *Deus movet voluntatem immutabiliter, propter efficaciam voluntatis moventis, quæ deficere non potest.* Et hîc quæst. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod ad illud voluntas non moveatur.* Item 2.2. quæst. 24. art. 11. asserit quod *virtus Spiritus Sancti infalliblitèr operatur quodcumque voluerit: unde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem movere ad actum charitatis, & quod ipse charitatem amittat peccando.*

48 Denique suadetur eadem conclusio: Movere voluntatem moraliter, est eam movere per modum finis, cujus motio est duntaxat moralis & metaphorica: movere autem illam physicè, est illam movere per modum agentis, quod operatur per veram & propriam efficientiam: unde D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 4. sic ait: *Aliquid dicitur movere dupliciter: uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem: & hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, & movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum &c.* Sed ex eodem S. Doctore 3. contra gent. cap. 88. ratione 5. *Solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis*: Ergo solus Deus potest ipsam physicè movere: alia verò agentia extrinseca, ut Homines & Angeli, eam solùm possunt excitare & movere moraliter.

§. IV.

Juxta D. Thomam, Deus non solùm præmovet, sed etiam prædeterminat causas secundas.

49 Sunt aliqui, qui putant D. Thomam frequenter quidem docere præmotionem voluntatis, sed nusquam ejus determinationem seu prædeterminationem à Deo, & ejus decreto, vel concursu; quia existimant de ratione libertatis esse, ut voluntas ita seipsam consilio suo ac electione determinet, ut à nullo extrinseco agente, etiam increato, determinetur. Verùm fastidiosi stomachi scrupulus iste est, sic distinguentis inter motionem & determinationem; si enim ad hoc ponit D. Thomas præmotionem seu motum in voluntate, ut indifferentia ejus & suspensio resolvatur, quid est aliud præmotio, quàm prædeterminatio? Et si juxta D. Thomam, *moveri ex se, non repugnat ei quod movetur ab alio*, cur determinari, à se, repugnabit ei quod determinatur ab alio? Sed ut scrupulus iste omnino tollatur, profero plura loca, in quibus S. Doctor utitur nomine *determinationis*, imò & *prædeterminationis.*

Primus sumitur ex 1. p. qu. 23. art. 1. ad 1. ubi so explicat quo sensu Damascenus dicit ea quæ sunt in nobis non prædeterminari à Deo, quia scilicet non imponit necessitatem: nam licèt ibi prædeterminatio pro æterna prædefinitione accipiatur, extenditur tamen ad motionem temporalem, quæ est executio sive causalitas decreti prædeterminantis. Ex quo sic forma rationem: Licèt ea quæ sunt in nobis prædeterminari neget S. Thomas, quatenus prædeterminatio dicit impositionem necessitatis; non tamen absolutè negat prædeterminari, imò potiùs exclusa sola necessitatis impositione, hoc supponit, nec aliter admittit authoritatem Damasceni, eadem prædeterminari negantis: Ergo ex D. Thoma Deus prædeterminat actus nostros liberos, sine impositione necessitatis, seu absque læsione libertatis. Unde 3. contra gent. cap. 90. in fine, eundem locum Damasceni exponens, sic ait: *Id quod docet Damascenus, quod ea quæ sunt in nobis Deus præscit, sed non prædeterminat, exponendum est ut intelligatur; ea quæ sunt in nobis,* DIVINÆ DETERMINATIONI *non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia*: Quibus verbis apertè declarat, ea quæ sunt in nobis esse subjecta divinæ determinationi, subindeque à Deo prædeterminata, licèt ex tali prædeterminatione non sequatur impositio necessitatis, aut destructio vel læsio libertatis, ut nobis objiciunt Adversarii. Unde hîc qu. 10. art. 4. air: *Sic Deus voluntatem movet, quod non ex necessitate ad unum determinat*: Admittit ergo motionem determinantem ad unum, non per modum naturæ, & imponendo necessitatem, seu destruendo potentiam ad oppositum, sed per modum liberi, & fovente ac conservantem libertatem, seu relinquentem potentiam ad oppositum. Unde P. Nicolai 1. 2. qu. 111. in scholiis ad art. 3. in Adversarios physicæ prædeterminationis sic invehitur: *Eam S. Thomas* (inquiunt) *non agnovit, eoque Angelicus maximè fuit; nec agnosci à Catholicis debet, quia destruit libertatem. Quanta cecitas, ut tot locis tam evidentem non viderint quoad rem ipsam saltem, cùm sic à Deo nos moveri sive determinari ad agendum centies dixerit, ut actiones nostras ipsa motio Dei antecedat & causet? Quid hoc porrò nisi prædeterminatio vel præmotio physica & realis? Jam quod admitti non debeat, quia destruit libertatem, dormitantium phantasma est; & quod eam non admittere sit angelicum, cogitatio vix humana. Destruit certè libertatem, si est talis, qualis ab eis per somnium fingitur, indifferentiæ activæ opposita; si adhanc partem sic affigit, ut potentiam ad alterutram tollat; si sic impellit, ut repelli à voluntate abjiciique non possit. Sed cur in voce ludunt ut illudant, nisi & illuduntur ipsi? Prædeterminatio non aliter dicitur vero sensu, nisi passivam indifferentiam vel indeterminationem tollens, dum ad agendum non agentem applicat; quæ manente indeterminatione non ageret: Quotus autem S. Thomas inculcat sic à Deo determinari voluntatem*

voluntatem ut non ad unum fixè", *non cum necessitate, non immutabiliter, sed secundùm conditionem voluntatis determinatur, possèque illi nihilominus determinanti resistere, posse determinationem illius abjicere, &c.*

Deinde idem S. Doctor quod l. 12. art. 4. subscribit sententiæ illorum qui dicunt, *à providentia Dei omnia esse* PRÆDETERMINATA. Et addit posse concedi, quod omnia subjiciuntur fato, si nomine fati intelligamus divinam providentiam, omnia quæ fiunt in mundo prædeterminantem & præordinantem, quamvis hoc nomine fati non debeamus uti, quia nec nomina cum Gentilibus convenit habere communia. Et tandem cum Augustino concludit : *Si quis hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat, ut non dicat fatum, sed providentiam Dei.*

Confirmatur : Immobilis Dei dispositio, voluntati inhærens, est vera prædeterminatio : Sed eam negare, est (juxta D. Thomam 3. contra gent. cap. 93.) negare providentiam ; dicit enim ibidem, quod qui fatum negat, secundùm illam acceptionem, secundùm quam sumitur pro impressione immobili ex parte in rebus mobilibus, negat divinam providentiam : Ergo ex D. Thoma, qui negat prædeterminationem voluntati inhærentem negat divinam providentiam.

Denique idem S. Doctor eodem libro cap. 2. ratione 7. & aliis locis infra referendis, expressè docet à causa contingenti & indifferenti ad utrumlibet, non posse exire actum vel effectum determinatum, nisi priùs ab alio determinetur : unde cùm voluntas sit causa contingens, & indifferenter se habeat ad multa, juxta D. Thomæ principia, manifestum est, ipsam debere à Deo prædeterminari, ut in actum determinatum exeat. De quo fusè paragr. 8.

Ex his patet, nomen hoc *prædeterminationis* non esse novum, nec à Thomistis excogitatum (ut passim eis objiciunt Adversarii) sed à D. Thoma frequenter usurpatum, saltem ad significandam æternam divinæ voluntatis prædefinitionem : unde cùm præmotio physica, juxta Thomistas, sit illius executio & instrumentum, ac veluti rivulus ab illo fonte promanens, non immeritò eodem quo illa nomine insigniri potest. Præsertim verò cùm nomen *applicationis*, quo D. Thomas frequenter utitur, æquivaleat nomini *prædeterminationis* : quid enim est voluntatem prædeterminari, nisi ad actum determinatum applicari ?

Addo quod Scriptura, Ecclesia, & SS. Patres, interdum utuntur nominibus, quæ plusquam præmotionem ac prædeterminationem significare videntur : ut patet cùm dicitur Lucæ 14. *Compelle eos intrare* : & cum Ecclesia in collecta secreta dominicæ 4. post Trinit. Deum orat, ut *nostræ etiam rebelles compellat propitiùs voluntates.* Item ad Rom. 8. dicitur : *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Et Augustinus sæpè asserit voluntatem humanam divinâ gratiâ *insuperabiliter*, & *indeclinabiliter* agi : Deum corda hominum *omnipotentissimâ potestate* inclinare quò vult, quando vult, ubi vult : & humanas voluntates non posse ei resistere. Sanè, si vim nominum attendamus, aliquid majus videtur, voluntatem à Deo compelli, agi hominem insuperabiliter & indeclinabiliter, ac inclinari omnipotentissima potestate, quàm physicè prædeterminari.

Demùm ostendant quæso Adversarii apud D. Thomam, vel apud aliquem ex Theologis & Doctoribus, qui ante Molinam scripserunt, nomina *scientiæ mediæ, decreti indifferentis, gratiæ congruæ*, & alia similia, quæ passim usurpant ; & ipsis pariter nomen *physicæ prædeterminationis* apud eosdem Authores ostendemus. Certè si ipsis licuit, ad rem novam declarandam, nova excogitare nomina, cur etiam nobis non licebit, ad tuendam antiquam doctrinam, uti antiquo prædeterminationis nomine, quod non solùm à S. Thoma, sed etiam à D. Dionysio cap. 5. de divin. nomin. imò & ab ipso Apostolo usurpatur, ad declarandam divinorum decretorum causalitatem & efficaciam : nam ubicumque in Epistolis D. Pauli habemus nomen prædestinationis, in Græco habetur προόρισμος, quod vocabulum idem sonat ac *prædefinitio* & *prædeterminatio* ?

§. V.

Prædeterminationem physicam esse de mente D. Thomæ, plures ex Patribus Societatis fatentur.

CUm Novatianus cap. 18. de Trinit. rectè dixerit, *Firmum esse genus probationis, quod ab Adversariis sumitur, ut veritas etiam ab ipsis inimicis veritatis probetur* : non possum efficaciùs demonstrare, physicam prædeterminationem esse de mente D. Thomæ, quàm ostendendo Adversarios idipsum non diffiteri, & plura ipsorum proferendo testimonia. *Variis enim* (inquit Eucherius) *absque dubio nititur privilegiis, qui causam de Adversarii asserit instrumentis. Speciosa victoria est, contrariam partem chartulis suis velut propriis laqueis irretire.* *Hom. 2. de Pasch*

Physicam ergo prædeterminationem variis in locis docuisse S. Thomam, fatetur in primis Collegium Conimbricense, quod instar multorum reputari debet : nam 2. Physic. cap. 7. quæst. 14. art. 1. hæc scribit : *Circa modum quo Deus cum causis secundis ad earum operationes, & effecta concurrit, se offert celebris opinio D. Thomæ 1. p. quæst. 105. & 1. 2. qu. 109. art. 1. & quæst. 7. de potentia art. 7. ejusque sectatorum, Capreoli in 2. dist. 1. quæst. 2. Ferrariensis contra gent. cap. 70. & aliorum, existimantium omnes causas secundas antequam operentur, accipere à Deo influxum quendam & motum, qui sit quasi esse intentionale virtutis divinæ, quo ad promendas actiones excitentur, eo modo quo artium instrumenta, ut dolabra & securis, præviam motionem à fabro accipiunt, cùm ad opus conficiendum applicantur.* 57

Bellarminus etiam lib. 4. de libero arbit. hanc esse Doctoris Angelici sententiam apertè profitetur. Nam cap. 14. propositâ sibi Calvini objectione, quæ ducitur à repugnantia cooperationis divinæ voluntatis cum libertate humana, rejectis tribus responsionibus ; Cajetani scilicet, Durandi, & Almaini, duas eligit ut probabiliores, & ad explicandam concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio magis accommodatas. In primis enim cap. 15. explicat concordiam divinæ cooperationis cum libero arbitrio, per concursum purè simultaneum, & indifferentem, ac determinabilem à voluntate creata ad speciem actûs. Unde ibidem negat, Deum voluntatem mo- 58

vere & applicare ad opus, ut constat ex primo argumento quod sibi objicit in hunc modum. *Inter primam causam & secundam est ordo quidam essentialis, ut prima secundam moveat, & secunda non agat, nisi mota à prima: est autem Deus prima causa; voluntas autem nostra, secunda: igitur Deus voluntatem movet & applicat ad opus.* Cui argumento sic respondet: *Respondeo inter causam principalem, & instrumentalem est ille ordo, ut una alteram moveat: inter primam autem causam & secundam, cùm secunda non sit propriè instrumentum, non est ordo ut una alteram moveat, sed ut una sit prior alterâ perfectione, illimitatione, & necessitate, &c.* Quibus verbis apertè docet, Deum per concursum simultaneum non movere nec applicare voluntatem ad opus. Deinde alia argumenta quæ militant pro physica prædeterminatione solvere conatur, ut legenti patebit. Demum cap. 16. sequenti explicat aliam rationem concordiæ libertatis cum cooperatione Dei, per concursum prævium moventem & applicantem causas secundas etiam liberas ad operandum: *Altera*, inquit, *ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina*, ET FORTASSE ETIAM PROBABILIOR, *est* IUXTA SENTENTIAM S. THOMÆ, *qui docet cooperationem divinam ita concurrere cum causis secundis, etiam liberis, ut non solùm eis dederit & conservet virtutes operatrices, sed etiam eas moveat & applicet ad opus, ut cognosci potest ex* 1. *parte qu.* 105. *art.* 5. *& lib.* 3. *contra Gent. cap.* 70. *& quæst.* 3. *de potentia art.* 7. *Quæ sententia videtur valde consentanea tum Scripturæ, quæ dicit nos in Deo esse, vivere, & moveri; tum etiam rationi & ordini quem habet causa prima cum secundis.* Quibus verbis doctissimus ille Cardinalis, non tantùm sententiam nostram probabiliorem, & Scripturæ sacræ valdè consentaneam esse asserit, sed etiam D. Thomæ tribuit, probans ejus mentem ex locis quæ suprà adduximus, præsertim verò ex qu. 7. de potentia art. 7. quo loco Divum Thomam admisisse præmotionē physicam, fatetur Suarez, ut infra patebit. Nihil ergò verius, Bellarminum admisisse concursum prævium determinantem & applicantem voluntatem ad opus. Neque enim dici potest, ut quidam Recentior inconsideratè ait, Bellarminum per illam motionem & applicationem intellexisse concursum simultaneum. Tum quia capite præcedenti expressè negat, ut suprà visum est, Deum per concursum simultaneum movere & applicare voluntatem ad opus, Tum etiam, quia si per talem motionem & applicationem intellexisset concursum simultaneum, hæc secunda ratio conciliandi libertatem humanam cum cooperatione divina, quam dicit esse probabiliorem, & ex D. Thoma desumptam, non differret à præcedenti, quâ docuerat cum Ariminensi, Scoto, & Gabriële, concursum Dei non determinare voluntatem nostram, nec esse prævium, sed duntaxat simultaneum, subindeque nugatetur Bellarminus, & actum ageret, atque ineptam battalogiam committeret; quod sine magna tanti viri injuria dici nequit.

Addo quod Doctores Academiæ Lovanienſis, in Epistola censuræ adversùs Lessium præmissa, testantur Bellarminum contrariam Molinæ & Lessio sententiam publicè Lovanii prælegisse, & physicam prædeterminationem docuisse. Unde si verum est quod Fuligatus & Sylvester Petra sancta, in vita hujus Cardinalis asserunt, ipsum nempe jam morti proximum, coram publico scriba professum esse, se dedisse veritati quæ in libris Controversiarum asseruerat, neque primam sententiam ullatenus mutavisse, manifestum est, ipsum in suis Controversiis, loco nimirum suprà relato, concursum prævium, voluntatem moventem & applicantem ad opus, cum D. Thoma & Discipulis ejus docuisse.

Non diffiteor tamen, in eo Bellarminum ab aliquibus Thomistis discrepare, quòd isti existimant concursum prævium esse motionem vel qualitatem fluentem voluntati impressam: ille verò censet, Deum per seipsum immediatè, sine ullius qualitatis impressione, uti voluntate creatâ, eamque ad opus applicate. Quod etiam docent Nazarius, Sylvius, Azorius, & alii asseratores physicæ prædeterminationis. Unde Bellarminus quantùm ad substantiam admittit concursum prævium, seu physicam prædeterminationem, quamvis in modo illam explicandi, ab aliquibus recentioribus Thomistis differat, ideoque pro hac sententia citatur à Sylvio in opusculo de primo Motore, parte 2. art. 26.

Favent etiam Pererius & Azorius: ille enim lib. 8. de causis cap. 8. sic ait: *In eo quod adjungit D. Thomas, causas secundas, & in his voluntatem nostram à Deo moveri*, APPLICARI, ET DETERMINARI *ad agendum, licèt nonnulli dissentiant Theologi; ego tamen manibus pedibusque in eam sententiam per quam libenter eo: Hoc enim est ingenium, hæc conditio, hic nexus atque contextus moventium & causarum per se & essentialiter subordinatarum, ut posterior non moveat, nisi mota à priori: In ordine moventium, inquit Aristoteles* 8. *physi. textu* 41. *quod prius est, magis est causa movendi, quàm sequens, & movetur magis. Et in libello de causis, proposit.* 1. *dicitur causa prima plus, vehementius, intimius, & inseparabilius concurrere ad effectus causarum secundarum, quàm ipsas causas secundas, & juvare causas secundas in operationibus ipsarum, & magis esse causam effectus quàm causas secundas. Quemadmodum igitur in aliis causarum generibus per se subordinatis invicem, posterior causa necessariò præsupponit causalitatem priorum, veluti in formis esse sensitivum præsupponit vegetativum, & hoc esse corporeum; & in materiis secundæ præsupponunt primam, idemque in finibus per se subordinatis evenit: sic etiam in moventibus per se invicem subordinatis, posterius necessariò præsupponit primum, & causæ primæ causalitas prior naturâ est, quàm causalitas causæ secundæ.* Ille verò libro 1. institutionum moralium cap. 21. quæst. 8. hæc habet: *Octavò quæritur, an Deus, quando cum natura vel voluntate operatur, ipsam moveat & applicet ad agendum? Sanctus Thomas apertè sic ait: Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas, & applicat ad agendum &c. Cæterùm mihi videtur verissima D. Thomæ sententia: eam enim planè videtur Augustinus tradere &c. Ideò enim dici videtur causa secunda, quia movetur à prima: alioquin enim solùm esset causa cum prima; sicut cum duo simul trahem portant, ubi quia unus ad portandum non movetur & applicatur ab altero, dici non potest causa secunda, alteri comparata, sidest simul cum altero causa &c.* Item lib. 4. cap. 22. quæst. 2. *Pauci*, inquit, *juniores Theologi, fortassis ut voluntatem nostram liberam faciant, faciunt sacrilegam, dum*

dum negant Deum OPERA NOSTRA BONA PRÆFINIRE. Eodem ferè modo loquitur Henriquez lib. de fine hominis cap. 6. ubi inter alia ait: *Non tam difficile est intelligere, ut quidam putant, quod salvo usu nostræ liberæ cooperationis, Deus temperans vim sui concursus, efficaci auxilio moveat, tum* PHYSICE EX PARTE POTENTIÆ, *tum moraliter ex parte objecti.* Et cap. 24. ostendit sententiam Molinæ & Lessii doctrinæ D. Augustini & S. Thomæ penitùs repugnare.

Refert etiam Caramuel in Theologia fundamentali thesi 5. notabili 4. quod anno Domini 1654. in Universitate Viennensi Pater Herwart Societatis Jesu, magni ingenii Doctor, defendiderit iterumque, *Esse possibilem qualitatem, quæ ex essentia sua physica & reali infallibilitatem illa libertate induceret. Fuit,* inquit, *disputatio celebris, & quia jussus fui argumentari primo loco, unam aut alteram consequentiam subjiciam. Sic dixi. Possibilis est qualitas, quæ ex essentia sua reali & physica infallibilitatem inducat, & humanam libertatem non tollat: Ergo possibile est non dari scientiam mediam in Deo: Ergo de facto non datur scientia media: Ergo de facto dantur physicæ prædeterminationes, si non necessitantes in sensu composito, saltem infallibilitantes.* Et postquam omnes illas consequentias prosecutus est, sic concludit: *Quò attentiùs illam rem considero, videtur mihi clarius subscribere sententiæ Thomistarum.*

Non est prætermittendus Cardinalis Toletus: ipse enim 2. phys. cap. 3. quæst. 8. expresè docet Deum applicare causam secundam ad agendum, eamque movere, sicut instrumentum moveturab artifice. Idem asserit Cosmas Alamannius in Summa Philosophiæ D. Thomæ, 2. quæst. 11. art. 4. Molina etiam in Concordia disp. 26. non diffitetur hanc sententiam esse D. Thomæ, etiamsi postea videatur esse dubius, ait enim: *D. Thomas 1. p. quæst. 105. art. 5. docet Deum duplici ratione operari cum causis secundis: in primis, quia virtutes illis tribuit ad operandum, easque actu conservat, ut Durandus dicebat: deinde, quia illas ad agendum movet, ut quodammodo formas & virtutes earum applicet ad operationem, non secus ac artifex securim applicat ad scindendum.* Suarez verò lib. 1. de concursu Dei cap 11. num. 4. & 7. ait D. Thomam hanc sententiam tenuisse quæst. 7. de potentia art. 7. sed illam postea in Summa retractasse. De quo infrà §. 13.

Denique prædeterminationem physicam esse aut videri de mente D. Thomæ, apertè tradit libellus de ratione studiorum, compositus à sex Patribus Societatis, & impressus Romæ in Collegio Societatis, jussu Præpositi Generalis, Anno 1586. In illo enim, §. *de opinionum delectu in Theologica facultate*, regula 5. sic dicitur: *In Theologia doctrinam S. Thomæ, ut cavetur 4. parte constitutionum cap. 14. nostri sequantur, exceptis paucis, quæ licèt sint aut videri possint esse S. Thomæ, quia tamen contraria, & sine periculo, & valde probabiliter defendi possunt, si qui hæc docere velint, conniveant superiores ad ingeniorum exercitationem majorem.* Et postea explicans quæ sint illa pauca, quæ sequi non tenentur, num. 6. inter alia istam D. Thomæ sententiam recensetur: *Causas secundas esse propriè & univocè instrumenta Dei, & cùm operantur, in eas primùm influere, aut eas movere.* Et mox relatis aliis D. Thomæ sententiis, quæ sequi non tenentur, regulâ 6. sic dicitur: *In cæteris, quæ hic excepta non sunt, à S. Thoma nostri non recedant.* Libellum hunc Tolosæ in nostro conventu servamus, hujusque capitis vel paragraphi, *de delectu opinionum in Theologica facultate*, extractum authenticum, & Notarii Apostolici manu subsignatum, penes me habeo. Hunc verò libellum habere vim constitutionis, quamvis id negent Adversarii, constat tamen ex 5. congregatione generali Societatis Jesu can. 9. ubi sic dicitur: *Sequantur nostri Doctores in Scholastica Theologia doctrinam D. Thomæ, juxta praxim in libro de ratione studiorum ponendam.*

Tantam ergo habentes impositam nubem testium, qui prædeterminationem physicam esse à Divo Thoma assertam, ingenuè profitentur, de mente hujus Angelici Doctoris dubitare non licet.

§. VI.

Testimonia Scripturæ, & SS. Patrum.

63 COnstat ex dictis paragrapho præcedenti, Deum physicè prædeterminare causas secundas, si eas applicet ad agendum: propter hoc siquidem, nedum Thomistæ, sed etiam plures ex Adversariis, concedunt D. Thomam docuisse prædeterminationem physicam, quia docuit Deum applicare causas secundas ad agendum, ut ibi ostendimus. Si ergo in Scriptura sacra expresè invenero illud verbum *applicare*, ita ut Deus dicatur absolutè causas secundas, etiam liberas, applicare ad agendum, procul dubio ostendam prædeterminationem physicam, juxta Scripturæ, & Spiritûs Sancti testimonium, esse necessariò admittendam. Insignis autem locus habetur Eccl. 33. ubi sic legitur: *In multitudine disciplinæ Dominus separavit eos, & immutavit vias eorum: ex ipsis benedixit, & exaltavit, & ex ipsis sanctificavit, &* AD SE APPLICAVIT, *&c.* Item Jeremiæ 30. Deus loquens de duce qui præponendus erat populo suo, ait: *Et erit dux ejus ex eo, & Princeps de medio ejus producetur, &* APPLICABO EUM, *& accedet ad me: quis enim iste est qui applicet cor suum ad me, vel appropinquet mihi, ait Dominus?* Ubi manifestè promittit Dominus se applicaturum cor seu voluntatem ducis populi sui ad se, sive ad amorem sui, & subdit Scriptura, quod in virtute hujus applicationis dux ille ad Deum accedet, & appropinquabit illi. Si igitur applicare causam secundam ad operandum, idem est ac eam physicè prædeterminare, ut jam notavimus, & suprà ostensum est, consequens est, ut promiserit Deus se physicè præderminaturum voluntatem ducis populi ad amorem sui: ita tamen quod hæc prædeterminatio non impediat cooperationem voluntatis, sed eam potiùs inferat & causet: unde priùs ponitur quod Deus applicabit voluntatem ejus, & postmodum subditur, quod accedet ad Deum, & applicabit cor suum ad amorem ipsius, & appropinquabit ei, non gressibus corporis, sed affectibus mentis, ut Augustinus ait.

64 Eandem mentis & voluntatis humanæ applicationem per gratiam, subindequè physicam prædeterminationem, apertè docent plures ex Sanctis Patribus. Augustinus enim libro 1. ad Simplicianum quæst. 2. ait: *Quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quò etiam Esau*

ad eam fidem MENTEM APPLICARET, *voluntatemque conjungeret, in qua Jacob justificatus est?* Et ibidem utitur loco illo Ecclesiastici suprà citato, in quo dicitur Deum applicuisse creaturas ad se. Eodem etiam nomine applicandi utitur in Psal. 126. exponens illud Psalmistæ, *Nisi Dominus ædificaverit domum*, ait enim: *Nos loquimur foris, ille ædificat intus, ipse monet, ipse terret, ipse intellectum aperit, ipse* AD FIDEM APPLICAT *sensum nostrum.* Item D. Bernardus in libro de libero arbitrio, versùs finem, dicit quod *Deus* VOLUNTATEM APPLICAT OPERI, *& opus explicat voluntati.* Et Vega in Tridentinum lib. 6. cap. 6. vocat gratiam prævenientem, *Ignotam divinæ virtutis* APPLICATIONEM, *& voluntatis nostræ mirificam inclinationem &* INFLEXIONEM. Eodem modo loquitur Cornelius Mussus, Episcopus Bituntinus, lib. 1. de divina historia cap. 15. & 27.

§. VII.

Ratio generalis desumpta ex subordinatione & dependentia causæ secundæ à primâ.

65 HAnc rationem fusè prosequuntur nostri Thomistæ in Philosophia, nos breviter eam attingemus, ut ad alias speciales pro causis liberis transeamus. Sic ergo potest proponi: Deus non solùm est primum ens, sed etiam prima causa; ac proinde sicut creaturæ immediatè ab eo dependent in esse, eiq; subordinantur, ita & in operando & in causando: Sed talis dependentia, & subordinatio immediata, sine præmotione physica salvari nequit: Ergo talis præmotio admittenda est. In majori conveniunt omnes Philosophi & Theologi, excepto Durando, qui vult creaturas solùm mediatè & remotè dependere à Deo in operando, quatenus ab illo receperunt virtutes operativas. Minor autem, quam negant Adversarii, multipliciter suadetur. Primò ex Divo Thoma 3. p. qu. 19. art. 1. ubi sic discurrit: *Ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur à superiori, sicut in homine corpus movetur ab anima, & inferiores vires à ratione: Sic igitur actiones & motus inferioris principii, sunt magis operata quadam, quàm operationes; id autem quod pertinet ad supremum principium est operatio.* Quibus verbis apertè docet, ad salvandam subordinationem causæ inferioris à superiori, requiri quod inferior à superiori moveatur: unde cùm ex eodem S. Doctore 3. contra gentes cap. 149. *Motio moventis præcedat motum mobilis causalitate & naturâ*, ad salvandam subordinationem causæ secundæ ad primam, requiritur præmotio; quę cùm non possit esse moralis, saltem respectu brutorum, & aliorum agentium naturalium, quę motionis moralis capacia non sunt, necessariò debet esse physica.

66 Secundò probatur eadem Minor: Ubicumque est subordinatio & dependentia secundùm aliquam rationem, ibi secundùm eandem rationem debet reperiri aliquis ordo prioris & posterioris: Sed per solum concursum simultaneum nullus potest salvari ordo prioris & posterioris, in ratione causæ actu operantis, inter primam & secundam: Ergo per concursum simultaneum non potest salvari subordinatio & dependentia causæ secundæ à prima in causando. Major est certa: quia subordinatio essentialiter importat in suo conceptu aliquem ordinem inter ea quæ subordinantur; subordinari enim alteri, idem est, ac sub alio ordinari; ordo autem essentialiter dicit prioritatem & posteritatem, ac subinde etiam subordinatio. Minor verò probatur: Illa causa censenda est prior in ratione causæ actu operantis, quæ priùs exercet suam causalitatem; cùm enim causa dicatur formaliter talis à causalitate, oportet quod ordo prioris & posterioris in causis actu operantibus, sumatur ex ordine prioris & posterioris, qui sit inter ipsas causalitates: Atqui per concursum simultaneum neutra causa priùs exercet suam causalitatem: Ergo per solum concursum simultaneum non salvatur ordo prioris & posterioris in causando inter primam causam & secundam, sed ad talem subordinationem statuendam requiritur necessariò concursus prævius.

Respondent communiter Adversarii: concursum Dei simultaneum esse priorem concursu & operatione causæ secundæ, prioritate dignitatis, universalitatis, & subsistendi consequentiâ; & hanc prioritatem sufficere ad salvandam subordinationem & dependentiam causæ secundæ à prima, in causando.

Sed hæc responsio non infirmat, sed confirmat vim rationis propositæ. Nam quotiescumq; inter duo reperitur subordinatio in aliqua ratione, toties debet reperiri prioritas & posterioritas in tali ratione: Atqui inter Deum & creaturas reperitur subordinatio, non solùm in dignitate & perfectione, sed etiam in operatione & causalitate; cùm Deus non solùm sit primum ens, sed etiam prima causa, & primum principium: Ergo in concursu Dei debet esse prioritas non solùm dignitatis & universalitatis, sed etiam naturę & causalitatis, subindeque talis concursus debet esse prævius, & non purè simultaneus. Unde D. Thomas quæst. 3. de potentia art. 7. in fine corporis, docet ex libro de causis quod *virtus causæ primæ* PRIUS AGIT *in causatum, & vehementiùs ingreditur in ipsum.* Et quæst. 27. de veritate art. 6. quarto argumento, *sed contra* sic ait: *Causa secunda* PER PRIUS *recipit influentiam causæ primæ, quàm actus causæ secundariæ.* Ad quod argumentum, quia suæ conclusioni omnino consonat, nihil omnino respondet, sicut ad alia quæ sibi aliquando non omnino favent. Item in 2. dist. 37. quæst. 2. art. 2. dicit quod *non posset vitari quin voluntas humana esset primum agens, si ejus actio in aliquod* PRIUS AGENS *non reduceretur sicut in causam.*

67 Tertiò probatur Minor principalis: Ut causæ secundæ formaliter & immediatè subordinentur Deo in causando, debent ab illo pendere, & constitui non solùm in ratione principii habitualis, sed etiam in ratione principii actualis suarum operationum: Sed non possunt ab illo constitui in ratione principii actualis, nisi per concursum prævium, seu physicam præmotionem: Ergo illâ sublatâ tollitur subordinatio & dependentia immediata in causando causarum secundarum à prima. Major constat: quia causa secunda non fit actu causans, nisi per hoc quod sit principium actuale suæ operationis. Minor autem quam negant Adversarii, facilè suadetur. Sublato concursu prævio, seu physica præmotione, tria solùm dantur in causa agente, scilicet virtus operativa, operatio, & concursus simultaneus: Sed nullum ex his tribus potest consti-

constituere causam secundam in ratione principii actualis: Ergo seclusâ præmotione nihil ex parte Dei potest assignari, per quod causæ secundæ constituantur in ratione principii actualis suarum operationum. Major patet sufficienti enumeratione. Minor probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quod ipsa operatio non possit constituere causas secundas in ratione principii actualis, videtur manifestum: Nam id à quo effectivè procedit operatio, nequit esse ipsamet operatio, sed necessariò debet esse aliquid prævium ad eam, & in agente receptum: Atqui operatio procedit effectivè a principio actuali, ut tali, atque adeò à constitutivo ipsius. Ergo constitutivum principii actualis nequit esse ipsamet operatio. B

Quod autem neque per virtutem operativam, neque per concursum simultaneum, causæ secundæ possint in ratione principii actualis constitui, probatur ratione evidenti. Principium actuale operationis duo habet, nempe quod sit indissolubiliter connexum cum ipsa operatione (implicat enim dari principium actuale operationis, & non poni ipsam operationem) & quod eam prioritate saltem naturæ antecedat, utpote causa efficiens illius; unde constitutivum etiam principii, actualis easdem duas conditiones habere debet, nimirum prioritatem saltem naturæ respectu operationis & indissolubilem C cum ea connexionem: Patet autem illas conditiones non convenire virtuti operativæ; quia cùm sit potentialis, non habet indissolubilem nexum cum operatione, sed ab ea potest separari, saltem per absolutam Dei potentiam; unde talis virtus non constituit principium actuale, sed duntaxat habituale operationis: concursus verò simultaneus, licèt cum operatione indissolubiliter connectatur, & in ea intimè imbibatur, ipsam tamen prioritate naturæ non præcedit, aliàs non esset simultaneus, sed prævius; prioritas enim, à qua, secundùm Thomistas, concursus Dei *prævius* appellatur, non est prioritas existentiæ aut durationis, sed naturæ tan- D tùm & causalitatis: Ergo causæ secundæ non constituuntur à Deo in ratione principii actualis operationis, per virtutem operativam, aut per concursum simultaneum, sed duntaxat per concursum prævium, seu per actualitatem divinæ motionis; quæ cùm applicet causas secundas ad agendum, illarum operationem prioritate naturæ antecedit, & cum ea nexum indissolubilem habet: unde, ut infra dicemus, talis præmotio non est actus primus, neque secundus, sed nexus & vinculum conjungens actum primum cum secundo, seu potentiam cum operatione.

69 Dices. Causam secundam esse actu operantem, seu actuale principium suæ operationis, E non esse aliquid distinctum à principio habituali & operatione, sed esse principium ipsum habituale, ut connotat operationem.

Sed hoc jam manet confutatum: nam priùs naturâ quàm intelligatur operatio, causa intelligitur constituta in ratione principii actualis, quia ab illo ut tali exit operatio; non enim potest exire à principio habituali solùm, quod, ut tale, est indifferens & indeterminatum.

Addo quod, cùm virtus & potentia operativa non semper connotent operationem, nec cum ea semper habeant indissolubilem nexum, debet assignari aliquid de novo in ipsa causa operante, A ratione cujus habeat novam illam habitudinem & connotationem: si enim nihil intrinsecum de novo ipsi adveniat, eodem modo se habebit ac antea; unde sicut antea erat solùm in potentia ad operationem, & principium tantùm habituale ipsius, manebit in eadem potentialitate & indifferentia, & à ratione principii habitualis non extrahetur.

Quartò Minor principalis suadetur. Ut causæ secundæ Deo tanquam primæ causæ & primo principio subordinentur, debent ab ipso applicari ad agendum: Atqui ab ipso per concursum simultaneum applicari nequeunt, sed solùm per prævium, seu per physicam præmotionem: Ergo illâ remotâ, causa secunda Deo ut primæ causæ sufficienter subordinati non potest. Major probatur: Agens quod respicit finem ultimum omnium causarum, illas applicat ad suas operationes: sicuti quia ad Ducem spectat finem belli attendere, & intendere, ad eum etiam pertinet milites ordinare, movere, & applicare; & sicut voluntas, quia respicit finem, applicat cæteras potentias ad suas operationes, ut docet S. Thomas hîc qu. 9. art. 1. item charitas, quia habet pro objecto Deum ut est finis supernaturalis, ordinat & imperat actus aliarum virtutum, & conjungit eos cum tali fine: Sed prima causa non solùm respicit finem omnium causarum secundarum, sed etiam est illarum ultimus finis, juxta illud Apocal. *Ego sum Alpha & Omega, principium & finis*: Ergo applicat omnes causas secundas ad operandum: Non moraliter, cùm solæ creaturæ rationales sint capaces motionis moralis: Ergo physicè. 70

Præterea, ut discurrit S. Thomas infra qu. 79. art. 2. *Omnis actio causatur ab aliquo quod est in actu, quia nihil agit nisi secundùm quod est in actu: Omne autem ens in actu, reducitur in primum actum, scilicet in Deum, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quòd Deus est causa omnis actionis, in quantum actio est.* Ex quibus verbis sic formo rationem. Nullum agens creatum est purus actus in agendo, sicut nec in essendo, sed secundùm se est in potentia ad agendum: Ergo cùm nihil agat, nisi secundùm quod est in actu, indiget ut agat, quod à prima causa, quæ est actus purus in agendo, sicut in essendo, applicetur & reducatur in actum.

Minor autem, quæ asserit causas secundas per concursum simultaneum non posse applicari ad agendum, supra §. 1. contra Suarem multipliciter fuit demonstrata, & potest adhuc magis declarari: Tum quia applicatio potentiæ est aliquid prioritate saltem naturæ operationem antecedens; cùm ipsa à principio ut applicato procedat; concursus autè simultaneus non est prior naturâ operatione, ut patet: Tum etiam, quia concursus simultaneus non distinguitur ab ipsa operatione causæ secundæ, sed in ea intimè imbibitur: quis autem dicat aliquid applicari ad agendum per ipsam actionem quam elicit; v. g. serram ad scindendum, vel calamum ad scribendum, vel ipsam scissionem aut scriptionem? Quis etiam asserat, quod quando duo equi simul concurrunt ad movendum currum, vel duo homines ad trahendum cimbam, unus alium moveat & applicet ad trahendum? Non est ergo audiendus Suarez, dum ait libro 3. de auxil. cap. 40. num. 17. quod Deum facere ut Sol illuminet, seu ipsum applicare ad illuminandum, nec est, nec esse potest aliud, quàm 71

facere

facere Solem cum virtute illuminandi, & cum illo simultaneè ad illuminandum concurrere: nam, ut jam ostendimus, quando duæ causæ simul influunt in eundem effectum, per talem concursum una non dicitur movere & applicare aliam ad agendum, sed tantùm eam adjuvare, ipsique associari ad talem effectum simul cum ea producendum. A

72 Dices: Sicut potentiæ hominis applicantur à voluntate, ipsique subordinantur in operando, per hoc præcisè quod voluntas vult eas operari, absque eo quod aliquid à voluntate recipiant: Ita pariter ut causæ secundæ applicentur à Deo, ipsique in agendo subordinentur, sufficit actus Dei immanens, quo prius vult ac imperat causas secundas operari, quàm ipsæ operentur; neque necessarium est, quod per influxum ad extra Deus aliquid ipsis communicet priùs naturâ quàm operentur; subindeque quod illas physicè præmoveat ac prædeterminet ad agendum. B

Sed contra primò: Licèt aliqui censeant voluntatem applicare alias potentias ad proprias operationes, nihil reale ipsis imprimendo, oppositum tamen probabilius est, & menti S. Thomæ conformius, ut disp. præcedenti art. 1. concl. 3. ostendimus.

73 Secundò, Hoc dato & non concesso, negatur paritas: reperitur enim ratio manifesta discriminis, consistens in hoc quod voluntas & potentiæ inferiores conjunguntur in eodem supposito, & in eadem anima radicantur, non verò Deus & causæ secundæ: unde licèt daretur, potentias inferiores applicari à voluntate ad suas operationes, per solam volitionem talis motionis & applicationis, quæ *usus activus* dicitur; non sequitur tamen causas secundas à Deo applicari per solum decretum vel actum imperii, absque physica illarum immutatione, & alicujus virtutis aut motionis impressione, ut apertè colligitur ex D. Thoma loco paragrapho 1. adductis, quibus asserit Deum movendo creaturas, tangere eas contactu virtutis; omnem inclinationem naturalem & voluntariam, esse quandam impressionem à primo movente, sicut inclinatio sagittæ ad locum determinatum, est quædam impressio à sagittante; id quo Deus movet causas secundas, esse ut intentionem habentè esse incompletum, per modum quo colores sunt in aëre, & virtus artis in instrumento artificis; & similia quæ ibidem fusè expendimus, & quæ brevitatis causâ hîc non repetimus. C D

Addo, impossibile esse, quod duo extrema incipiant referri adinvicem, nisi fiat mutatio in aliquo illorum: Sed per hoc quod causa secunda applicatur à Deo ad operandum, incipit dicere relationem realem dependentiæ ad Deum, & Deus respectum rationis ad ipsam: Ergo oportet tunc alterum extremum mutari per receptionem alicujus entitatis; unde cùm talis mutatio non possit se tenere ex parte Dei, debet se tenere ex parte causæ secundæ. E

74 Denique Minor principalis probatur. Cùm causa dicatur formaliter talis à causalitate, ut causa secunda, in ratione causæ formaliter, Deo subordinetur, debet illi subordinari, atque immediatè ab eo dependere, in sua causalitate, ut causalitas est: Atqui seclusâ præmotione physicâ, causa secunda non dependet immediatè à Deo in sua causalitate, ut causalitas est: Ergo nec illi subordinatur in ratione causæ. Major patet, Minor probatur. Causalitas causæ efficientis est actio, prout formaliter egreditur, & emanat ab agente, ut docent Philosophi 2. Physicorum: Sed actio sub illa formalitate emanationis & egressus ab agente, non causatur à Deo, nisi causa secunda ab illo præmoveatur ad agendū: Ergo seclusa præmotione, causa secunda non dependet immediatè à Deo in sua causalitate ut causalitas est. Minor probatur: Non alia ratione potest dici quod aliqua causa causet actionem alterius, prout est ab ipsa, nisi quatenus eam impellit & applicat ad agendum, unde quia ūnus equus non applicat alium ad trahendum currum, sed tantùm simul cum eo concurrit, potest quidem dici causa tractionis absolutè, non tamen tractionis, prout est ab alio equo: Ergo si Deus simultaneè tantùm cum causis secundis concurrat, & eas ad agendum non applicet, ac præmoveat, erit quidem causa actionis illarum materialiter & in esse entis consideratæ, non tamen formaliter sub ratione actionis, & quatenus egreditur & emanat ab ipsis causis secundis. Unde egregiè ait Cajetanus, quod si Deus non moveret Solem ad illuminandum, non esset causa illuminationis Solis, quamvis posset dici causa illuminationis quæ esset à Sole.

Addit Gibiufus libro de libert. Dei, & creaturarum cap. 19. quod si nullus alius est influxus Dei, nisi simultaneus, Deus dabit quidem esse effectibus, sed non dabit effectus causis: quia non faciet ut causæ secundæ faciant, & quod ipsæ, ut ita dicam, parturiant, & extra se mittant suas operationes & effectus, sed duntaxat operationes & effectus; ex ipsarum visceribus prodeuntes suscipiet, & fovebit.

Dices cum Recentioribus: Etsi una actio possit esse à duplici causa, attamen prout est ab una, non potest esse ab alia: Ergo licèt Deus simul cum creatura efficiat actionem, & effectum ejus; actio tamen causæ secundæ, sub ea ratione qua est à causa secunda, non potest esse à Deo. 75

Sed præterquam quod hæc responsio non solvit argumentum propositum, cùm illud in eo fundetur, quod causa secunda debeat immediatè dependere à Deo in sua causalitate, ut causalitas est, quæ non est aliud quàm ipsa actio, prout formaliter egreditur ab agente, & prodit è visceribus ejus; facilè adhuc potest confutari. Cùm enim concursus Dei sit perfectissimus & universalissimus, ac per se primo attingat rationem entis creati & participati, quæ in omnibus differentiis, modis, & formalitatibus rerum creatarum intimè imbibitur; ejus causalitas se extendit non solùm ad substantiam & entitatem rerum creatarum, sed etiam ad omnes rationes & modos, dicentes perfectionem, & bonitatem ordinabilem in Deum tanquam in ultimum finem: Atqui dependentia illa actionis à causa agente, seu ille egressus, effluxus, & emanatio actionis à causa secunda, vel ut alii loquuntur, exercitium illud potentiæ operativæ, non est purum ens rationis, sed aliquid verum & reale in rerum natura existens, ut patet; nam (ut supra dicebamus) ut tali dependentia & egressu actionis ab agente, seu in tali exercitio potentiæ, consistit causæ efficientis causalitas, quæ est aliquid reale & positivum in rerum natura exercitum: Ergo Deus per suum concursum debet causare actionem causæ secundæ, sub ea ratione quâ ab ipsa dependet & causatur, subindeque eam præmovere & applicare ad agendum. 76

Confirmatur: In actionibus vitalibus, vitalitas 77

tas actionem immanentium est aliqua realis perfectio, ac proinde debet esse actu & immediatè à Deo. Ex quo sic formatur argumentum: Actio vitalis, inquantum hujusmodi, est actu & immediatè Deo tanquam à prima causa: Sed eadem actio, inquantum vitalis, est à causa secunda: Ergo quod est à causa secunda, est à Deo tanquam à causa prima, etiam secundùm eam rationem secundùm quam est à causa secunda. Major patet, Minor probatur: Quia vitalitas actionis creatæ consistit in dependentia à principio intrinseco creato, & connexione necessaria cum ipso.

Ex quo habes, quod licèt quando causæ concurrentes ad eandem actionem sunt ejusdem ordinis, non possit una causare actionem alterius, prout est ab illa, bene tamen quando una est superioris ordinis, & continet omnem perfectionem inferioris; præsertim si ejus causalitas sit universalissima; & ad omnes rationes & modos entis se extendat, ut contingit in proposito.

§. VIII.

Ratio specialis pro causis liberis, sumpta ex indifferentia voluntatis.

79. HAnc rationem tangit D. Thomas hîc qu. 9. art. 4. ubi sic discurrit. Omne quod quandoq; est in actu, quandoq; in potentia, indiget moveri, determinari, & constitui in actu ab aliquo movente, quod sit semper in actu & nunquam in potentia: Sed voluntas humana est quandoq; in actu, quandoq; in potentia; incipit enim aliquando velle aliquid, quod antea non volebat: Ergo ad hoc ut actu vellit, indiget moveri ab aliquo movente, quod sit semper in actu & nunquam in potentia; quod ut constat, non potest esse nisi Deus.

Eandem rationem sub alijs terminis proponit 1. Physic. lect. 8. ubi ait: *Sicut potentia motiva, quæ est ad utrumlibet, non exit in actum, nisi per potentiam appetitivam determinetur ad unum, ita nihil quod est ad utrumlibet exit in actum, nisi per aliquid determinetur ad unum; quia id quod est ad utrumlibet, est sicut ens in potentia; potentia autem non est principium agendi, sed solum actus: unde ex eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi per aliquid aliud quod determinat ad unum.* Et 3. contra Gentes cap. 2. *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum operatur quàm aliud; unde à contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid per quod ad unum determinetur.*

80. Ex quo possumus secundum formare argumentum. A principio indifferenti & indeterminato non sequitur actio determinata, nisi priùs determinetur ab alio quod sit in actu: Tum quia indifferens & determinatum inter se opponuntur, & se habent sicut frigidum & calidum; adeoq; sicut à frigido, ut tali, non potest calor procedere; ita nec ab indifferenti, ut indifferens est, actus determinatus exire: Tum etiam, quia id quod est ad utrumlibet, est sicut ens in potentia; ens autem prout in potentia, non est principium agendi, sed solùm prout est in actu, ut docet D. Thomas loco citato, & 1. 2. qu. 79. art. 2. ubi ait: *Omnis actio causatur ab aliquo quod est in actu, quia nihil agit nisi secundùm quod est in actu:* Atqui (subsumo) voluntas creata ex se est principium indeterminatum & indifferens ad utrumlibet: Ergo nusquam exibit in actum determinatum, nisi priùs determinetur ab eo qui est semper in actu respectu totius objecti, id est à Deo.

Respondet Suarez libro 3. de auxiliis cap. 42. & 43. quod voluntas nostra, quamvis sit indifferens & in potentia ad suos actus, tamen propter eminentiam suæ virtutis, & propter suam libertatem, ac perfectum dominium quod habet in suos actus, est virtualiter in actu, ac proinde non indiget determinari & reduci in actum ab aliquo agente extrinseco, sed potest seipsam determinare, & in actum reducere. 81.

Sed contra: Quamvis voluntas ratione suæ libertatis habeat dominium in suos actus, illud tamen non est supremum & absolutum, sed dependens à supremo & universalissimo Dei dominio, eiq; subordinatum: Ergo licèt possit in suo ordine, & ut secundum liberum, ac secundum movens & determinans, seipsam movere, determinare, & in actum reducere, id tamen nõ potest præstare, nisi cum subordinatione ad primum liberum, primumq; movens & determinans; ac proinde nisi dependenter ab ejus motione & determinatione. Sicut quia vasallus vel feudatarius non habet supremum dominium in fundum, non potest de illo disponere, nisi cum subordinatione & dependentia à Rege, vel Domino cui subditur. Unde præclarè Divus Thomas in hac parte quæst. 109. art. 2. ad 1. *Homo est dominus suorum actuum volendi, & non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem, vel ad aliam: sed quod deliberet vel non deliberet, etsi hujusmodi etiam sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem: & cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum hominis arbitrium moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo.* 82.

Confirmatur: Idem S. Doctor 1. p. quæst. 19. art. 3. ad 5. ait: *Causa quæ est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Quibus verbis hoc inter voluntatem divinam & creatam discrimen constituit, quod voluntas divina, quia est primum liberum, & primum determinans simpliciter, determinat seipsam per se primò, & independenter à quocumq; extrinseco determinante; voluntas verò creata, quia non est primum liberum simpliciter, nec prima causa suarum electionum, non se determinat nisi secundariò, ac dependenter à motione & determinatione voluntatis divinæ: Unde in 2. dist. 25. qu. 1. art. 2. ad 3. sic dicit: *Determinatio actionis & finis in potestate liberi arbitrii constituitur, licet non ita sicut primo agenti.* Ergo voluntas creata, ob eminentiam suæ virtutis, & dominium in suos actus liberos, non habet quod possit independenter à motione & determinatione Dei, seipsam movere & determinare: imò potiùs, cùm ejus libertas sit potentialis, & Deo subordinata, indiget ab illo moveri, determinari, ac in actum reduci. 83.

Respondet secundò Petrus à S. Joseph in opusculo supra citato, disp. 2. sect. 6. Deum movere & determinare voluntatem, motione quadam & determinatione generali, inquantum scilicet illam applicat ad primam intentionem 84.

finis, & ad volitionem boni in communi, ex qua postea per consilium & deliberationem seipsam movet & determinat ad electionem mediorum, seu volitionem bonorum particularium.

85. Sed contra primò: Voluntas volitione illâ boni in communi ad summum constituitur in actu primo ex parte sui, ad tendendum per electionem in bona particularia: Ergo præter hanc motionem generalem, requiritur adhuc alia specialis, quâ ad eligenda media determinetur. Probatur Consequentia: quia ut docet D. Thomas locis supra §. 1. citatis, causa secunda constituta in actu primo, indiget adhuc motione & applicatione Dei, ut exeat in actum secundum.

86. Contra secundò: A principio indifferenti, ut indifferens est, non potest exire actus determinatus, nisi priùs determinetur ab alio, inquit idem S. Doctor locis supra relatis: Sed posità primâ intentione finis, & volitione boni in communi, voluntas adhuc manet indifferens ad electionem hujus vel alterius medij, seu ad volitionem hujus vel illius boni particularis: Ergo adhuc eget à Deo determinari.

87. Contra tertiò: Idem Angelicus Doctor docet voluntatem creatam ita moveri & applicari à Deo, ut tamen seipsam moveat & applicet: unde infra qu. 111. art. 2. dividit gratiam in operantem & cooperantem, & ait quod *in illo effectu in quo mens nostra est mota & non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur, & secundùm hoc dicitur gratia operans. In illo autem effectu in quo mens nostra & movet & movetur, operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ, & secundùm hoc dicitur gratia cooperans.* De quo in tractatu de gratia. Sed in prima volitione finis, & alijs actibus indeliberatis, voluntas non se movet & applicat, sed movetur solùm & applicatur à Deo, ut docet idem S. Doctor hîc quæst. 9. art. 4. & patet ex dictis disp. præcedenti art. 2. Ergo ex Divo Thoma, Deus non solùm movet, applicat & determinat voluntatem ad primam volitionem finis, & ad alios actus indeliberatos & necessarios, sed etiam ad electionem mediorum, & ad ejus actus deliberatos seu liberos. Unde quæst. 6. de malo art. unico, initio articuli ait: *Homo ad eligendum movetur quodam interiori instinctu, scilicet ab ipso Deo, & immobiliter, non tamen repugnat libertati*, ut postea explicat in resp. ad 3. Item in resp. ad 17. *Voluntas* (inquit) *quando de novo incipit eligere, transmutatur à sua priori dispositione, quantùm ad hoc quod priùs erat eligens in potentia, & postea fit eligens actu. Et hæc quidem transmutatio est ab aliquo movente, inquantum ipsa voluntas movet seipsam ad agendum, & inquantum etiam movetur ab aliquo exteriori agente, scilicet Deo: non tamen ex necessitate movetur, ut dictum est.* Deniq; 3. contra Gentes cap. 91. sic discurrit: *Oportet omne multiforme, & mutabile, & deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod uniforme & immutabile, & deficere non valens. Omnis autem quæ in nobis sunt, inveniuntur esse multiplicia, variabilia & defectibilia: patet enim quod electiones nostræ multiplicitatem habent, cùm in diversis & à diversis diversa eligantur: mutabiles etiam sunt, tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in fine ultimo; tum etiam propter mutationem rerum quæ nos extra circumstant: Quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur: divina autem voluntas uniformis, immutabilis, & indeficiens est.... Oportet ergo omnium voluntatum & electionum motus in divinam voluntatem reduci; non autem in aliquam aliam causam: quia solus Deus nostrarum voluntatum & electionum causa est.*

88. Tertiò alij Recentiores respondent, voluntatem ab objecto determinari, quantùm ad speciem actûs, à Deo autem, quantùm ad individuum. Ita Suarez disp. 5. Metaph. sect. ultimâ citans Fonsecam, Toletum, Conimbricenses, & alios.

Sed contra: Licèt intellectus, mediante objecto proposito, extrinsecè & objectivè possit determinare voluntatem ad speciem actus, hæc tamen determinatio non sufficit, ut possit in actum determinatum exire: Tum quia cùm voluntas sit intrinsecè indeterminata & in potentia, ut talis indeterminatio & potentialitas tollatur, debet activè determinari, & actuari per aliquid intrinsecum, scilicet per divinam motionem in ea receptam, priùs saltem naturâ quàm operetur: Tum etiam, quia ut actu operetur, debet esse determinata non solùm quantùm ad specificationem, sed etiam quantùm ad exercitium actûs: Atqui nullum objectum creatum, imò nec ipsum bonum universale, quod est Deus, quantumvis congruè propositum, voluntati hominis dum est in via, potest eam efficaciter movere & determinare quantùm ad exercitium actûs, ut docet D. Thomas hîc qu. 10. art. 2. Ergo non sufficit determinatio extrinseca, se tenens ex parte objecti.

Deinde, si Deus determinet voluntatem ad eliciendam hanc numero operationem potiùs quàm aliam, ut docet Suarez, sequitur Deum tollere libertatem, & esse causam peccati, quæ sunt duo absurda & inconvenientia, quæ passim nobis objiciunt Adversarij. Probatur sequela quoad utramq; partem. Et primò quod sequatur libertatis destructio, sic ostenditur. Libertas voluntatis est duplex, una specificationis, altera exercitij; prima dicit potestatem eligendi actum hujus vel illius speciei; secunda versatur circa actum in individuo, & prout hîc & nunc exercetur: Sicut ergo Adversarij contendunt, quod Deus libertatem specificationis tolleret, si voluntatem ad speciem actûs determinaret, quia, inquiunt, ita de ratione causæ liberæ est seipsam determinare, ut repugnet eam à quocumq; agente extrinseco, etiam increato, determinari: Ita ex eodem principio, quod est veluti Adversariorum Achilles, nobis licet inferre, destrui libertatem exercitij, si Deus voluntatem ad hanc numero operationem eliciendam determinet. Unde vel gladius quem in nos acuunt Adversarij, plumbeus est, vel eo pariter jugulatur liberras exercitij.

Quod etiam juxta hunc modum dicendi, Deus sit Author peccati, facilè suadetur: nam in actu peccati quantùm ad individuum reperitur aliqua malitia specialis, & distincta ab ea quæ ipsi convenit secundùm suam rationem specificam, putà ea quæ sumitur ex intensione actûs, vel ex circumstantijs aggravantibus intra eandem speciem: Ergo si Deus determinet voluntatem creatam ad eliciendum hunc actum odij, v. g. potiùs quàm alterum, eam determinabit ad aliquam specialem malitiam & deformitatem, subindeque erit author peccati, vel saltem ejus spec alis malitiæ in eo inclusæ. Hanc rationem latiùs profecuti sumus in tractatu de volun-

voluntate Dei. Unde eam hîc sub brevitate transcurrimus, ut ad alias progrediamur.

§. IX.

Alia ratio desumpta ex dominio Dei in nostras voluntates.

HANC rationem breviter ac strictim attigimus, impugnando scientiam mediam, & explicando concordiam libertatis cum prædestinatione; sed fusiùs modò expendenda est, & magis urgenda.

Sic ergo eam propono: Prædeterminare voluntatem est eam applicare ad agendum, seu ad actum determinatum eliciendum: Sed Deus applicat voluntatem ad agendum: Ergo & ipsam prædeterminat. Major patet ex supra dictis: ostendimus enim Deum per concursum duntaxat simultaneum, non posse applicare causas secundas ad agendum. Minor verò suadetur: Deus habet perfectum dominium in nostram voluntatem, sicut & in alias creaturas, juxta illud Esther 13. *Dominus universorum tu es*: Ergo eam applicat ad agendum. Antecedens est certum, cùm dominium Dei fundetur in creatione & conservatione, & voluntas non minùs indigeat à Deo creari & conservari, quàm aliæ res universi. Consequentia verò sic ostenditur. Usus rei est proprius actus dominij, quod idcirco definitur facultas utendi re in omnes usus à lege permissos: *Usus autem alicujus rei, nihil aliud est, quam applicatio illius rei ad operationem*, inquit S. Thomas infra qu. 16. art. 1. Ergo si Deus perfectum habet dominium in nostras voluntates, eas ad agendum applicat.

Confirmatur: Ideo voluntas nostra applicat potentias inferiores ad suos actus, quia est illarum domina & regina, ut docet S. Thomas hîc qu. 9. art. 1. Sed Deus perfectius habet dominiũ in nostram voluntatem, quàm ipsa in potentias inferiores: Ergo à fortiori debet voluntatem ad agendum applicare.

Respondent Adversarij, Deum moraliter applicare voluntatem, ipsam invitando & excitando ad volendum, & operandum, non verò physicè eam præmovendo: sicut, inquiunt, ipsa voluntas non physicè, sed moraliter movet & applicat potentias inferiores, ratione sympathiæ & colligationis potentiarum in eadem anima.

Sed contra primò: Falsum est voluntatem non movere & applicare physicè potentias inferiores, ut Disput. præcedenti art. 1. ostendimus, & apertè colligitur ex D. Thoma 1. p. qu. 82. art. 4. ubi ait: *Voluntas movet intellectum & alias potentias, sicut alterans movet alteratum, & impellens movet impulsum*; quod totum ad motionem physicam pertinet.

Contra secundò: Esto voluntas moraliter tantùm moveat & applicet potentias inferiores ad suas operationes, ex hoc non rectè colligitur Deum moraliter duntaxat movere & applicare voluntatem ad agendum: Tum quia Deus & voluntas creata non conjunguntur in eodem supposito, nec radicantur in eadem anima, sicut voluntas & potentiæ inferiores; unde Deus non potest per nudam & solam sympathiam, & absque impressione alicujus virtutis aut motionis, applicare voluntatem ad agendum; sicut juxta aliquorum sententiam, voluntas ratione solius sympathiæ & colligationis, seu radicationis in eadem anima applicat potentias inferiores, absque eo quod aliquid reale illis imprimat, & physicè eas immutet. Tum etiam, quia cùm Deus perfectius habeat dominium in nostram voluntatem; quàm voluntas in potentias inferiores, & proprius actus dominij, sit usus & applicatio rei, Deus nobiliori & altiori modo, atq; adeò physicè, & non solùm moraliter, eam movere & applicare debet.

94. Tertiò: Ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 8. *Sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multò amplius Deus*: Sed voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè seipsam applicat ad agendum, ac movet de uno actu in alium, absq; violentia & læsione libertatis: Ergo multò magis Deus id potest. Unde idem S. Doctor ex illo Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumq; voluerit vertet illud*, probat 3. contra gent. cap. 88. solum Deum *posse movere voluntatem per modum agentis*, id est verè efficienter, ut distinguitur contra motionem moralem, sicut colligitur ex quarta ratione, ubi explicans quid sit moveri per modum agentis, ait: *Dico autem moveri ab extrinseco principio quod movet per modum agentis, & non per modum finis*. Quare D. Prosper in carmine de ingratis, divinæ gratiæ efficacitatem declarans, docet illam non solis consiliis & suasionibus movere, sed intus immutare ac reformare mentem hominis.

Non hæc consilio tantùm, hortatuq; benigno,
Suadens atq; docens, quasi normam legis haberet
Gratia, sed mutans intus mentem atq; reformans,
Vasque novum ex fracto fingens, virtute creandi.

Item Divus Bernardus supra citatus ait, quod *Deus voluntatem applicat operi, & opus explicat voluntati*. Quibus verbis utramq; motionem apertè declarat, physicam scilicet, cùm dicit quod *voluntatem applicat operi*; & moralem, cùm subdit, *& opus explicat voluntati*, id est, convenientiam & bonitatem objecti seu operis ei ostendit, quod ad motionem moralem pertinet.

95. Quartò, Si Deus moraliter tantùm posset movere & applicare voluntatem, eamq; consilijs solùm ac suasionibus excitare, haberet in eam dominium duntaxat politicum & civile, non autem regale & monarchicum; quod videtur absurdum, quia juxta Augustinum, Deus habet cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem, magisque in sua potestate voluntates hominum, quàm ipsi homines, eique volenti salvum facere, nullum humanum resistit arbitrium. Item Scriptura Proverb. 21. ait: *Sicut divisiones aquarum, ita cor Regis in manu Domini; quocumque voluerit vertet illud*. Ubi divinæ voluntati apertè tribuitur vis ad inclinandum & trahendum cor humanum, quocumque voluerit, idque eadem facilitate & suavitate, quâ rivi aquarum humanâ opera in diversas partes absque ulla violentia feruntur, ut egregiè declarat Cajetanus ibidem, his verbis: *Efficaciam simul & facilitatem divinæ operationis ad inclinandum cor hominis, quocunq; Deo placuerit, describit Salomon instar dividentis aquam in multos rivos. Facillima est enim divisio aquæ in multos rivos, eò quòd aqua non resistat divisioni. Quemadmodum itaque operatio hominis facillimè est efficacia ad dividendum aquam in multos rivulos, nec opus est laborare ad hujusmodi divisionem, quamvis laborare oporteat ad faciendos alveos per quos aqua deducatur;*

tur; ita facillimâ efficaciâ Deus movet cor, & inclinat illud quocumque voluerit, &c. Et notandum ibi specialiter fieri mentionem de corde Regis, eò quòd hoc maximè sit liberum, & alterius potestati minus subjectum: unde si illud Deus absque ulla difficultate & resistentia vertit & inclinat quocumque voluerit, multò magis omnia alia corda huc illucque secundùm quod voluerit vertet, & summa erit primi cordis supra secunda corda potestas, ac perfectissimum Dei in nostras voluntates dominium, subindeque suprema & absoluta potestas movendi & applicandi voluntatem ad quodcumque voluerit, salva & illæsa ipsius libertate: *Quis enim* (inquit Augustinus) *tam impiè desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum non posse convertere?*

In Enchirid cap. 98.

96. Ex his intelliges, Catholicos & Hæreticos dominium omnino diversum Deo in humana corda tribuere. Pelagius enim motionem solùm moralem, ac proinde dominium tantùm politicum, in Deo agnovit: Calvinus è contra motionem purè physicam, & necessitatem, ac tollentem potentiam ad oppositum, subindeq; violentum ac tyrannicum dominium Deo attribuit: Catholici verò (præsertim D. Augustini & S. Thomæ discipuli) qui utramq; motionem (physicam scilicet & moralem) in Deo agnoscunt, dominium regale & monarchicum ei tribuunt, docentq; ipsum attingere à fine usque ad finem fortiter, ac disponere omnia suaviter.

§. X.

Rationes Theologicæ ex sufficientia & efficacitate gratiæ desumptæ.

97. Recte ait D. Prosper, vel Author Epistolæ ad Demetriadem, cap. 9. *Gratia Dei, nisi tota suscipitur, tota repellitur: sicut enim alienus est à numero Fidelium, & à sorte Sanctorum, qui in aliquo à Catholica veritate dissentit, ita extra gratiam efficitur, qui aliquid de ejus plenitudine diffitetur.* Plenitudo porro ista, pro præsenti humanæ infirmitatis statu, binas includit prærogativas; una quarum in gratiæ sufficientia, altera in ejus energia seu efficacitate consistit. Quisquis proinde, sive de sufficientia, sive de efficacitate Christianæ gratiæ aliquid diffitetur, extra gratiam penitus esse convincitur: quia ut ex Prospero jam audivimus: *Hæc tota repellitur, nisi tota suscipitur.* Si ergo probemus, sublatâ physicâ præmotione, neq; sufficientem, neq; efficacem gratiam stare posse, à fortiori ostendemus, eâ remotâ, totam Dei gratiam repelli, ejusque impugnatores (ut Prosperi verbis utar) *totaliter extra gratiam esse.*

98. Prima ratio, quæ de gratia sufficienti procedit, potest sic proponi. Ut voluntas habeat auxilium sufficiens ad operandum, & ad eliciendos actus supernaturales charitatis vel contritionis, debet priùs saltem naturâ quàm operetur, esse physicè potens ad illos eliciendos: At seclusâ physicâ prædeterminatione, virtutem aliquam realem & physicam ordinis supernaturalis imprimente, voluntas non potest priùs naturâ quàm operetur, esse physicè potens ad actus supernaturales eliciendos: Ergo illâ sublatâ non possunt dari auxilia sufficientia. Major patet; voluntas enim non solùm moraliter, sed etiam physicè influit in actus supernaturales; & actus primus, prioritate saltem naturæ, actum secundum seu operationem præcedit: Ergo ut voluntas habeat auxilium sufficiens ad actus supernaturales eliciendos, debet priùs naturâ quàm operetur, esse physicè potens ad agendum. Minor autem, in qua est difficultas, sic ostenditur. Sublatâ physicâ prædeterminatione, solùm restat motio moralis, seu gratia moraliter excitans, & concursus simultaneus ordinis supernaturalis, qui gratia coëfficientiæ à quibusdam appellatur: supponimus enim actus illos charitatis & contritionis justificationem præcedere, & elici à peccatore habitibus supernaturalibus gratiæ & charitatis destituto: Sed nec motio moralis, nec concursus simultaneus, possunt reddere voluntatem physicè potentem priùs naturâ quàm operetur: Ergo sublatâ physicâ prædeterminatione, voluntas non potest esse priùs naturâ quàm operetur, physicè potens ad actus supernaturales eliciendos. Major constat, Minor quoad utramq; partem suadetur. In primis enim motio moralis, cùm non immutet physicè voluntatem, & nullam virtutem ei imprimat, sed extrinsecè tantùm & objectivè, per ostensionem bonitatis & convenientiæ quæ est in objecto, eam alliciat, ut suprà declaravimus; non potest reddere voluntatem peccatoris physicè potentem ad eliciendos actus supernaturales charitatis & contritionis; quod enim est de se impotens, non potest reddi physicè potens, nisi physicè mutetur, seu virtutem aliquam physicam recipiat, quam antea non habebat: Similiter etiam concursus simultaneus, cùm non teneat ex parte actus primi, sed secundi; nec operationem causæ secundæ prioritate naturæ antecedat; nec in ipsam causam, sed tantùm in ejus effectum influat; non potest elevare voluntatem ad actus supernaturales eliciendos, nec ipsam reddere physicè potentem ad agendum, priùs naturâ quàm operetur: Ergo nec motio moralis, nec concursus simultaneus, possunt reddere voluntatem physicè potentem in actu primo ad actus supernaturales charitatis & contritionis, nec ei auxilium sufficiens ad operandum tribuere: unde vel debet admitti præmotio physica, vel tollenda sunt auxilia sufficientia.

Mirum est quantùm hoc argumentũ Adversariorum ingenia torqueat, & in quàm varios dicendi modos eos abire compellat. In primis aliqui dicunt, voluntatem peccatoris, habitibus supernaturalibus gratiæ & charitatis destitutam, elevari & reddi potentem ad actus supernaturales charitatis & contritionis eliciendos, per motus quosdam subitaneos & indeliberatos quos Deus in nobis sine nobis operatur. Alij existimant eam elevari, & fieri potentem per specialem Dei assistentiam: Alij per imperium Dei practicum: Alij denique per concursum Dei simultaneum, non ut exercitum, quia ut talis se tenet ex parte actus secundi, sed ut oblatum, seu ut loquitur Suarez, quatenus Deus est paratus illum dare.

Hæc tamen omnia vim argumenti propositi non infringunt, sed potiùs roborant. Nam primò inquiro ab Adversarijs, an actus illi indeliberati, in quibus gratiam excitantem & sufficientem constituunt, sint naturales vel supernaturales? Si sint naturales, non possunt reddere voluntatẽ potentẽ ad eliciendos actus supernaturales

turales charitatis, & contritionis, nec habere rationem gratiæ sufficientis, cùm illa sit intrinsecè supernaturalis. Si verò dicatur, quòd sint supernaturales, redit difficultas argumenti propositi: cùm enim voluntas sit potentia purè naturalis, non potest de se esse physicè potens, priùs naturâ quam operetur, ad eos eliciendos; unde ut fiat physicè potens, vel debet mutari per alium actum indeliberatum (de quo idem quæram ac de priori, & sic erit processus in infinitum) vel admittenda est motio aliqua physica & supernaturalis, quæ voluntatem elevet, ac reddat physicè potentem priùs naturâ quàm operetur, subindeque admitti debet præmotio physica.

Secundò: Actus illi indeliberati (esto sint supernaturales) sunt tamen minùs perfecti, ac diversæ speciei ab illis actibus perfectè supernaturalibus, ad quos eliciendos voluntas excitatur: soletenim Deus vivâ quadàm mortis repræsentatione, aut timore gehennæ, excitare & movere voluntatem peccatoris ad actum contritionis, aut dilectionis Dei super omnia; qui est multò nobilior & præstantior, ac diversæ speciei ab actu timoris: Ergo tales actus indeliberati non possunt reddere voluntatem physicè & completè potentem ad eliciendos actus contritionis & charitatis. Consequentia patet: quia tota perfectio actus secundi, debet virtualiter aut eminenter præcontineri in actu primo, subindeque iste debet alium superare, vel saltem adæquare in perfectione. Unde sicut surculus castaneæ v. g. non potest reddere arborem sylvestrem, cui inseritur, potentem ad producenda poma, vel pyra, quæ sunt fructus nobiliores, & diversæ speciei à castaneis; ita videtur impossibile quòd actus timoris reddat voluntatem physicè potentem ad eliciendum actum charitatis, sed ad hoc necessariò requiritur vis quædam supernaturalis, voluntati impressa, priùs saltem naturâ quàm operetur, virtualiter continens perfectionem quæ reperitur in actu charitatis.

Tertiò: Vel ex speciali Dei assistentia, imperio, aut oblatione concursus simultanei, derivatur in voluntate aliqua virtus intrinseca, vel nulla ei superadditur? Si primum dicatur, habemus intentum: nam talis virtus superaddita, cùm sit prior naturâ ipsâ operatione voluntatis, & non sit permanens, sed transiens ac fluens, erit ipsa præmotio physica. Si secundum affirmetur, sequitur quod ex tali assistentia, imperio, & oblatione concursûs, voluntas non possit fieri intrinsecè potens ad eliciendos actus charitatis & contritionis: quia impossibile est id quod est de se impotens & improportionatum ad producendum aliquem effectum, vel ad eliciendam aliquam operationem, reddi physicè potens & proportionatum ad illam, nisi in se recipiat aliquam formam, vel virtutem quam antea non habebat; causam enim esse physicè potentem, non est aliqua denominatio extrinseca, sed intrinseca, à virtute aliqua & principio interno perita; unde communiter dicitur: *Idem manens idem, semper facit idem.*

Confirmatur: Illud quo voluntas de impotente fit proximè & completè potens ad eliciendam aliquam operationem, debet esse forma operativa; quia ejus effectus formalis est constituere subjectum in actu primo, & proximè operativum: Sed Deus non potest habere rationem formæ & actus primi (saltem in esse entitativo) respectu creaturæ, ut docent communiter Theologi 1. p. quæst. 12. art. 5. ubi hac ratione probant Deum non posse immediatè per seipsum supplere lumen gloriæ in intellectu creato, licèt possit gerere vices speciei impressæ & formæ intelligibilis: Ergo Deus non potest per solam specialem assistentiam, imperium, aut oblationem concursus simultanei, reddere voluntatem creatam proximè potentem ad eliciendos actus supernaturales. Videantur quæ diximus in tractatu de visione beata, ubi variis argumentis ostendimus, intellectum creatum non posse elevari & fieri potentem ad videndum Deum, per solam ejus assistentiam, aut concursum simultaneum, sed necessariò requiri lumen gloriæ per modum habitûs vel auxilii communicatum: nam hæ rationes idem probant de voluntate creata, respectu actus charitatis & contritionis; præsertim illa quam desumpsimus ex S. Doctore 3. contra gent. cap. 53. ubi sic discurrit: *Nihil potest ad altiorem operationem elevari, nisi per hoc quod ejus virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicujus virtutem fortificari; uno modo per simplicem ipsius virtutis intensionem, sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie: alio modo per novæ formæ appositionem; sicut diaphani virtus augetur ad hoc ut possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu, per formam lucis receptam in ipso de novo: & hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam, &c.* Unde sic potest argumentum formari. Quotiescumque aliqua potentia debet elicere actus diversæ speciei, & ordinis altioris iis quos connaturaliter elicit, debet mutari per receptionem novæ formæ, quæ sit etiam diversæ speciei, & ordinis altioris eâ quam habet ex sua natura: Sed actus charitatis & contritionis, qui eliciuntur à peccatore nondum justificato, & habitibus supernaturalibus gratiæ & charitatis nondum ornato; sunt alterius speciei, imò & altioris ordinis, quàm sint illi quos voluntas creata secundùm sua naturalia potest elicere: Ergo ipsa debet intrinsecè mutari, per receptionem alicujus virtutis, motionis, aut qualitatis supernaturalis, priùs saltem naturâ quàm operetur, subindeque à Deo physicè præmoveri.

Disp. 2. a. 5

Præterea: Dato quod de potentia absoluta posset Deus se solo, absque impressione alicujus formæ, qualitatis, aut virtutis activæ, reddere voluntatem intrinsecè potentem ad eliciendos actus supernaturales: negari tamen non potest, suaviùs & connaturaliùs id fieri, mediante aliqua qualitate, seu virtute activa supernaturali, impressa voluntati priùs saltem naturâ quàm operetur: Unde D. Thomas 2. 2. quæst. 23. art. 2. docet contra Magistrum sententiarum, motum dilectionis Dei non produci immediatè à Spiritu sancto, mentem justi inhabitante, sed mediante aliqua forma, seu qualitate creata voluntati impressâ: *Quia* (inquit) *nullus actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis*: Atqui Deo debemus semper id quod suavius est, & naturis rerum conformius ascribere; nam ut dicitur Sapient. 8. *Attingit à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*: Ergo dicendum est, Deum elevare voluntatem peccatoris ad actus supernaturales charitatis & contritionis eliciendos, mediante aliqua

104.

forma aut qualitate transeunte illi impressa, priùs saltem naturâ quàm operetur ; non verò immediatè per seipsum , seu per specialem ejus assistentiam, aut concursum simultaneum.

Præterquam quod (ut arguit D. Thomas loco citato contra gentes ratione 3.) si aliqua duo fuerint non unita, & postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusq; , vel alterius tantùm: unde cùm Deus simultaneè concurrendo cum voluntate humana ad actus supernaturales, ipsi conjungatur & assistat per modum comprincipii, simul cum ea influentis in eandem operationem , debet intervenire aliqua mutatio ; quæ cùm non possit se tenere ex parte Dei, debet se tenere ex parte voluntatis; quæ proinde debet aliquid reale & physicum de novo recipere, priùs saltem naturâ quàm operetur; quod est ipsam physicè præmoveri.

§. XI.

Alia ratio Theologica ex efficacia seu efficientia gratiæ desumpta.

105. HÆc ratio præcipua est & fundamentalis, potestque sic breviter proponi. Deus per gratiam prævenientem verè & propriè efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum, v.g. ad credendum mysteriis revelatis , vel ad diligendum Deum super omnia: Sed id præstare nequit, nisi voluntatem physicè præmoveat: Ergo datur talis præmotio. Major est de fide: nam de fide certum est , justificationis exordium in adultis à præveniente Dei gratia sumendum esse, sicut definit Tridentinum sess. 6. cap. 7. Exordium autem justificationis in adultis incipit à determinatione liberi arbitrii, quâ infidelis v. g. se determinat ad credendum mysteriis sibi revelatis ; unde capite sequenti subditur : *Disponuntur autem ad ipsam justitiam, dum excitati divinâ gratiâ & adjuti, fidem ex auditu concipientes, liberè moventur in Deum, credentes vera esse quæ divinitùs revelata & promissa sunt* : Ergo ex Tridentino Deus per gratiam prævenientem verè & propriè causat in nobis determinationem liberi arbitrii ad credendum.

106. Confirmatur : Determinatio voluntatis ad credendum , vel ad diligendum Deum super omnia, est quoddam initium fidei & bonæ voluntatis ; fides enim incipit à pia motione voluntatis , determinantis & applicantis intellectum ad assentiendum mysteriis ei propositis, ut ostendemus in tractatu de fide (*Disp. 2. a. 1.*) : Sed de fide certum est, nulla dari in nobis initia fidei aut bonæ voluntatis, quæ non sint à gratia præveniente; ita enim contra Semipelagianos in pluribus Conciliis definitum est , & passim docent Augustinus, Prosper, Fulgentius, & alii SS. Patres. Unde Leo Papa serm. 8. de Epiphania : *Dicente discipulis Domino , sine me nihil potestis facere, dubium non est hominem bona agentem , a Deo habere & effectum operis & initium voluntatis* : Ergo Deus per gratiam prævenientem, verè & propriè efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum.

107. Minor autem, quam negant Adversarii, multipliciter suaderi potest. Primò quia motio moralis non est vera & propria efficientia , sed impropria tantùm & metaphorica ; magisque pertinet ad genus causæ finalis , quàm efficientis ; movet enim solùm objectivè, & exhibendo voluntati bonitatem quæ convenientiâ suâ eam alliciat : unde oratores non verè & propriè efficiunt motum voluntatis audientium, quia solùm suadendo movent ipsam moraliter; Diabolus etiam non est verè & propriè causa peccati hominis, quia solis consiliis, suasionibus, aut propositione objecti delectabilis, ejus voluntatem movet ad peccandum, ut docet S. Thomas infrà quæst. 80. art. 1. & quæst. 3. de malo articul. 3. Idem patet exemplo pueri, qui moraliter movetur & excitatur ad currendum , ostensione pomi vel imaginis ; quis enim dicat hanc moralem excitationem esse verè & propriè causam efficientem cursûs illius ? Ergo Deus per motionem moralem non verè & propriè efficit determinationem nostræ voluntatis ad bonum, sed debet illam physicè præmovere, ut verè & propriè talem determinationem efficiat.

Secundò probatur eadem Minor ratione S. Thomæ loco ultimò citato. Causa efficiens est illa ad quam infallibiliter sequitur effectus: Sed ad actionem consulentis, imperantis, aut suadentis, non sequitur infallibiliter effectus, nempè consensus liber alterius; suasio enim non cogit invitum, ut dicit Augustinus lib. 83. quæst. id est, illum efficaciter ad agendum non determinat: Ergo motio moralis non est vera causa efficiens, subindeque requiritur physica. 108.

Tertiò, Quod non existit, non potest verè & propriè agere; causa enim efficiens operatur in quantum est actu: Sed multoties contingit quod gratia moraliter excitans non existat , quando producitur consensus voluntatis & ejus operatio : Ergo saltem tunc non potest esse vera causa efficiens talis consensûs. Major patet, Minor etiam constat experientiâ. Nam sæpè quando peccator convertitur, & incipit diligere Deum super omnia, non sentit in anima motus illos indeliberatos timoris mortis vel gehennæ v. g. in quibus Adversarii gratiam moraliter excitantem constituunt. 109.

Confirmatur : Principium effectivum debet esse, vel saltem potest esse simul cum suo effectu, præsertim in actionibus instantaneis & immanentibus, quales sunt actus intellectûs & voluntatis : Sed actus indeliberati intellectûs & voluntatis , non possunt simul esse cùm deliberatis, quando versantur circa idem objectum (v. g. quando Deus per actum indeliberatum amoris movet hominem ad actum deliberatum perfectæ charitatis) nam deliberatum & indeliberatum opponuntur contrariè, vel contradictoriè, subindeque se invicem excludunt : Ergo gratia moraliter excitans non potest esse principium effectivum actûs perfectæ charitatis. 110.

Denique: Motus gratiæ excitantis solet esse tum minùs perfectus, quàm actus supernaturalis ad quem movet; Deus enim, ut suprà dicebamus, solet vivâ quadam mortis repræsentatione, aut timore gehennæ, excitare peccatores ad actum contritionis vel charitatis, qui est altioris ordinis, & diversæ speciei ab actu timoris : Sed causa efficiens principalis, debet esse ad minus æquè perfecta, ac ejus effectus ; cùm tota perfectio effectûs virtute contineatur in causa: Ergo gratia moraliter excitans, non est, nec esse potest vera causa efficiens actûs charitatis , & determinationis voluntatis ad credendum , vel diligendum Deum super omnia. 111.

Dices : Licèt Deus per gratiam prævenientem verè & propriè ac physicè non efficiat in nobis liberi arbitrii determinationem ad bonum;

num; eam tamen verè, propriè, ac physicè causat per gratiam cooperationis & coëfficientiæ, seu per concursum simultaneum ordinis supernaturalis, quo unà cum voluntate in ejus consensum & determinationem influit.

Sed contra primò: Tridentinum loco citato docet exordium nostræ justificationis (subindeque determinationem voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum super omnia, à qua justificatio peccatoris incipit) à Dei gratia movente & præveniente procedere? Sed gratia cooperationis & coëfficientiæ, neque prævenit liberum arbitrium, ut patet; aliàs esset gratia præveniens, & non solùm cooperans & coëfficiens; neque illud movet, ut paragrapho 1. contra Suarem multipliciter ostensum est: Ergo Deus per gratiam cooperationis & coëfficientiæ non efficit in nobis liberi arbitrii determinationem ad bonum.

Deinde concursus simultaneus, juxta principia Adversariorum, est indifferens, seu indifferenti modo voluntati oblatus: Ergo tantùm abest, quòd voluntatis nostræ determinationem verè & propriè causet quin potiùs eam à voluntate supponat vel expectet; ut determinatè in nostros actus liberos influat; seu ut ejus indifferentia, suspensio, & indeterminatio tollatur & resolvatur. De quo plura diximus in tractatu de voluntate disp. 5. impugnando decreta indifferentia.

§. XII.

Corollaria notatu digna.

1. EX dictis inferes primò, negantes physicam prædeterminationem totum ordinem gratiæ actualis destruere. Cùm enim hic ordo in auxiliis sufficientibus & efficacibus præcipuè consistat; hujusmodi autem auxilia, sublatâ physicâ prædeterminatione, stare non possint, ut abundè ostendimus; certè qui eam negant, totum ordinem gratiæ actualis evertunt, & ut loquitur D. Prosper supra relatus, *totaliter extra gratiam sunt.*

2. Inferes secundò, Adversarios viam sternere huic errori Semipelagianorum quo asserebant dari in nobis quædam initia fidei & bonæ voluntatis, quæ non erant à gratia, sed à natura, nec à Deo, sed à libero arbitrio.

Patet etiam hoc corollarium: Nam determinatio voluntatis ad credendum mysteriis revelatis, vel ad diligendum Deum super omnia, est quoddam initium fidei & bonæ voluntatis: Sed talis determinatio non potest verè & propriè effici à gratia duntaxat moraliter excitante; nam, ut suprà vidimus, excitatio moralis non est vera & propria efficientia, sed impropria tantùm ac metaphorica: nec etiam à gratia coëfficientiæ, seu concursu simultaneo ordinis supernaturalis; cùm talis concursus liberi arbitrii determinationem non præveniat, sed supponat, vel expectet à voluntate creata, ut docent Adversarii: Ergo sublatâ gratiâ physicè prædeterminante, determinatio voluntatis ad credendum, vel diligendum Deum super omnia, verè & propriè non potest causari à gratia, subindeque in solam naturam tanquam in veram & propriam causam efficientem debet reduci.

3. Inferes tertiò, Yzambertum, & quosdam alios Doctores Sorbonicos, qui gratiam ex se & ex natura sua efficacem admittunt, & negant eam physicè prædeterminare liberum arbitrium, non loqui consequenter, sed pugnantia scribere & docere.

Probatur breviter: Gratia ex se & ex natura sua efficax, debet verè & propriè efficere liberi arbitrii determinationem ad bonum, v. g. ad diligendum Deum super omnia, vel ad credendum mysteriis revelatis: Atqui gratia moraliter tantùm movens & præveniens voluntatem, non verè & propriè efficit liberi arbitrii determinationem ad bonum, sed impropriè tantùm, & metaphoricè; cùm motio moralis non sit vera & propria efficientia, sed impropria duntaxat ac metaphorica, & magis ad genus causæ finalis quàm efficientis reducatur, ut paragrapho præcedenti fusè ostendimus: Ergo gratia moraliter tantùm movens & excitans voluntatem, non potest esse de se & ex natura sua efficax, sed accidentaliter tantùm, & ab eventu, ut Molina & alii Recentiores docent.

Confirmatur primò: Motio moralis se tenet ex parte objecti, & fit per ostensionem boni, quod convenientiâ suâ voluntatem allicit & invitat; unde objectiva appellatur, ut suprà notabili primo declaravimus: Sed nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis: Ergo nec ulla motio purè moralis. Major patet ex supra dictis. Minor probatur ex D. Thoma 1. p. quæst. 105. art. 4. in corp. ubi sic discurrit: *Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis: Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum universale, sicut & intellectus objectum est ens universale: quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum universale; unde ipse solus implet voluntatem, & sufficienter eam movet ut objectum.* Quibus verbis apertè declarat, nullum bonum creatum, quantumvis congruè propositum voluntati, eam ex vi propria posse efficaciter movere & determinare ad sui dilectionem, sed hoc convenire soli bono infinito & universali, clarè & intuitivè cognito. Unde Deus, prout à nobis viatoribus obscurè & enigmaticè per fidem cognoscitur, non potest in ratione objecti voluntatem efficaciter movere: quia tunc non apprehenditur ut bonum universale, continens in se omnem rationem boni, sed interdum repræsentatur ut inferens malum pœnæ, vel prohibens bonum aliquod delectabile, ad quod inclinatur voluntas, quæ subinde potest ipsum odio prosequi, vel non diligere; atque adeò nulla motio se tenens ex parte objecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax & infallibilis, seu infallibiliter movere voluntatem. 117.

Confirmatur secundò: Illud quod movet efficaciter voluntatem ad agendum, debet eam movere & determinare, non solùm quantùm ad specificationem, sed etiam quantùm ad exercitium; cùm repugnet voluntatem operari, nisi aliquem actum in particulari eliciat: Sed nullum objectum creatū, quantumvis congruè propositum voluntati, nec ipse etiam Deus, ut à nobis hîc in via obscurè per fidem cognoscitur; nec bonum ut sic, seu beatitudo in communi, possunt efficaciter & infallibiliter movere & determinare voluntatem, quantùm ad exercitium actûs; sed solùm quantum ad specificationem, 118.

ut

ut docent Theologi cum S. Thoma hîc quæst. 9. art. 1. & patet ex dictis disputatione præcedenti: Ergo nulla motio purè moralis & objectiva, potest esse de se & ex natura sua efficax.

119. Confirmatur tertiò: Motio moralis se habet per modum suasionis: Sed nulla motio se habens per modum puræ suasionis, potest esse per se & ex natura sua efficax: Ergo nec ulla motio moralis. Major patet, Minor probatur ex D. Thoma 1. p. quæst. 111. art. 2. ubi ait: *Solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem & homo, per modum suadentis*: Ergo ex D. Thoma motio quæ se habet per modum suasionis, non est de se efficax & infallibilis. Unde idem S. Doctor 3. contra Gent. cap. 92. ait, quod *actio Angeli operatur aliquid ad electionem hominis, per modum persuadentis*: Ex quo infert postea, *quod cùm dispositio quæ est ex intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod Angelus custodiens intendit; semper tamen hoc homo eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate.* Quibus verbis apertè declarat, quod Deus efficaciter & infallibiliter movet voluntatem, quia eam movet physicè, & aliquid in ea operando: Angelus verò è contra eam efficaciter movere non potest, quia movet ipsam solùm moraliter, & per modum suadentis; subindeque juxta principia D. Thomæ, nulla motio purè moralis & objectiva potest esse de se & ex natura sua efficax. Quare D. Prosper in versibus supra paragrapho 8. relatis, divinæ gratiæ efficacitatem expendens, ait illam non movere solis consiliis & suasionibus, sed intus mentem hominis immutare ac reformare. Et D. Bernardus ibidem adductus, dicit quod illa *voluntatem applicat operi, & opus expliçat voluntati.*

120. Inferes ultimò, sublatâ scientiâ mediâ, necessariò admittendam esse prædeterminationem physicam; subindeque omnia argumenta, quibus hujus scientiæ impossibilitatem in tractatu de scientia Dei demonstravimus, physicæ prædeterminationis necessitatem astruere.

Probatur breviter hoc corollarium, & ostenditur connexio, quæ reperitur inter has duas celebres quæstiones, seu inter destructionem scientiæ mediæ, & positionem prædeterminationis physicæ. Sublatâ scientiâ mediâ, quâ Deus in signo rationis antecedenti suum decretum, præsciat actus nostros liberos conditionatè futuros, in eorum veritate objectiva, aut in comprehensione voluntatis humanæ, necessariò debet admitti decretum prædeterminans, in quo tanquam in medio eosdem actus certò & infallibiliter possit cognoscere: Ergo sublatâ scientiâ mediâ, necessariò debet poni prædeterminatio physica. Consequentia patet: quia physica prædeterminatio est executio, seu motio executiva decreti prædeterminantis, ac veluti rivulus ab illo fonte promanans. Antecedens verò sic ostenditur. Futura contingentia non possunt nisi duplici via cognosci, scilicet vel in se, ratione veritatis determinatæ quam habeant in seipsis, vel in suis causis; inter quas præcipua est divinum decretum, quod est prima radix totius existentiæ futuritionis, cùm nihil fiat in rerum natura, vel futurum sit, nisi dependenter à Deo liberè volente, seu à libera divinæ voluntatis determinatione: Sed divinum decretum non potest esse causa futuritionis & existentiæ actuum nostrorum liberorum, nisi sit prædeterminans: Ergo sublatâ scientiâ mediâ, quâ Deus A in signo rationis antecedenti decretum futura contingentia in eorum veritate objectiva cognoscat, necessariò debet admitti decretum prædeterminans, in quo tanquam in medio possit ea cognoscere. Major & Consequentia patent. Minor etiam est evidens: Tùm quia omnis causa est prior saltem naturâ & causalitate suo effectu: Tum etiam quia decretum purè indifferens, & à voluntate humana quantùm ad speciem actûs determinabile (quale fingunt in Deo defensores scientiæ mediæ) non caulat, sed supponit, vel expectat liberam nostræ voluntatis determinationem: Ergo ut divinum decretum sit radix & causa determinatæ futuritionis B actuum nostrorum liberorum, necessariò debet esse prædeterminans voluntatem, & non purè indifferens, atque ab ea determinabile, quantùm ad speciem actûs.

§. XIII.

Eponuntur testimonia D. Thomæ, quæ Petrus à S. Joseph nobis objicit in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat.

PRiusquam Doctoris Angelici testimonia 121. proferam, quæ nonnullis, parùm in ejus doctrina versatis, aliquam possent ingerere difficultatem, eruditum Lectorem monendum censui, mirum nullo modo videri debere, si aliquid C in S. Doctore, doctrinæ toties & tam evidenter ab ipso explicatæ & comprobatæ, apparenter contrarium reperiatur. Cùm enim S. Præceptor tot & tanta volumina conscripserit, & toties præsentem quæstionem pertractaverit *(adeò ad discernendum difficilem*, inquit Augustinus, *ut quando defenditur liberum arbitrium, Dei gratia agi videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri)* nihil inquam mirum esse debet, si alicubi quicquam dixisse videatur, quod in favorem, seu potiùs adulationem liberi arbitrii, contra divini auxilii efficaciam & causalitatem ab Adversariis detorqueri D possit. Unde de D. Thoma dicere licet, quod de S. Augustino Facundus Hermianensis initio libri contra Morianum præclarè monuit: *Quid (inquit) in hoc miremur?* (nempè si quæ D. Augustinus aptè in loco dixit, detorqueantur ad sensus ab ejus mente maximè alienos) *neque enim meliùs loqui potuit, quàm Prophetæ, quàm Apostoli, quàm Evangelistæ; quorum verbis similiter male intellectis, & incongruè adhibitis, tam multi Hæretici sua defendere conantur errores.* Hoc præmisso, breviter hîc referam & exponam D. Thomæ testimonia, quæ Petrus à S. Joseph in opusculo quod D. Thomæ defensionem appellat, nobis objicit, quæ ex Suarezio, Ruizio, aliisque Recentioribus diligenter collegit, & redegit in ordinem. Ea solùm prætermittam, quæ nullam difficultatis speciem continent: ne in rebus inutilibus animus moremur, & tædium ac molestiam studioso Lectori ingeramus.

Objicit ergo prædictus Author disp. 1. sect. 11. 1. quatuor ex S. Doctore, quæ physicæ prædeterminationi videntur adversa. In primis S. Thomas opusc. 6. quæst. 38. docet hanc propositionem: *Deus non agit in anima, nisi per novum influxum*: falsam esse. Et quæst. 22. de verit. art. 8. asserit Deum interdum movere voluntatem, nihil in eam imprimendo: Athæc (inquit Adversarius) non assereret, si existimaret causam

sam secundam egere semper ad operandum prævia Dei motione in ea recepta : Ergo talem motionem non docuit.

Secundò : Idem S. Doctor 1. p. qu. 103. art. 1. ad 3. illud discrimen constituit inter sagittam emissam, & creaturam operantem, quod sagitta recipit impulsum ipsius naturæ superadditum, & ad violentiam spectantem ; id autem quod creaturæ à Deo recipiunt, est earum natura. Quibus verbis negare videtur in creaturis quamcumque motionem, distinctam ab ea inclinatione naturali & intrinseca, quâ in suas operationes tendunt, & quæ ipsis in earum productione indita est ab Authore naturæ.

Tertiò, Quoties idem S. Doctor tradit divisionem actûs, illum adæquatè secat in primum & secundum : Sed hæc divisio non esset adæquata, si daretur prædeterminatio physica : ipsa enim neque esset actus primus, neque secundus, utpotè à virtute agendi, & ipsa operatione distincta : Ergo esset actus tertius.

Quartò, S. Thomas interdum asserit, concursum Dei universalem modificari & determinari per causas secundas : At hoc esset falsum, si eas ad agendum physicè prædeterminaret : Ergo physica prædeterminatio principiis doctrinę D. Thomæ adversari videtur.

Verùntamen hæc parùm urgent, & facilè diluipossunt. Ad primum enim respondetur, D. Thomam solùm intendere, quod Deus non semper animam aut voluntatem movet, in eam influendo seu imprimendo habitualia gratiæ & charitatis dona, sed interdum eam movet solis auxiliis actualibus, ut clarè seipsum explicat locis citatis ; ait enim in prædicto opusculo, post verba ab Adversario relata : *Manifestum est enim quod Deus in anima agit, non solùm causando in ea habitum habitum, putà gratiæ, vel virtutis, sed etiam inclinando liberum arbitrium ad hoc vel ad illud ; quod non propriè dicitur influere, sed magis movere ad actum.* Et quæstione citata de veritate, postquam dixit : *Sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multò amplius Deus*, statim subdit : *Immutat autem voluntatem dupliciter ; uno modo movendo tantùm, quando scilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, sine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati, sicut sine appositione alicujus habitûs quandoque facit ut homo velit quod priùs non volebat : altero modo imprimendo aliquam formam in ipsam voluntatem : sicut enim ex ipsa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum ; ita ex aliquo superaddito, sicut est gratia, vel virtus, inclinatur ulteriùs ad volendum aliquid aliud, ad quod priùs non erat determinata, naturali inclinatione.* Ex qua doctrina tantùm abest, quod aliquid contra nos possit inferri ; quin potiùs per ipsam magis nostra stabiliatur ac roboretur sententia : Tum quia S. Doctor ait, quod *sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita & multò amplius Deus* ; atque adeò sicut voluntas physicè se movet de uno actu in alium, absque læsione libertatis ; ita & à fortiori Deus potest, illæsa ipsius libertate, eam physicè præmovere, seu de uno actu mutare in alium, ut suprà arguebamus : Tum etiam, quia D. Thomas ibidem ait, quod Deus movendo liberum arbitrium, facit quod homo velit quod antea non volebat : At per concursum simultaneum Deus non movet liberum arbitrium, nec facit quod homo velit, ut suprà ostensum est : Ergo D. Thomas iisdem locis, quæ Adversarius nobis opponit, non obscurè docet prædeterminationem physicam, tantùm abest quod illi adversetur.

Ad secundum dicendum, sermonem ibi esse 127
de institutione & constitutione naturæ in actu primo, ultra quam determinationem indiget motione ad actum secundum applicante, ut docet S. Thomas hîc qu. 109. art. 1 ubi ait : *Actio intellectûs & cujuscumque entis creati dependet à Deo quantùm ad duo, uno modo inquantum ab ipso habet perfectionem sive formam per quam agit, alio modo inquantum ab ipso movetur ad agendum.* Et qu. 3. de potentia art. 7. ad 7. *Virtus naturalis* (inquit) *quæ est rebus naturalibus in sua institutione collata, ineſt eis ut quædam forma habens esse ratum & fixum in natura : sed id quod facit Deus in illis ut actualiter operentur, habet quoddam esse incompletum, eo modo quo colores sunt in aere, & virtus artis in instrumento artificis.* Falsum ergo est quod ait Petrus à S. Joseph, *nullam in creaturis dari motionem, distinctam ab ea inclinatione naturali & intrinseca, quâ in suas operationes tendunt, & quæ ipsis in earum productione indita est.* Unde D. Thomas locis suprà citatis, præsertim quæstione citata de potentia, docet Deum movere causas secundas ad operandum, non solùm quia dedit illis virtutes operativas, & conservat eas, sed etiam quia illis applicat ad agendum.

Quod testimonium adeò clarum & perspicuum est, ut Suarez Adversariorum Coriphæus, & in eludendis D. Thomæ testimoniis sagacissimus, nullam omnino fugam invenire potuerit, sed coactus fuerit concedere in libro de concursu Dei cap. 11. D. Thomam eo loco verè docuisse præmotionem physicam. Addit tamen Doctorem Sanctum, peritiorem factum, in utraq ; sua summa (Theologica scilicet & contra Gentiles) quæ, inquit, sunt quasi ultimum ipsius testamentum, virtualiter se retractasse ; quatenus 1. p. qu. 105. art. 5 loquens de modo quo Deus concurrit cum causis secundis, postquam probavit quod Deus potest dici causa actionũ creaturarum, & inquantum produxit virtutes operativas causarum secundarum, & inquantum eas conservat, addit tertio loco, *& inquantum eas quasi applicat ad operationẽ, sicut artifex applicat securim ad scindendum* : nam particula illa *quasi*, diminutiva est, & indicat Deum verè & propriè non præmovere & applicare causas secundas ad operandum, sed similitudinariè tantùm & metaphoricè.

Sanè mira est hujus Authoris sagacitas, & in expendendis ac enucleandis verbis D. Thomæ diligentia. Sed quæso cur etiam non fuit æquè exactus & religiosus in expendendis Scripturæ testimoniis ? Quare similiter non negat Christum esse verè Filium Dei unigenitum, eò quod S. Joannes testetur se vidisse gloriam ejus *quasi unigeniti à patre* ? Cur etiam non negat esse verum ignem in purgatorio, eo quod D. Paulus 1. ad Corinth. 3. dicat de illo qui superædificat fœnum & stipulam ; *salvus erit, sic tamen quasi per ignem* : qui locus fere unicus est in Scriptura Sacra, ex quo fideles inferunt esse verum ignem in purgatorio. Miror etiam prædictum Authorem non advertisse S. Thomam eodem articulo citato 1. partis in resp. ad 3. relictâ illâ particula, *quasi*, dicere absolutè, & formalibus verbis, quod *Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, & applicat eas ad agendum.* Quod idem

expresserat lib. 3. contra gentes cap. 70. & passim in omnibus suis operibus, illâ particulâ, *quasi*, semper prætermissâ.

Porro si quærat aliquis, cur D. Thomas in corpore dicti articuli ex prima parte, illam particulam addiderit, ratio in promptu est, quia scilicet ibi comparat motionem Dei in creaturas, cum motione artificis, respectu cultelli: unde ut innueret in hoc exêplo non reperiri omnimodâ paritatem, sed aliquam dissimilitudinem (nam cultellus, & alia instrumenta artium, ita movêtur & applicantur ab artifice, ut tamen seipsa non moveant & applicent; agentia verò creata, si viventia sint & libera, ita moventur à Deo, ut tamen seipsa moveant & applicent, ut declarat idem S. Doctor 1. p. qu. 105. art. 4. ad 2. ubi ait: *moveri ex se, non repugnat ei quod movetur ab alio*) ut inquam, hoc discrimen, quod inter instrumenta artis & causas secundas reperitur, indicaret, addidit particulam illam *quasi*. Unde idem S. Doctor qu. 24. de verit. art. 1. ad 5. sic habet: *Instrumentum dupliciter dicitur; uno modo propriè, quando scilicet aliquid ita ab altero movetur, quod non confertur ei à movente aliquod principium talis motûs; sicut serra movetur à carpentario, & tale instrumentum est expers libertatis: alio modo dicitur instrumentum magis communiter, quicquid est movens ab alio motum, sive sit in illo principium sui motûs, sive non; & sic ab instrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis, quia aliquid ita potest esse ab alio motum, quod tamen seipsum moveat, & ita est de mente humana.*

Quare defectum & absurditatem allatæ responsionis vidit tandem ipsemet Suarez post aliquod tempus, aut saltem ille qui sub nomine Suarezii, Lugduni Anno 1651. tomum de auxiliis, qui est secundus operis tripartiti, in lucem edidit. Nam libro 3. illius tomi capite 38 cùm sibi respondendum esset ad illam authoritatem citatam ex qu. 3 de potentia, & ad alias similes quæ passim occurrunt in D. Thoma, non ausus est stare in prima sua solutione: quia illam non solùm Capreolo, & omnibus antiquis D. Thomæ discipulis, contrariam esse cognovit, qui omnes & authoritate illius articuli, & eodem modo loquendi utuntur, verùm etiam ab omnibus Doctoribus, tanquam ridiculam & fictitiam rejici, & manifestissimis rationibus expugnari: sed retractans illud quod dixerat libro 1. de concursu Dei capite 11. nempe & Thomam in Summa Theologica se retractasse, conatur explicare ejus mentem, recurrendo ad communem aliorum solutionem, qui dicunt S. Doctorem nomine motionis & applicationis intellexisse concursum simultaneum; quam tamen solutionem supra paragrapho 1. evidentissimis D. Thomæ testimoniis confutavimus, eamque ipsemet Suarez loco citato de concursu Dei (illius falsitatem haud dubiè recognoscens) tradere ausus non fuerat, sed aliam jam impugnatam, imò & ab ipso tandem reprobatam, fabricaverat.

128 Ad tertium respondetur, concessa Majori, negando Minorem: licèt enim prædeterminatio physica non sit actus primus, neque secundus, non tamen est actus tertius, sed aliquid medians inter actum primum & secundum, & se habens per modum nexus & vinculi utrumque conjungentis: sicut modus unionis, quem aliqui inter materiam & formam admittunt, non est aliqua tertia pars ab aliis distincta, sed aliquis nexus intermedius utramque conjungens. 129

Ad quartum dicendum, quod quando Divus Thomas asserit Dei motionem vel concursum modificari, vel determinari à causis secundis, solùm intendit docere, quod Deus attemperat & accommodat suum concursum, suamque motionem naturis rerum, quas movet & applicat ad agendum; ita ut causas necessarias & naturales moveat ad unum per modum naturæ, non relinquendo in eis potentiam ad oppositum, quia illarum natura eam non exposcit; liberas verò prædeterminet ad unum per modum liberi, relinquendo potentiam ad oppositum, & præsuppositâ in intellectu indifferentiâ objectivâ judicii, quæ est proxima radix libertatis; & hoc est Deum determinari à causis secundis materialiter & objectivè, quod non impedit quominus per suam motionem & concursum in genere causæ efficientis eas ad agendum præmoveat, & physicè prædeterminet, conformiter ad illarum conditionem & naturam. Unde divina motio non impedit quin causæ liberæ contingenter & liberè operentur, imò potius hoc in ipsis efficit, ut luculenter expendit S. Doctor 1. p. qu. 83. art. 1. ad 3. dicens: *Deus est prima causa movens & naturales causas & voluntarias; & sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin earum actiones sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque, secundùm ejus proprietatem.*

Ex quo patet, frivola ac futilia esse quæ objicit Adversarius sect. 2. ejusdem opusculi, ubi sic discurrit: Si Deus prædeterminaret causas secundas ad agendum, nulli darentur effectus contingentes: quia (inquit) motio hæc prædeterminans ejus est conditionis, ut illâ positâ necessariò sequatur effectus, tam in causis liberis, quàm in naturalibus; ita ut non possit non esse.

Addit, juxta D. Thomam, creaturas irrationales moveri necessariò ad suos actus, rationales verò voluntariè & liberè, & tanquam habentes dominium in eos actus ad quos moventur; hoc autem discrimen frustra assignari, si tam creaturæ rationales quàm irrationales ad omnes suos actus physicè prædeterminentur: sicut enim in ea hypothesi signis v. g. sine motione prædeterminante agere nequit, & cum illa non potest non agere; ita (inquit) homo non potest actum ullum elicere, si caret prædeterminatione, eâ verò positâ, non potest non operari: ubi ergo habebit locum discrimen à S. Thoma assignatum, & quomodo posita motione Dei, voluntas adhuc retinebit dominium in proprium actum?

Addit etiam, D. Thomam frequenter docere, futura contingentia non posse certò cognosci in suis causis, & ubique recurrere ad eorum existentiam in æternitate, secundùm quam aiunt ea esse præsentia ab æterno conspectui divino: si autem homo prædeterminatur physicè ad suos actus, cùm positâ illâ prædeterminatione, necesse sit in sensu composito eum operari, & impossibile sit absolutè illius operationem impediri, vel ab ipso, vel à quacunque alia causa; quis dubitet quin Deus in ejusmodi præmotione efficacissima, & prorsus ineluctabili, certò, imò certissimè, futuros actus nostros intueri possit? Ergo D. Thomas physicam prædeterminationem non agnoscit.

Sed

Sed hæc, ut dixi, nullius sunt roboris. Ad primum enim facilè respondetur, quod licèt motio prædeterminans ejus sit conditionis & naturæ, ut eâ positâ necessariò seu infallibiliter sequatur effectus, tam in causis liberis, quàm in naturalibus, diversimodè tamen; nam ita causas necessarias ad unum per modum naturæ movet & applicat, ut nullam in eis relinquat potentiam ad oppositum, quia hoc ita exigit illarum natura; unde eâ positâ effectus sequitur necessariò, necessitate absoluta, quæ omnem libertatem & contingentiam tollit: causas verò liberas ita ad agendum impellit, ut tamen in eis relinquat potentiam ad oppositum, quia natura & conditio causæ liberæ hoc exposcit; quare eâ positâ effectus sequitur necessariò necessitate tantùm infallibilitatis, quæ libertati & contingentiæ non præjudicat. Unde D. Thomas qu. 22. de veritate art. 5. ad 3. sic ait: *Quamvis non esse effectus divinæ voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum divinæ voluntatis, simul stat cum divina voluntate.* Et in 1. ad Annibaldum dist. 47. qu. unica art. 4. ad 2. *Quamvis contrarium ejus quod est volitum à Deo, non possit stare cum voluntate divina; possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea, propter contingentiam causæ mediæ; & hoc sufficit ad hoc ut effectus sit contingens, & non necessarius.*

Ex hoc patet solutio ad secundum, & discrimen inter creaturas rationales & irrationales: nam creaturæ rationales & liberæ, sub motione prædeterminante retinent potentiam ad oppositum; subindeque dominium actuale in proprium actum, quem ita eliciunt, ut possint non elicere, vel ab illo cessare, potentia antecedenti, & in sensu diviso; non verò creaturæ irrationales & necessariæ: quando enim ignis v. g. movetur ad calefaciendum, vel sol ad illuminandum, ita ad hunc actum applicatur, ut sub motione divina non retineat potentiam, etiam antecedentem, seu in sensu diviso, ad negationem ejus, vel ad actum oppositum. Dixi, *sub motione divina*, quia posse non agere in sensu diviso, non est posse non operari, divisâ, semotâ, & veluti exclusâ motione prædeterminante (ut perperam supponit Adversarius toto illo opusculo) sed sub ipsa motione retinere potentiam ad non agendum, vel ad agendum oppositum, ut alibi fusè exposuimus.

Ad tertium respondeo, quod quando S. Thomas docet futura contingentia non posse certò cognosci in suis causis, loquitur de causis secundum se consideratis, & prout abstrahunt à divino decreto prædeterminante (sic enim non possunt esse medium ducens ad certam & infallibilem futurorum contingentium notitiam, ut contra Molinam ostendimus in tractatu de scientia Dei) non verò de causis secundis, prout subsunt divinæ motioni & prædeterminationi, seu quatenus efficaci divinæ voluntatis decreto subordinantur; sic enim habent rationem medii, in quo Deus futura contingentia certò & infallibiliter cognoscit, ut docet D. Thomas 1. contra gent. cap. 67. ratione 3.

Nec obstat quod idem S. Doctor variis in locis recurrat ad præsentiam futurorum contingentium in æternitate: Tum quia talis præsentia prioritate naturæ supponit decretum prædeterminans voluntatis divinæ, quo hujusmodi futura transferuntur à statu meræ possibilitatis ad statum determinatæ & infallibilis futuritionis, ac in eo tanquam in ratione à priori & causa virtuali fundatur: Tum etiam, quia per hoc intendit declarare, scientiam Dei, respectu futurorum contingentium, non esse abstractivam, & simplicis intelligentiæ (qualis est cognitio Prophetarum) sed intuitivam & visionis, qualis est cognitio rei præsentis. Vel etiam vult significare, quod scientia Dei respectu futurorum contingentium, est certa & infallibilis omnibus modis, & non habet solùm certitudinem & infallibilitatem ex parte medii in quo fundatur (decreti scilicet prædeterminantis) sed etiam ex parte objecti quod contemplatur, quod quando cognoscitur ut præsens in æternitate, ratione talis præsentialitatis, habet quemdam specialem modum certitudinis, quem non habet ex efficacia & infallibilitate divini decreti, ut in tractatu de scientia Dei fusè exposuimus. *Disp. 4. art. 5. §. 5.*

§. XIV.

Alia D. Thomæ testimonia exponuntur.

OBICIT Adversarius sect. 3. difficile D. Thomæ testimonium, desumptum ex hac parte quæst. 9. art. 6. ad 3. ubi exponens qua ratione Deus moveat voluntatem hominis ad agendum, & tamen non sit causa peccati, sic ait: *Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum, & sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum vel apparens bonum; sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infrà dicetur.* In quibus verbis (subdit Petrus à S. Joseph) tria ponderanda sunt. Primum est, quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad bonum universale; quia scilicet ei tribuit naturalem inclinationem ad tale bonum. Secundum, hominem ex proprio rationis judicio seipsum determinare ad volendum hoc vel illud bonum, sive verum, sive apparens; id est tam ad actum bonum, quàm ad malum, ita ut ad neutrum aliunde determinetur. Tertium, quod etsi voluntas se determinet ad volendum hoc vel illud, interdum tamen propter specialem rei exigentiam, Deus movet aliquos per gratiam ad aliquid determinatè volendum, ut quando Deus hominem excitat ad actum contritionis vel amoris Dei. Hæc autem apertè impugnant prædeterminationem physicam, juxta quam voluntas à Deo inclinatur & determinatur, non tantùm ad bonum in genere, sed etiam ad bona particularia, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium: neque solùm requiritur præmotio aliqua specialiter propter actus bonos ordinis supernaturalis; sed ea etiam generatim necessaria dicitur ex munere primæ causæ, & ob indifferentiam voluntatis ad omnes actus naturales, sive ji boni sint, sive mali.

Huic celebri D. Thomæ testimonio adjungit Adversarius duo alia desumpta ex libro 2. sententiarum. Primum habetur dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 3. ubi S. Doctor sic ait: *Determinatio actionis & finis in potestate liberi arbitrii constituitur, unde remanet sibi dominium sui actus.* Ex quo patet, Deum ita operari cum libero arbitrio, ut ei relinquat facultatem seipsum determinandi,

di, & dominium sui actûs : neutrum autem relinqueret, si illud ad agendum prædeterminaret; quomodo enim potest seipsum determinare, si ab alio ad talem specie & numero actionem prædeterminetur ? quomodo etiam potest ipsi relinqui dominium sui actûs, si posita prædeterminatione necesse sit ut homo agat ad quod impellitur, neque possit talem actum suspendere?

137 Aliud testimonium desumit ex dist. 28. ejusdem libri quæst. 1. art. 1. ubi S. Thomas ita scribit: *Non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud.* Sed qui aliquid eligit ex prædeterminatione physica, non eligit illud ex proprio judicio: nisi dicas physicam prædeterminationem esse proprium judicium operantis: Ergo talis prædeterminatio non est ad mentem S. Doctoris

Confirmatur: Eligere aliquid ex proprio judicio, est eligere illud cum potestate non eligendi: Sed ille qui ex prædeterminatione eligit aliquid, non habet potestatem illud non eligendi; non enim datur potestas ad impossibile, sed tantùm ad id quod fieri potest: Ergo non eligit ex proprio judicio.

138 Ad primum respondeo D. Thomam ibi solùm constituere discrimen inter motionem Dei in ordine ad bonum ut sic, & in ordine ad bona particularia; consistens in eo quod ad primum adæquatè applicat & determinat voluntatem, ipsa solùm elicitivè concurrente; in ordine autem ad bona particularia, voluntas creata non solùm elicitivè, sed etiam applicativè concurrit, applicando & determinando seipsam; non quidem ut primum applicans & determinans, sed ut secundum, & consequenter sub motione, applicatione, & prædeterminatione Dei ut primi moventis, applicantis, & prædeterminantis: ex quo non sequitur quod à Deo non prædeterminetur ad volitionem bonorum particularium, sed potiùs oppositum, ut infrà patebit.

Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet, quia D. Thomas loco citato seipsum remittit ad tractatum de gratia, ad quæstionem scilicet 111. ut notatur in margine: ibi autem art. 2. explicans quid sit gratia operans, & cooperans, sic ait: *In illo effectu in quo mens nostra est mota & non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo tribuitur, & secundùm hoc dicitur gratia operans: in illo autem effectu in quo mens nostra & movet & movetur, operatio non solùm attribuitur Deo, sed etiam animæ, & secundùm hoc dicitur gratia cooperans.* Quibus verbis apertè docet, Deum in prima volitione finis ita movere & applicare voluntatem, ut ipsa ad talem actum elicitivè tantùm, non verò applicativè concurrat; unde in tali actu non potest peccare, alioquin peccatum Deo tribueretur, ut disputatione præcedenti ostendimus: in volitione autem bonorum particularium voluntas non applicatur adæquatè à Deo, sed ita ab eo movetur, applicatur, & determinatur, ut in suo ordine, & tanquam secundum liberum, seipsam moveat, applicet, & determinet; & ideò in tali actu potest peccare, & à regulis morum deficere. Unde Divus Thomas per hanc responsionem & doctrinam rectè solvit istud argumentum, quod sibi objecerat, nempe: *Deus non est causa nisi bonorum: si autem à solo Deo voluntas moveretur, nunquam moveretur ad malum*: nam licèt voluntas à solo Deo ut primâ causâ & generali motore, non solùm ad volitionem boni in communi, sed etiam ad volitionem bonorum particularium movetur & applicetur: quia tamen in suo ordine, & ut secundum liberum, seipsam movet, applicat, & determinat ad volendum hoc vel illud particulare bonum, verum, vel apparens, potest peccare, & à rectitudine divinæ motionis se subtrahere: sicut quia scriba ita movet & applicat manum pueri ad scribendum, ut tamen ille seipsum moveat & applicet, in ejus scriptione potest reperiri deformitas, ac defectus; qui non in ipsum magistrum applicantem, sed in ipsum puerum scribentem reduci debet.

Sed instat Adversarius: D. Thomas loco citato ait: *Interdum Deus specialiter movet aliquos ad aliquid determinatè volendum quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam*: At hoc esset falsum, si Deus non tantùm ad bonum in communi, sed etiam ad omnia bona particularia voluntatem determinaret: Ergo juxta D. Thomam, Deus non prædeterminat voluntatem ad volitionem omnium bonorum particularium.

Respondeo D. Thomam illis verbis solùm significare voluisse, præter motionem generalem, quâ Deus movet & applicat voluntatem, & omnes alias causas secundas, sive naturales, sive liberas, & quæ ad universalem Dei providentiam, causalitatem que pertinet; dari aliam specialem in ordine gratiæ, quæ solùm ad actus supernaturales se extendit, & ad Deum ut specialem motorem & provisorem attinet, ut docet quæst. 109. art. 1. qui citatur in margine.

Ad secundum fusè respondimus in tractatu de voluntate Dei. Nunc breviter dico, quod licèt Deus ut primum movens, & primum liberum, præmoveat & prædeterminet voluntatem ad operandum, hoc tamen non impedit quominus voluntas in suo ordine, & ut secundum movens ac secundum liberum, seipsam moveat & determinet: *Moveri enim ex se, non repugnat ei quod movetur ab alio*, inquit S. Thomas 1. p. qu. 105 art. 4. ad 2. Unde sicut videmus quod generatio plantæ procedit à Sole, ut primo generante & alterante, à terra verò ut à secundo generante, & dependente ab influxu corporum cœlestium; ita pariter liberi arbitrii determinatio à Deo ut primo movente & applicante, & à voluntate creata, ut secundo libero & movente, producitur. Similiter etiam supremum dominium, quod Deus in ratione primæ causæ habet in nostros actus liberos, non impedit quod voluntas in eos habeat dominium inferius, & Deo subordinatum: quemadmodum, ut suprà dicebamus, supremum Regis dominium non tollit dominium utile & inferius, quod Vassallus habet in fundum. Et ideò rectè dicit D. Thomas, quod *determinatio actionis in potestate liberi arbitrii constituitur, & quod illi remanet dominium sui actûs*; subdit tamen: *licèt non ita sicut primo agenti.* Quibus verbis (quæ ex industria omisit Petrus à S. Joseph) apertè declarat, determinationem nostræ voluntatis, non ita esse in ipsius voluntatis potestate, quod non etiam descendat à suprema Dei potestate, illam causante: quia dominium quod habet voluntas in suos actus, non est supremum, sicut illud quod competit primo agenti. Unde idem S. Doctor qu. 3. de potentia art. 7. ad 13. ait: *Voluntas dicitur habere dominium sui actûs, non per exclusionem causæ primæ; sed quia causa prima non ita agit in voluntatem, ut eam de necessitate ad unum determ-*

determinet, sicut determinat naturam; & ideò determinatio actûs relinquitur in potestate rationis & voluntatis.

Quo etiam loco apertè docet, dominium quod voluntas habet in suos actus liberos, non omnem excludere prædeterminationem, sed eam tantùm quæ est per modum naturæ, & quæ tollit indifferentiam judicii, & potentiam ad oppositum: alioquin non debuisset addere illa verba, *ut eam de necessitate ad unum determinet*, sed simpliciter asserere, quod Deus voluntatem non determinat ad unum; fuisset enim planior & clarior sensus, ut patet: sed de hoc infra redibit sermo.

Addo quod S. Doctor 1. p. quæst. 19. art. 3. ad 5. hoc statuit discrimen inter primum & secundum liberum, & inter voluntatem divinam & creatam, quòd *voluntas creata, cùm ex se sit contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum: Sed voluntas divina determinat seipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.* Ex quo patet falsum esse, & menti S. Doctoris planè repugnans, quod sæpè in prædicto opusculo repetit & inculcat Adversarius, nempe libertatem divinam & creatam in eo convenire, quod sicut Deus, præcisè ut liber est, ab alio quàm à se non determinatur ad agendum; ita creatura, quâ libera est, ita se determinat ad agendum, ut ad hoc, salvâ ipsius libertate, ab alio determinari non possit.

Instat Adversarius, & ait de ratione dominii esse, ut homo possit eligere hoc vel illud: Qui autem est prædeterminatus, non est indifferens ut eligat hoc vel illud: Ergo non habet dominium suorum actuum. Simili discursu utitur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 42. num. 8. ubi ait ex nostra sententia sequi, nunquam voluntatem operari ut indifferentem ad plura: Nam idem est indifferens esse, quòd esse indeterminatum: Sed voluntas nunquam operatur ut indeterminata, quia semper indiget prædeterminatione, ut nos dicimus: Ergo nunquam operatur ut indifferens.

Sed isti Authores hallucinantur, eò quòd non distinguant duplicem voluntatis indifferentiâ: Alia dicitur potentialis seu suspensiva; quia dicit carentiam seu suspensionem omnis actûs: Altera vocatur actualis & positiva, quâ voluntas ita actu eligit & se determinat, ut retineat potentiam ad oppositũ. Licèt ergo qui est prædeterminatus ad operandum, non sit indifferens indifferentiâ potentiali & suspensivâ: quia prædeterminatio, quæ est quædam divinæ actualitatis participatio, tollit suspensionem voluntatis, & aufert ab ea (ut ita dicam) rubiginem potentialitatis; subindeque ipsam actuat & perficit, aliquem defectum & imperfectionem ab ea tollendo, & ipsam reducendo de actu primo ad secundum: semper tamen sub tali motione prædeterminante, servat indifferentiam actualem & positivam; quia ita elicit actum ad quem prædeterminatur, ut retineat (etiam prout stat sub illa motione) potentiam ad oppositum, ut antea exposuimus: undelicèt tunc non habeat dominium potentiale in actum quem elicit, habet tamen in ipsum dominium actuale, quod est multò perfectius; adeoque prout stat sub divina præmotione, est perfectiori modo libera, & domina sui actûs, quàm esset antea.

Ex quo patet responsio ad duo argumenta proposita. Ad primum enim distinguo Majorem: De ratione dominii est ut homo possit eligere hoc vel illud: de ratione dominii potentialis, concedo Majorem; de ratione dominii actualis, nego Majorem, sufficit enim ad tale dominium, ut ita homo eligat unum, ut possit eligere alterum. Ad secundum similiter distinguo Majorem: Idem est indifferens esse, ac esse indeterminatum, indifferentiâ potentiali & suspensivâ, concedo Majorem: indifferentiâ actuali & positivâ, nego Majorem: hæc enim ultima indifferentia importat actuale exercitium, seu determinationem voluntatis ad unum actum, cùm potentia ad negationem vel suspensionem ejus, vel ad eliciendum actum oppositum.

Ad tertium testimonium desumptum ex distinctione 28. libri primi sententiarum, nego 145
eum, qui eligit ex prædeterminatione, non eligere ex proprio judicio: licèt enim prædeterminatio non sit proprium judicium operantis, ipsum tamen causat & efficit; quia eodem instanti quo movet & determinat voluntatem ad eligendum aliquod opus, applicat intellectum ad judicium practicum, quo judicat tale opus esse hîc & nunc liberè eligendum: unde voluntas, quæ est appetitus rationalis, ita ipsum eligit, ut tamen servet potestatem ipsum non eligendi, non in sensu composito, sed diviso, sicut antea exposuimus. Per quod patet responsio ad confirmationem.

Præter hæc testimonia, adducit Adversarius 146
eadem sect. 3. num. 3. alia quibus S. Doctor docet voluntatem ita se determinare ad actum, ut ab alio agente extrinseco non determinetur, ait enim in 2. dist. 39. qu. 1. art. 1. *Ipsa potentia voluntatis, quantùm in se est, indifferens est ad plura: sed quod determinatè exeat in hunc actum, vel in illum, non est ab alio determinatè, sed ab ipsa voluntate.* Et qu. 3. de malo art. 3. ad 5. *Voluntas cùm sit ad utrumlibet, per aliquid determinatur ad unum. scilicet per consilium rationis, nec oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecum.*

His testimoniis duplex potest adhiberi respon- 147
sio. Prima est, quod D. Thomas in his locis loquitur de determinatione voluntatis ad malum morale, quæ non est ab alio, sed à sola voluntate, ut prima causa deficiente, & difformiter ad regulas morum operante. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet tum ex titulo illius articuli primò citati, in quo S. Doctor quærit, *utrum in voluntate possit esse peccatum?* tum etiam ex argumento quod sibi objicit qu. citatâ de malo, quod est hujusmodi: *Omne quod se habet ad utrumlibet, indiget aliquo determinante, ad hoc ut exeat in actum: Sed liberum arbitrium hominis ad utrumlibet se habet: Ergo ad hoc ut exeat in actum peccati, indiget quod ab aliquo determinetur ad malum.* Unde quando Sanctus Thomas ibidem respondet, voluntatem à seipsa, & non ab aliquo agente extrinseco determinari, manifestum est, ipsum loqui de determinatione voluntatis ad peccatum & malum morale.

Secunda solutio est, quod quando D. Thomas 148
dicit voluntatem ab aliquo agente extrinseco non determinari, intendit solùm voluntatem creatam à nulla causa ejusdem ordinis, seu à nullo agente creato determinari, non tamen excludit agens increatum, quod cùm sit causa ipsius voluntatis, inter agentia extrinseca propriè non computatur, ut docet idem S. Doctor locis §. 2. relatis. Item D. Bonaventura in 2. dist. 25.

qu. 5. ponit distinctionem inter hæc tria, voluntatem induci, immutari, & cogi, & dicit quod *voluntas induci potest ab agente creato, mutari verò ab alio non potest, nisi ab agente increato, cogi verò ab aliquo non potest.*

§. XV.

Alia argumenta solvuntur.

149 OBIICIT insuper Adversarius disp. 1. sect. 4. Ex D. Thoma 1. p. qu. 82. art. 2. ad 2. Movens ex necessitate causat motum, quando mobile omnino illi subditur: At nihil frequentiùs asseverant Thomistæ, quàm motionem physicè prædeterminantem, perfectissimè sibi B subjicere voluntatem, scilicet ut ne quoad usum quidem voluntas sibi motionem illam subjiciat: Ergo motio prædeterminans de necessitate causat motum seu actum voluntatis.

150 Confirmatur primò: Idem S. Doctor ibidem qu. 83. art. 1. ad 5. docet quod dispositiones quæ sunt in voluntate non tollunt libertatem, quia subjacent judicio rationis: Sed motio prædeterminans non subjacet judicio rationis, nec est in potestate voluntatis eam habere, vel habitam repellere: Ergo tollit libertatem.

151 Confirmatur secundò: D. Thomas qu 22. de verit. art. 6. in corp. ait: *Ex hoc aliquid dicitur necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum*: & qu. 6. de malo art. unico docet non esse liberum, quod voluntas vitare non potest: At ratione prædeterminationis voluntas immutabiliter determinatur ad unum, actusque redditur ab ipsa inevitabilis: Ergo per illam voluntas necessitatur.

Confirmatur tertiò: Idem S. Doctor ibidem
152 ita necessitatem à voluntate excludit, ut velit voluntatem, etsi à Deo motam, adhuc manere indifferentem, & indeterminatam ad agendum vel non agendum, ait enim: *Cùm Deus omnia moveat secundùm conditionem mobilium, ut levia sursum, & gravia deorsum, etiam voluntatem movet secundùm ejus conditionem, non ut ex necessitate, sed ut indeterminatè se habentem ad multa.* Consequenter ergo rejicit eam sententiam, quæ docet voluntatem per motionem divinam determinari ad unam partem.

153 Ad objectionem respondeo, movens ex necessitate causare motum, quando ita sibi subjicit mobile, ut in eo non relinquat potentiam ad oppositum, secùs verò si relinquat in mobili possibilitatem ad oppositum, eamque foveat & conservet: motio autem prædeterminans, juxta Thomistas, sic movet voluntatem ad unum, quòd relinquat possibilitatem ad oppositum; & ita licèt in infinitum excedat capacitatem voluntatis, & illam quantùm ad applicationem & usum efficaciter sibi subjiciat, eam tamen ex necessitate non movet, sed per modum liberi, ut Docet D. Thomas locis supra citatis, præsertim 1. p. qu. 83. art. 1. ad 3.

Addo quod, licèt motio divina ex parte causæ in infinitum excedat capacitatem voluntatis, quia est effluxus à prima causa, & quædam divinæ omnipotentiæ participatio, ex parte tamen actûs & objecti ad quod terminatur, non adæquat totam voluntatis capacitatem, quia illam non movet & applicat ad universale bonum, quod est adæquatum illius objectum, sed solùm ad quædam bona particularia, quæ sunt ejus ob- A jecta inadæquata & partialia: unde licèt entitativè non subdatur libero arbitrio, terminativè tamen ei subjicitur: nam actus, & objectum ad quod terminatur, voluntati omnino subduntur; quia, ut dixi, voluntas, prout subest divinæ motioni, retinet potentiam ad non eliciendum, vel suspendendum actum, ad quem movetur, & ad non eligendum seu respuendum objectum quod prosequitur.

Ad primam confirmationem respondeo, optimè dicere S. Thomam, quod qualitates, quæ 154
subjacent judicio rationis & voluntati, non auferunt libertatem: inde tamen non licet inferre, qualitates omnes quæ antecedunt voluntatem, & judicio rationis non subjacent, tollere libertatem; maximè si proveniant à prima causa & radice libertatis, & ad hoc dentur, ut voluntas se liberè determinet, suamque libertatem exerceat, & de actu primo ad secundum reducat; ut variis exemplis declaravimus in tractatu de prædestinatione, exponendo concordiam li- Disp. bertatis cum divina providentia & prædestina- 6. art. tione. Unde cùm motio prædeterminans sit 7.
quidam effluxus à primo libero, & à prima totius libertatis & contingentiæ radice (infinita scilicet divinæ voluntatis efficacia) procedat; ac liberam nostræ voluntatis determinationem, per modum causæ seu principii actualis, prioritate naturæ antecedat; licèt judicio rationis & C voluntatis non subjaceat, ejus tamen libertatem non tollit, aut lædit, sed fovet, conservat, & perficit: imò repugnat, eâ sublatâ, dari usum & exercitium actuale libertatis, ut ibidem demonstravimus. Unde.

Ad secundam confirmationem dicatur, Di- 155
vum Thomam solùm velle, illud esse necessarium, quod est immutabiliter determinatum ad unum per modum naturæ; id est sine indifferentia objectiva judicii, & possibilitate ad oppositum; quo pacto voluntas hîc in via determinatur ad bonum in communi, & in patria ad bonitatem divinam clarè visam; non verò si illud deter- D minetur immutabiliter ad unum per modum liberi, seu cum indifferentia objectiva judicii, & possibilitate ad oppositum, sicut voluntas ad suos actus liberos per divinam motionem immutabiliter determinatur. Quare idem S. Doctor. qu. 6. de malo art. unico ad 3. sic ait: *Animalia bruta moventur per instinctum superioris agentis ad aliquid determinatum, secundùm modum formæ particularis, cujus conceptionem sequitur appetitus sensitivus: sed Deus movet quidem immutabiliter voluntatem, propter efficaciam virtutis moventis, quæ deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motæ, quæ indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas.* Unde quando ibidem in corpore articuli docet non esse liberum quod E voluntas vitare non potest, hoc intelligendum est de eo, quod voluntas vitare non potest, nec in sensu composito, nec in sensu diviso; non autem negat esse liberum, quod etsi voluntas non possit vitare in sensu composito, & potentia consequenti, potest tamen vitare in sensu diviso, & potentia antecedenti. Nam ut ipse ait in 1. ad Annibaldum supra citato: *Quamvis contrarium ejus quod est volitum à Deo, non possit stare cum voluntate divina, possibilitas tamen ad contrarium potest stare cum ea, propter contingentiam causæ mediæ; & hoc sufficit ad hoc ut effectus sit contingens, & non necessarius.* Quam doctrinam & subtilem distinctionem non valens com-

comprehendere Adversarius, illam irridet & sugillat, ironicè exclamans: *Verùm quis acutam hanc distinctionem capiat? Nam quid precor aliud est voluntatem cum omnibus prærequisitis posse non operari, quàm eam posse ponere carentiam operationis? Quis inter ista vel minimam distinctionem advertat?* Sed, ut perbellè ait Sylvius in opusculo de primo motore, qui hanc distinctionem derident, deberent potiùs ignorantiam suam deflere: nam ut testatur D. Thomas qu. 6. de verit. art. 4. ad 8. hæc distinctio ita celebris est & antiqua, ut eâ utantur omnes antiqui Theologi ad conciliandam libertatem cum divina providentia & prædestinatione: *Dicitur communiter* (inquit) *quod hæc: Deus potest non prædestinatum prædestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera: & ideò omnes locutiones illæ, quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter.* Item Venerabilis Beda in axiomatibus philosophicis ex Aristotele collectis, littera O, sic habet: *Omnia futura de necessitate evenient 1. Periherm. Verum est in sensu composito, non autem in sensu diviso: vel verum est ex hypothesi, non autem simpliciter.* Sicut ergo ad libertatem non requiritur, quod dum aliquis actu operatur, possit non operari in sensu composito, seu componere & conjungere carentiam operationis cum ipsa operatione (hoc enim manifestam implicat contradictionem) sed sufficit quod toto tempore quò operatur, retineat absolutam non agendi potentiam. Ita similiter nos dicimus, ad libertatem non requiri, quod voluntas cum prærequisitis ad agendum, ptioritate tantùm causalitatis & naturæ (qualia sunt concursus prævius, & gratia prædeterminans) possit negationem actionis componere: quia cùm ea quæ secundùm ordinem naturæ tantùm prærequiruntur ad agendum, sint simul cum actu (prioritas enim naturæ est solùm prioritas causalitatis & instantis à quo, non verò prioritas temporis & instantis in quo) si posset negationem actionis cum illis componere, posset non actum cum actu, & formam cum ejus carentia conjungere. Sufficit ergo ad libertatem, quod cum illis prærequisitis sit simul potentia ad non operandum, seu quod voluntas, ut stat sub motione prædeterminante, retineat absolutam dissentiendi vel non operandi potentiam; quamvis cum ea actualis carentia operationis simul esse non possit; ut fusè ostendimus, ac variis exemplis declaravimus in tractatu de prædestinatione, exponendo concordiam libertatis cum divina providentia & prædestinatione.

Ad tertiam confirmationem, respondeo D. Thomam loco citato solùm velle, quod cùm Deus moveat voluntatem secundùm ejus conditionem & naturam, ita illam movet, ut tamen ex necessitate non moveatur, sed maneat indifferens, non indifferentiâ potentiali & suspensivâ (repugnat enim voluntatem efficaciter moveri ad agendum, & tamen remanere in mera potentia, indeterminatione, ac suspensione) sed indifferentiâ actuali & positivâ: quia ita illam movet, ut sub divina motione semper retineat dissentiendi potentiam, seu tendendi in alia objecta & bona particularia; & ideò dicit, quod *Deus illam movet ut indeterminatè se habentem ad multa*: non dixit, ad omnia, sed ad multa, quia per divinam motionem determinatur ad unum, vel ad plura, & indeterminatè se habet ad alia.

A Objicit rursus Adversarius sect. 9. & 10. plura S. Thomæ testimonia, quibus asserit, nos posse resistere divinæ gratiæ, eamque repudiare. Nam quodlib. 1. art. 7. ad 2. ait: *Sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere*: At si motio divina prædeterminaret physicè voluntatem nostram ad opus bonum, non posset voluntas illi resistere; repugnat enim talem motionem carere effectu, seu quod voluntas illi resistat: Ergo juxta D. Thomam, motio divina non prædeterminat physicè voluntatem nostram ad bonum. 157

Confirmatur: idem S. Doctor 1. p. quæst. 62. art. 3. ad 2. dicit quod *inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest eâ non uti & peccare.* Et quæst. 63. art. 7. ad 3. *Quantacumque*, inquit, *inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat: unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.* Item 1. 2. quæst. 106. art. 2. ad 2. asserit quòd *gratia novi testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono, ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriæ: & ideò si quis post acceptam gratiam novi testamenti peccaverit, majori pœna dignus est, tanquam majoribus beneficiis ingratus, & auxilio sibi dato non utens.* Hæc autem cum sententia prædeterminationis physicæ minimè cohærere videntur: Tum quia gratia physicè prædeterminans videtur imponere necessitatem ad bonum, subindeque reddere voluntatem impeccabilem: Tum etiam, quia voluntas non potest illâ uti; cùm illa non subdatur libero arbitrio, quantùm ad efficaciam & usum, sed potius illud sibi subjiciat & applicet ad operandum: Ergo hæc sententia à mente & doctrina S. Thomæ penitus aliena videtur. 158

Confirmatur ampliùs: Idem Doctor Angelicus 1. 2. qu. 68. art. 1. agens de donis Spiritus Sancti, docet hominem per illa rectè disponi, ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina, seu ut benè sequatur instinctum Spiritus Sancti: Si autem quando homo movetur efficaciter ad aliquem actum, ista motio adeò potens est, ut ex se omnem quantumlibet intensam passi resistentiam superet, ut quid opus est dona quædam & supernaturalia subsidia, quibus disponatur ad faciliùs sequendam inspirationem divinam, ipsi infundi? Quasi verò agentia creata egeant aliquâ præparatione ad ea facienda, quæ non possunt non agere, etiamsi nulla talis præparatio adsit? Sanè risu dignus ille foret, qui supponens hominem, positâ solâ visione Dei, non posse Deum non diligere, exigeret nihilominus præviam quandam præparationem, quâ homo Deum videns, faciliùs se sineret moveri ad ejusmodi amorem. Neque minùs ridendus esset S. Doctor, si existimans hominem, solâ gratiâ efficaci positâ in illius voluntate, non posse non consentire illius præmotioni, adhuc exigeret magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti, tanquam præviam dispositionem necessariam ad consensum cum majori facilitate edendum. Ita Petrus à S. Joseph disp. 1. sect. 9. 159

Verùm hæc nullius sunt ponderis, & facilè dilui possunt. Ad argumentum ergo respondeo, hominem cuicumque motioni divinæ posse resistere seu dissentire; cum hoc tamen discrimine, quòd motioni purè excitanti, & præbenti auxilium tantùm sufficiens, homo potest resistere 160

tam

tam in sensu composito, quàm diviso, & non A solùm potentia antecedenti, sed etiam consequenti; imò de facto sæpè voluntas huic motioni resistit, eamque abjicit ac repudiat, seu privat effectu ad quem ultimò ordinatur: motioni verò physicè prævenienti, & præbenti efficax auxilium, voluntas nunquam de facto resistit, nec potest illi resistere in sensu composito, & potentia consequenti, sed solùm potentia antecedenti, & in sensu diviso. Quare S. Thomas in hac quæst. 10 art. 4. ad 3. *Si Deus* (inquit) *movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non moveatur, non tamen est impossibile simpliciter.* Et qu. 12. art. 3. in corp. *Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibili-* B *ter eam consequitur.* Item quodlib. 12. art 3 docet quod *prædestinatio habet certitudinem ex parte scientiæ Dei, quæ non potest falli, & ex parte voluntatis divinæ, cui non potest aliquid resistere.* Unde potest fieri hoc argumentum in favorem nostræ sententiæ. Non solùm S. Thomas, sed etiam Scriptura, Concilia, & SS. Patres, interdum asserunt divinæ voluntati, vel Spiritui Sancto, & motioni ejus posse resistere, & interdum ipsi de facto resisti; ut patet Actor. 6. *Vos semper Spiritui Sancto restitistis*: Et in Concilio Senonensi dicitur, *non tale esse Dei auxilium, cui resisti non possit*: Item Innocentius X. in nova constitutione hanc propositionem tanquam hæreticam proscripsit: *Interiori gratiæ in statu naturæ lapsæ nunquam resistitur.* Aliunde verò eadem Scriptura sæpè asserit neminem resistere voluntati Dei, ut Genes. 50. Esther 13. ad Roman. 9. & D. Augustinus frequenter docet gratiam à nullo duro corde respui, eamque invictissimè, insuperabiliter, & indeclinabiliter movere voluntatem: Item D. Thomas ait, quod si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non moveatur. Ut ergo hæc testimonia inter se concilientur, duplex motio admittenda est, una moraliter tantùm excitans, vel præbens auxilium tantùm sufficiens, cui voluntas potest resistere, D & de facto resistit; altera physicè prævenies, & præbens auxilium efficax, cui nunquam resistitur: vel recurrendum est ad distinctionem sensûs compositi & divisi, seu potentiæ antecedentis & consequentis; & dicendum voluntatem posse resistere divinæ motioni, potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, non tamen potentiâ consequenti, & in sensu composito.

Addo quod, si argumentum desumptum ex possibilitate resistendi gratiæ, esset efficax, non tantùm militaret contra gratiam prædeterminantem, sed etiam contra gratiam congruam: Suarez enim lib. 5. de auxil. cap. 39. docet gra- E tiæ congruæ, ut tali, nunquam resisti; quia sub hac formalitate est efficax, & infallibiliter infert consensum.

161 Ad primam confirmationem respondeo D. Thomam locis citatis expresè loqui de gratia sanctificante, quæ cùm habeat rationem habitûs & formæ permanentis, libero arbitrio subditur, quantùm ad usum; habitibus enim utimur quando volumus: quare illa in statu viæ non ita confirmat hominem in bono, ut peccare non possit; sed hoc pertinet ad statum patriæ, in quo erit consummata per claram Dei visionem, & amorem beatificum. Cæterùm gratia actualis, cùm detur per modum motionis & impulsûs, nec habeat rationem habitûs, sed auxilii transeuntis, non subditur libero arbitrio quantùm ad efficaciam & usum; sed potiùs illud sibi potenter & suaviter subjicit, movendo & applicando ipsum conformiter ad ejus naturam & conditionem, nimirum sub indifferentia objectiva judicii, & relinquendo potentiam ad oppositum: unde licèt illa efficaciter & infallibiliter determinet voluntatem ad bonum, non tamen infert ipsi violentiam, *nec abolet, sed adolet liberum arbitrium*, ut ait Prosper sent. 51. in resp. ad cap. Gallorum: *Attingit enim à fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sapient. 8. Et ideò rectè dixit S. Thomas hîc qu. 10. art. 4. Deum ita movere voluntatem nostram, *ut non ex necessitate illam ad unum determinet.* Quibus verbis tantùm abest quod sententiam nostram proscribat, ut existimant Adversarii, quin potiùs apertè illi favet: nam sicut ille qui diceret: Petrus non currit velociter: non negaret illum currere, sed solùm currere tali modo, id est properè & cum velocitate; ita similiter S. Doctor asserens Deum non determinare ex necessitate voluntatem ad unum, non negat prædeterminationem voluntatis ad unum, sed potiùs illam statuit & firmat, solumq; necessitatem absolutam libertati contrariam ab illa excludit, & per eam induci negat. Unde, ut supra §. 2. vidimus, Damascenum C asserentem Deum ea quæ fiunt à nobis prænoscere, non tamen prædeterminare, ita exponendum esse dicit, ut intelligatur, ea quæ sunt in nobis, divinæ determinationi non esse subjecta, quasi ab ea necessitatem accipientia.

Ad secundam confirmationem dicendum, sit quod licèt motio prædeterminans sit efficacissima, & adeò potens ut omnem voluntatis resistentiam sine ulla planè difficultate superet, nihilominus rectè docet D. Thomas, ponendas esse in homine dona Spiritus Sancti, quibus disponatur ad promptè & faciliter sequendam motionem divinam, ut discurrit idem S. Doctor 2. 2. qu. 23. art. 2. his verbis: *Oportet quod sic voluntas moveatur à Spiritu Sancto, quod etiam ipsa sit efficiens actum suum. Nullus autem actus perfectè producitur ab aliqua potentia activa, nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis: unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus inducit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos à Deo; & secundùm hoc disponit omnia suaviter, ut dicitur Sapient. 8. Nisi ergo aliqua forma superadderetur naturali potentiæ, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, esset actus iste imperfectior actibus naturalibus, & actibus aliarum virtutum, nec esset facilis & delectabilis..... Unde necesse est quòd ad actum charitatis in nobis existat aliqua habitualis forma superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, & faciens eam promptè & delectabiliter operari.* Quod D. Thomas dixit de habitu charitatis, idem cum proportione dicendum est de donis Spiritus Sancti, qui sunt quidam habitus infusi, quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui Sancto, ut ait idem S. Doctor infra qu. 68. art 2. Licèt enim Spiritus Sanctus possit sine ulla planè difficultate & resistentia movere mentem hominis ad quodcumque voluerit (habet enim) inquit Augustinus, cordium inclinandorum omnipotentissimam potestatem, magisque in potestate voluntates hominum, quàm ipsi homines)

nes) nihilominus quia mens hominis non est solùm mota à Spiritu Sancto, sed etiam seipsam movet, actus supernaturales eliciendo, ut suaviter & connaturaliter moveatur, debet donis Spiritus Sancti perfici. Unde S. Thomas loco proximè citato sibi hoc argumentum objicit: *Dona Spiritus Sancti perficiunt hominem, secundùm quod agitur à Spiritu Dei: Sed inquantum homo agitur à Spiritu Dei, se habet quodammodo ut instrumentum respectu ejus; non autem convenit ut instrumentum perficiatur per habitum, sed principale agens: Ergo dona Spiritus Sancti non sunt habitus.* Cui argumento sic respondet: *Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de instrumento cujus non est agere, sed solùm agi: tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur à Spiritu Sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrii, unde indiget habitu.*

A

B

Potestque hæc responsio & doctrina confirmari ex eo quod in Christo, & in Beatis sint dona Spiritus Sancti, ut de Christo docet S. Thomas 3. p. qu. 7. art. 5. & de Beatis 1. 2. qu 68. art. 6. & tamen certum est quòd Christus, & Beati, nec resistunt, nec resistere possunt Spiritui Sancto, seu non consentire ejus motioni, alioquin peccare possent: Ergò ex eo quod voluntas nostra non possit resistere in sensu composito, seu potentia consequenti, gratiæ prædeterminanti, non rectè infert Adversarius, inutiliter poni in anima magnum illum apparatum donorum Spiritus Sancti. Quod potest etiam exemplo quo ipse utitur declarari. Nam certum est ex clara Dei visione necessariò dimanare amorem beatificum, & Beatos, tam quoad specificationem, quàm quoad exercitium, ad diligendum Deum necessitari; & tamen hoc non obstante ponitur habitus charitatis in ipsorum voluntate, ut faciat illam connaturaliter & delectabiliter operari: Ergo à fortiori in nobis viatoribus ponendi sunt habitus infusi, & dona Spiritus Sancti, ut promptè, delectabiliter, & connaturaliter operemur, quamvis illius motio ita sit potens & efficax, ut omnem voluntatis nostræ resistentiam superet, & effectum quem intendit, infallibiliter inferat.

C

D

Alia Adversarii argumenta futilia sunt, nec indigent solutione: supponunt enim & non probant, gratiam prædeterminantem necessitare voluntatem, illâque semel positâ in voluntate, ipsam non posse non agere, aut illi dissentire, vel actum oppositū ponere, aut eâ non uti: quæ omnia, ut patet ex jam dictis, à mente, & doctrina Thomistarum penitùs aliena sunt, imò ab ipsis damnantur tanquam hæretica. Unde iste Author inutiliter laboravit, & oleum ac operam luit, dum ex illis falsis principiis, aut ex perversa ac erronea, quam sibi finxit, vel ex Neotericorum fontibus hausit, sensus compositi & divisi intelligentiâ, tot argumenta multiplicavit.

E

Mitto etiam ea quæ objicit contra prædeterminationem ad materiale peccati, seu ad entitatem quæ malitiæ morali substernitur: quia in 3. tractatu de voluntate Dei hæc difficultas exactè discussa est. Argumenta verò quæ procedunt ex læsione libertatis, in tractatu de prædestinatione plenissimè & clarissimè soluta sunt, agendo de concordia libertatis cum divina providentia & prædestinatione. Quare solùm hîc restat diluendum quod objicit Adversarius sect. 12. nempe antiquiores & præstantiores D. Thomæ discipulos, ut Capreolum, Ferrariensem, Cajetanum, Sotum, physicam prædeterminationem excludere; ac breviter demonstrandum quatuor illos Doctores, qui Thomistarum principes meritò possunt appellari, apertissimè nostræ favere sententiæ. Unde sit.

§. XVI.

Ostenditur antiquiores Thomistas docuisse prædeterminationem physicam.

VIx potest revocari in dubium, an Capreolus & Ferrariensis, antiquissimi D. Thomæ Discipuli, admiserint prædeterminationem physicam. Id enim in primis de Ferrariensi fatetur Suarez lib. 3. de auxil. cap. 29. num. 4. & manifestum est ex verbis sequentibus quæ ibidem habet: *Circa hanc propositionem: superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conservat eam, vel applicat ad agendum: advertendum ex doctrina D. Thomæ de potentia qu. 3. art. 7. quod duplex vis ad agendum rebus creatis ineſt dum agunt, una est forma habens esse firmum & ratum in natura, per quam agunt tanquam propriâ & naturali virtute, alia est vis, quæ est intentio sola virtutis divinæ, habens esse incompletum per modum quò colores sunt in aëre, & virtus artis in instrumento: & ista vis non convenit rebus, nisi quando actualiter operantur & agunt, tanquam divinæ virtutis instrumenta: sicut & virtus artis non remanet in instrumento, nisi quando ipso utitur artifex ad operationem artis. Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, sed secundam tantùm illis communicat dum eas ad operationem applicat: ideò dixit S. Thomas, quod superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agat, & conservat eam, quod pertinet ad primam virtutem, vel applicat ad agendum, quod per secundam efficitur.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ sententiæ dici potest: nomine enim physicæ prædeterminationis nihil aliud intelligimus, quàm virtutem quandam fluentem & transeuntem, ac se habentem per modum motionis & impulsûs, quam Deus tribuit causis secundis priùs naturâ quàm operentur, & quâ mediante eas ad determinatos actus eliciendos applicat, subindeque physicè præmovet ac prædeterminat. 163

Hanc etiam vim applicantem causas secundas ad agendum agnovit Capreolus in 2. dist. 1. qu. 2. ubi eandem doctrinam tradit, & articulum 7. supra citatum ex D. Thoma qu. 3. de potentia ferè de verbo ad verbum transcribit. Similiter dist. 28. ad 12. ait: *Voluntas non causat, nisi applicata, & quasi instrumentaliter mota à Deo.* Unde Conimbricenses loco supra paragrapho 5. relato, apertè fatentur, D. Thomam, Capreolum, & Ferrariensem, pro nostra stare sententia, dicunt enim; *Circa modum quo Deus cum causis secundis ad earum operationes & effecta concurrit, se offert celebris opinio* D. Thomæ, Capreoli, Ferrariensis, &c. Item Conradus antiquus Thomista 1. 2. super qu. 109. art. 9. motionem divinam ponit conservativam & applicativam ad operandum: & super qu. 112. artic. 3. versic. *Nota secundò*, eandem doctrinam explicat. Unde solùm potest esse dubitatio de mente Cajetani, & Dominici Soto, clarissimorum Thomistarum. Cajetanus enim 1. p. qu. 19. art. 8. ait: *Cùm dicitur causam secundam moveri à prima, hoc intelligendum est, non de motione prævia, sed de motione intrinsecè coo-* 164

perativa propriæ actioni. Et addit *sensum esse puerilem, si quis putet esse aliquam durationem naturæ, in cujus primo instanti causa prima respiciat effectum, & in secundo secunda.* Soto verò lib. 1. de natura & gratia cap. 15. docere videtur assensum liberi arbitrii esse causam cur gratia in uno sit efficax, non verò in altero : subindeque eam non prædeterminare liberum arbitrium, sed ipsius potiùs consensum & determinationem expectare.

165 Nihilominus isti etiam Authores satis clarè docent nostram sententiam. Nam Caietanus 1. p. qu. 45. art. 5. §. *Ad Durandum,* refert & approbat Doctrinam D. Thomæ qu. 3. de potentia art. 7. ubi dicitur quod nulla causa potest agere nisi à Deo mota & applicata : quo loco S. Doctor, ut confessus est ipse Suarez lib. 1. de concursu Dei cap. 11. docuit præmotionem physicam. Item 1. p. quæst. 115. art. 6. §. *Ad evidentiam,* dicit quod *nunquam agentia inferiora coagunt cœlo, nisi patiantur simul à cœlo.* Et rationem statim affert: *Quoniam* (inquit) *non movent, nisi mota.* Et propter eandem rationem ; statim subdit : *Prius naturaliter est, corpora inferiora pati & moveri à superioribus, quàm coagere illis.* Cùm ergo passim doceat, nullam causam secundam posse agere, nisi motam à Deo ; & insuper 1. 2. quæst. 80. art. dicat *quod quamvis Deus sine me posset causare illum actum qui est meus, non potest tamen esse causa quare illum actum eliciam, nisi me moveat ad illum eliciendum* : manifestum est, juxta hujus Authoris principia, causas secundas, priùs naturâ quàm Deo cooperentur, ab illo pati, seu influxum aliquem prævium ab ipso recipere, quod est eas physicè præmoveri. Denique doctissimus ille Cardinalis loco supra §. 9. relato, & 2. 2. qu. 172 art. 2. §. ad 2. luculenter declarat, motionem divinæ gratiæ esse ab intrinseco efficacem, & infallibiliter movere cor hominis, quò vult, & quando vult, juxta illud Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini, quocumque voluerit, vertet illud.* Gratia autem ab intrinseco efficax, physicè prædeterminat liberum arbitrium, non verò ejus determinationem expectat, ut supra ostendimus : Ergo juxta doctrinam Caietani admittenda est physica prædeterminatio, non solùm in ordine naturæ, sed etiam in ordine gratiæ.

166 Nec obstat locus adductus in contrarium : ibi enim non intendit negare prævium influxum causæ primæ in secundam, quantùm ad hoc quod prima applicet, & conjungat virtutem causæ secundæ effectui ; sed negat solùm illum influxum, quò Deus præbeat totam virtutem causæ secundæ : ita quod illa operetur præcisè ut mota, & tanquàm instrumentum proprie dictum, sicut baculus operatur ut motus à manu : hoc enim esset auferre à causis secundis proprias virtutes operativas, quibus cooperantur causæ primæ, & ratione quarum ipsis causa prima cooperatur. Sic autem intelligendum esse Caietanum, constat ex ipsius verbis ; subdit enim ibidem 5. etsi quidam : *Non enim causa secunda movet, ob hoc præcisè quia movetur, sed etiam ex virtute propria.* Quibus verbis, & aliis quæ ibidem subjicit, & quæ brevitatis causâ prætermitto, apertè declarat se non negare omnem motionem prævium causæ primæ, sed eam duntaxat, quæ præbeat totam virtutem agendi, & cooperationem causæ secundæ excludat, sive quæ sit prior operatione causæ secundæ, non solùm A ptioritate causalitatis & instantis à quo, sed etiam prioritate durationis & instantis in quo. Sed quid hæc ad præmotionem physicam quam docent Thomistæ ? Quis illorum dixit aut somniavit, eam esse totam rationem agendi, & concursum seu cooperationem causæ secundæ excludere, vel ejus actionem & effectum, nedum prioritate causalitatis & instantis à quo, sed etiam prioritate durationis & instantis in quo præcedere ?

Quod verò subdit Caietanus, nullam esse du- 167
rationem naturæ, in qua priùs causa prima respiciat effectum causæ secundæ, & postea secunda, verissimum est, quia effectus producendus simul respicitur & attingitur à prima & secunda causa : sed cum hoc stat, quod ipsa causa secunda debeat priùs moveri & applicari ad operandum : si enim causa prima priùs naturâ produceret effectus causæ secundæ, præsertim prioritate instantis in quo, causa secunda nihil produceret, sed ejus influxus inveniret effectum productum. Quod autem hæc sit vera mens Caietani, patet ex eo quod in illo articulo impugnat doctrinam Scoti, qui lib. 1. sent. dist. 8. dixerat quod *nulla causa secunda causat, nisi primâ concausante causatum ejus, & hoc prius naturaliter, quàm ipsa causa proxima causet.* Quod tanquam absurdum, & faciens sensum puerilem, meritò rejicit Cajetanus ; non tamen negat, nec negare potuit, nisi apertè contradicendo doctrinæ D. Thomæ, Dei concursum esse priorem prioritate naturæ, & instantis à quo, operatione causæ secundæ : id enim expressè docet S. Thomas locis supra à nobis relatis. Quibus addi potest quod idem S. Doctor dicit 1. p. qu. 82. art. 3. ad 2. probans intellectum esse priorem voluntate, sicut activum passivò, quia intellectus per bonum cognitum movet voluntatem : ex quo patet, secundùm D. Thomam, illud quod movet aliud, debere esse priùs eò quod movetur, sicut activum passivò : Sed concursus divinus movet voluntatem, & omnes causas secundas : Ergo debet esse prior omni actione creaturarum, prioritate saltem causalitatis & naturæ. Verba S. Doctoris sunt : *Illud quod est prius simpliciter, & secundùm naturæ ordinem, est perfectius : sicnim actus est prior potentiâ. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, & activum passivo : bonum enim intellectum movet voluntatem.* Quod clarè etiam expressit 1. 2. qu. 113. art. 8. ubi sic habet : *In quolibet motu naturali primum est motio ipsius moventis, secundum autem est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis, ultimum verò est finis vel terminus motus ad quem terminatur motus moventis.* Quod eisdem ferè verbis dixerat art. 6. ejusdem quæstionis. Et ratio est evidens : Omnis enim causa est prior naturâ suo effectu : Sed motus moventis est causa motus mobilis : Ergo motum mobilis, prioritate naturæ antecedit. Neque possunt ista intelligi de prioritate perfectionis & dignitatis : quia S. Thomas expressè loquitur de prioritate causalitatis & naturæ : ait enim : *Illud quod est prius simpliciter & secundùm naturæ ordinem, &c.* Et 1. 2. art. 8. citato probat motum liberi arbitrii in Deum esse priorem motu liberi arbitrii in peccatum, & istum similiter consecutione gratiæ : quod non nisi de prioritate naturæ & causalitatis intelligi potest, ut constat. Unde 1. contra Gent. cap. 13. sic ait : *In moventibus & motis ordinatis,*

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

rum unum per ordinem movetur ab alio, primum est CAUSA MOVENDI *omnibus aliis.* Et lib. 3. cap. 149. *Motio moventis præcedit motum mobilis* RATIONE ET CAUSA. Motionem ergo præviam prioritate causalitatis & naturæ admittit D. Thomas, & non purè simultaneam & concomitantem. Unde si Cajetanus eam negaret, apertè S. Doctori contradiceret, quod de illo existimandum non est, sed potiùs dicendum, ipsum excludere tantùm motionem præviam, quæ sit tota ratio agendi, & tollat cooperationem causæ secundæ, vel quæ sit prior non solùm prioritate naturæ & instantis à quo, sed etiam prioritate durationis & instantis in quo.

69 Quantùm verò ad Dominicum Soto, quem Adversarii primæ magnitudinis Thomistam appellant, adhuc evidentius est, ipsum stare pro nostra sententia, & physicam præmotionem docere. Nam libro citato de natura & gratia cap. 16. sic ait: *Dum liberè moveor, possum in sensu dirisonon agere, & tunc cessabit concursus Dei, tametsi in sensu composito contra se invicem pugnent, Deum agere erga me actione illâ, & me non agere.* Quæ de nulla motione, nisi physica & per se efficaci, intelligi possunt: non enim repugnat quod motio, quæ dependet quoad suam efficaciam à consensu liberi arbitrii, & quantùm est de se, est solùm indifferens, sit in libero arbitrio, & quod eâ libertas non utatur. Nec discum Petro à S. Joseph, istud explicandum esse de motione simultanea, quam repugnat esse, nisi etiam simul voluntas concurrat: se enim loqui de concursu prævio expressè indicat Soto, dum ibidem addit: *Non est dubium quin concursus Dei comitetur, ut ajunt, actionem, & sit nihilominus cuicumque causæ secundæ requisitus ad agendum, imò verò &* NATURA PRÆREQUISITUS. Et rursus, loquens de actibus nostris liberis, ait: *Non priùs tempore à Deo quàm à nobis, sed simul à Deo & à nobis fiunt, ab eo tamen* PRIUS NATURA. Denique cap. 18. agens de concursu Dei ad actus malos & peccaminosos, hæc scribit: *Haud equidem diffitentur Theologi, entitatis (ita vocant) quæ est peccatum, Deum esse causam, eo efficientiæ genere quò cuncta animantia & anima ad suas naturales actiones permovet.* Quæ verba non possunt intelligi nisi de præmotione physica, cùm agentia naturalia & rationis expertia motionis moralis capacia non sint. Nemo igitur (nisi velit tenebras Soli offundere, & ut ajunt, in meridie cœcurire) potest revocare in dubium, Dominicum Soto docuisse concursum prævium, seu physicam præmotionem, in ipsis libris de natura & gratia, quos in Concilio Tridentino edidit, & Patribus in sexta & septima Synodo collectis dicavit. Qui libri fuere cum laude à Legatis Concilii approbati; imò & ipse Soto, ob insignem in propaganda fide, fugandisque Hæreticis ardorem, illustri meruit stemmate à Tridentini Patribus donari, flammæ scilicet è duarum manuum conjunctione erumpentis, cum hac Epigraphe: FIDES QUÆ PER DILECTIONEM OPERATUR.

70 Nec quempiam movere debet, quod idem Author eodem libro 1. de natura & gratia cap. 15. docere videtur, liberi arbitrii consensum esse causam cur gratia sit efficax in uno, non verò in altero. Nam ipsemet in fine commentariorum super lib. 4. sententiarum, id exponit de causa solùm materiali & dispositiva, & ait: *Quamvis causa prior efficiens quæ nos convertit, sit motio Dei præveniens, tamen dispositio materialis (quæ hoc modo dicitur causa) est assensio nostra. Sicuti causa efficiens præveniens cur fenestra aperiatur, est aer intrans, & causa materialis cur aer intrat, est quia fenestra aperitur.*

DISPUTATIO VII.

De Fruitione.

Ad quæstionem 11. Divi Thomæ.

POSTQUAM D. Thomas egit de motivo voluntatis, & modo quò movetur, prosequitur tractatum de actibus humanis, & differit priùs de fruitione, quàm de intentione; qui ordo videtur præposterus, sed necessariò commutatus: cùm enim finis possit considerari dupliciter, primò absolutè & secundùm se, secundò ut est terminus alicujus in ipsum relati; & tam simplex volitio, quàm fruitio, attingat illum sub prima ratione, intentio verò sub posteriori; priùs videtur agendum de simplici volitione & fruitione, quà de intentione, utpote habente objectum minùs simplex, & minùs absolutum. Pauca autem circa hunc actum occurrunt dicenda: unde sit

ARTICULUS UNICUS.

Quid sit Fruitio?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur.

1 PRO resolutione hujus difficultatis, nota ad fruendum quacumque re, hæc tria esse necessaria; amare, possidere, & gaudere, seu delectari: nam si quis amat, & nullo modo possidet, desiderare poterit, sed non frui: item qui amat & possidet, si non delectatur, non fruitur; qui enim v.g. sumit potionem amaram quam appetebat, non fruitur, quia ex ejus sumptione nullam percipit delectationem. Quæritur ergo, in quonam ex his tribus formaliter & essentialiter consistat fruitio, an in possessione objecti concupiti, vel in ejus amore, aut in gaudio seu delectatione quæ ex illius amore & possessione resultat?

2 Soto in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 4. loquens de fruitione Beatorum, dixit esse ipsam consecutionem objecti beatifici, quæ fit per claram Dei visionem, atque adeò esse actum ab intellectu elicitum; ad voluntatem autem pertinere solùm per modum objecti. Favet Augustinus libro de moribus Eccl. cap. 3. ubi sic ait: *Quid est aliud frui, quàm præsto habere quod diligis?* Scotus verò in 1. dist. 1. qu. 3. docet fruitionem essentialiter in amore consistere, propter verba ejusdem Augustini 1. de doct. Christ. cap. 4. dicentis: *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.* Cajetanus autem Capreolus, & alii Thomistæ existimant fruitionem formaliter in gaudio seu delectatione sitam esse, sequi tamen ex amore & præsentia rei amatæ.

Dico ergo, fruitionem propriè nec esse possessionem seu consecutionem objecti concupiti, neque ejus amorem, sed delectationem, ex amore & præsentia rei amatæ causatam. A

3 Probatur primò ex Augustino libro 83. quæstionum qu. 30 ubi dicit: *Frui dicimur ea re, de qua capimus voluptatem.* Et 10. de Trinit. cap. 10. *Fruimur rebus cognitis, in quibus voluntas delectata conquiescit.* Item S. Thomas supra qu. 4. art. 2. ait: *Fruitio est quies amantis in fine amato*: At hæc quies est delectatio, ut docet ibidem art. 1. Ergo fruitio in delectatione consistit. Unde quando Augustinus locis citatis videtur illam in possessione vel amore objecti constituere, loquitur in sensu tantùm causali, non autem formali. Eodem modo interpretandus est D. Thomas dum ait hîc art. 1. *Fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem*: sub disjunctione enim locutus est, ut innueret fruitionem tam ad amorem quàm ad delectationem pertinere; ad amorem quidem causaliter, ad delectationem verò formaliter; & hoc utroque modo acceptam ad voluntatem spectare, quod erat præcipuum ejus intentum. B

4 Probatur secundò ratione quam insinuat hîc art. 1. Fruitio derivatur à fructu, quia sicut fructus est id quod ab arbore ultimò expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipitur; ita fruitio est quid ultimum quod in re expectamus, & quod cum quadam suavitate percipimus: At hæc apprimè delectationi conveniunt, & potiori jure quàm cuicumque alteri actui; nam delectatio est ultimum quod in re expectamus, priùs siquidem est quod rem amemus ac desideremus, postea quod illam consequamur, & tandem in ejus possessione quiescamus ac delectemur: ipsa enim quies seu delectatio, semper habet dulcedinem & suavitatem adjunctam, non verò amor & possessio: Ergo fruitio consistit formaliter in delectatione, non verò in amore, vel consecutione. C

5 Confirmatur: Fruitio est actus voluntatis, ut docet D. Thomas supra in introductione quæstionis 8. ubi ponit tres actus à voluntate elicitos, qui versantur circa finem, scilicet velle, frui, & intendere. Et hîc art. 1. sic concludit: *Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivæ potentiæ*: Atqui possidere non pertinet ad voluntatem, sed ad eam potentiam quæ tenet bonum amatum, sive illa intellectus sit, sive sensus; unde in tractatu de beatitudine ostendimus claram Dei visionem esse ejus consecutionem: Ergo fruitio in possessione seu consecutione objecti formaliter non consistit. Idem dicendũ de amore: tum quia frui est capere fructum à re, amor verò solùm dicit pondus in rem amatam: tum etiam quia amor per se abstrahit à consecutione, & ejusdem rationis est, sive delectatio adsit, sive non adsit. Unde egregiè Caietanus hîc art. 1. *Cùm dicimus: fruor cantu, id non significat, amo cantum, sed delectationem percipio de cantu. Neque cùm dicitur: veni fruamur cupitis amplexibus, Proverb. cap. 1. invitamur ad amandum, sed ad delectationem percipiendam. Et Paulus cum Philemoni dicit: Ego te fruar in Domino: non, ego te amabo, sed, ego de te delectabor in Domino, sonat.* Ergo frui formaliter & propriè non est amare, sed delectari. D E

Disp. 3. art. 2. §. 4

6 Objicies cum Scoto: Fruitio est actus à voluntate elicitus: Sed delectatio, sive gaudium, non est actio, sed passio: Ergo fruitio non est delectatio. Probatur Minor primò: quia D. Thomas infra qu. 31. art. 1. ad 1. dicit quòd hæc propositio, *delectatio est operatio*, non est per essentiam, sed per causam. Secundò, quia tristitia, contraria delectationi, non est actio, sed passio: contrariorum autem eadem est ratio. Tertiò probatur eadem minor: quia sicut tristari non est in nostra potestate, sic nec delectari: Sed essent in nostra potestate, si essent actiones: Ergo tristitia & delectatio non sunt actiones, sed passiones.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: delectatio enim est quidam actus vitalis, sicut intelligere, sentire, & velle, ut docet S. Thomas infra qu. 31. art. 2. ad 1. & Aristoteles 3. de anima textu 29. ubi ait: *Delectari esse operari ad bonum.* Ad primam probationem in contrarium respondeo cum Ferrariensi 3. contra gent. cap. 90. Divum Thomam loco citato solùm velle, quod delectatio non sit operatio assecutiva objecti delectabilis, vel quod non sit operatio præcipuè intenta & instituta ad perfectionem naturæ, sed quæ aliam præcipuè intentam comitatur, ex illaque resultat, & pullulat, sicut effectus ex sua causa. 7

Ad secundam dicendum, tristitiam esse operationem delectationi oppositam: unde tam tristari quàm delectari sunt in nostra potestate, quando sunt actus ex deliberatione procedentes; sæpiùs tamen sunt motus primò primi appetitûs sensitivi, quia bonum aut malum præsens urget appetitum, & prævenit deliberationem rationis, & libertatem voluntatis. Per quod patet ad tertiam probationem.

§. II.

Corollaria ex dictis.

EX dictis inferes primò, perfectam fruitionem esse solùm de ultimo fine: nam ultimũ simpliciter ab homine expectatum, est finis ultimus, qui totaliter satiat & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius est delectabilis ex se, & terminat motum voluntatis, sub hac ratione aliquam terminat fruitionem & quietem voluntatis. Ita D. Thomas art. 3. 8

Inferes secundò cum eodem S. Doctore art. 4. quòd quia finis ultimus potest duobus modis possideri, scilicet perfectè in re ipsa, & imperfectè in spe, duplex potest dari illius fruitio; una perfecta, quæ habetur in patria de Deo clarè viso; alia imperfecta, quæ habetur hîc in via de Deo per spem & amorem imperfectè possesso, de qua dixit Apostolus ad Roman. 12. *Spe gaudentes.* 9

Quæres, an istæ fruitiones specie inter se differant? 10

Respondeo probabilius esse illas esse ejusdem speciei, & differre solùm accidentaliter: Tum quia Divus Thomas hîc art. 4. non aliam distinctionem ponit inter has fruitiones, quàm quæ est inter perfectum & imperfectum; quæ autem hoc modo distinguuntur, sunt ejusdem speciei, ut patet in puero & viro: Tum etiam quia istæ fruitiones versantur circa idem bonum, & solùm differunt penes diversum modum illud habendi & possidendi, in re scilicet & in spe: Hoc autem non pertinet ad principium specificativũ & essentiale gaudii seu fruitionis, sed ad conditionem requisitam, seu modum se tenentem ex parte agentis vel appetentis, ut colligitur ex eodem S. Doctore ibidem

dem in resp. ad 2. Unde sicut charitas viæ & patriæ sunt ejusdem speciei, licèt objectum charitatis viæ sit obscurè cognitum & absens, charitatis verò patriæ clarè visum, & præsens; ita fruitio viæ, & patriæ, quemadmodum enim objecto charitatis accidit esse obscurè vel clarè cognitum, absens vel præsens: ita & objecto fruitionis esse habitum in re, vel solùm in spe, & esse cognitum clarè vel obscurè.

Dices, Fruitio viæ & patriæ eliciuntur à virtutibus specie diversis, nempe à spe, & à charitate: Ergo specie inter se differunt.

Sed nego consequentiam: quia non sunt actus primarii, sed secundarii illarum virtutum, ac proinde non opus est, ut eandem quàm spes & charitas habeant distinctionem.

Quærunt etiam hîc aliqui, quodnam sit objectum immediatum fruitionis, seu delectationis Beatorum in patria, an Deus clarè visus, vel ipsa visio beatifica? Sed de hoc fusè egimus in tractatu de beatitudine.

DISPVTATIO VIII.

De Intentione.

Ad quæstionem 12. D. Thomæ.

POSTQUAM actum est de fruitione, superest agendum de intentione, quæ est alius actus voluntatis circa finem; prior quidem fruitione, ordine generationis, sed posterior, ordine dignitatis.

ARTICULUS UNICUS.

Cujus potentiæ actus sit intentio, & quodnam illius objectum?

DICO primò, Intentionem esse formaliter actum voluntatis, licèt præsupponat actum intellectûs.

1 Probatur prima pars ratione D. Thomæ hîc art. 1. ex nominis ethimologia desumpta. Intendere enim, ut nomen sonat, est *in finem tendere*: Sed proprium est voluntati tendere in finem: Tum quia voluntas fertur in res secundùm quod sunt in seipsis à parte rei, & ita propriè quasi extra seipsam ad illas tendit; intellectus verò fertur in res prout sunt in ipso, ratione specierum intelligibilium, unde potiùs eas ad se trahit quàm tendat ad illas: Tum etiam, quia tendere in finem, primò & principaliter est illius potentiæ, quæ seipsam & omnes alias movet in finem, quod convenit voluntati, ut suprà dictum est: Ergo intentio, formaliter loquendo, est actus voluntatis.

2 Quod autem præsupponat actum intellectûs, patet: quia voluntas cùm nunquam operetur nisi præsupposita cognitione intellectûs, juxta illud, *nihil volitum, quin præcognitum*, non tendit in finem per media obtinendum, nisi intellectus proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine: Ergo intentio necessariò supponit actum intellectûs, quo cognoscatur proportio mediorum cum fine, seu finis in ordine ad media. Et ratione hujus actus præsupposîti, nomine *oculi* vel *luminis* in Scriptura designatur, ut notat D. Thomas hîc art. 1. ad 1. dicens, *Intentio nominatur oculus metaphoricè, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem movet; sicut oculo prævidemus quo tendere corporaliter debemus.* Eodem modo explicandus est D. Bernardus, dum in sermone de triplici judicio ait: *Cognitio in memoria est, affectio in voluntate, intentio in ratione consistit*: loquitur enim de intentione, quantùm ad id quod præsupponit, non verò quantùm ad id in quo formaliter consistit.

Dico secundò, objectum formale intentionis esse finem, tam ultimum, quàm non ultimum, ut per media obtinendum.

3 Prima pars est D. Thomæ hîc art. 3. ubi ait: *Intentio non solùm est finis ultimi, sed etiam finis medii.* Idque patet, tum ex communi Philosophorum moralium ac Theologorum sententia, qui ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, ut circa sanitatem acquirendam peregrinationem faciendam, aut quid simile: Tum etiam ex differentia quæ reperitur inter intentionem & fruitionem. Nam ut notat S. Doctor hîc art. 2. ad 3. intentio se habet ad finem per modum cujusdam motus & tendentiæ: motus autem & tendentia nedum versantur circa finem seu terminum ultimum, sed etiam circa proximum & intermedium, ut patet in motu naturali, cùm enim ignis v. g. tendit in suam sphæram, per mediam regionem aëris, sphæra ignis est ultimus terminus motûs, & media regio est terminus non ultimus, seu intermedius: Ergo intentio est de utroq; fine seu termino, ultimo & intermedio. Cæterùm cùm fruitio versetur circa finem, per modum quietis; quies autem non sit, nisi quando cessat motus, & motus non cesset, nisi acquisito ultimo termino; ideò vera & perfecta fruitio non est nisi de ultimo fine, qui est ultimum simpliciter ab homine expectatum.

4 Secunda verò pars, quæ asserit objectum formale intentionis esse finem, ut per media obtinendum, patet ex discrimine quod inter intentionem & simplicem volitionem invenitur: simplex enim volitio respicit finem, ut absolutè in se bonum; intentio verò ut est ratio volendi media, & quatenus est assequibilis per illa, unde est virtualis volitio mediorum.

Ex quo habes, tres actus voluntatis jam explicatos, nempe simplicem volitionem, intentionem, & fruitionem, distingui specie: quia licèt omnes respiciant finem tanquam rationem materialem, ad ipsum tamen sub diversa ratione formali jam explicata terminantur; unde se habent ut in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quiescere in centro, quæ, ut constat, sunt essentialiter distincta.

Quæres, utrum voluntas possit eodem actu ferri in finem & in media?

5 Respondeo cum D. Thoma hîc art. 4. voluntatem duobus modis posse ferri in finem & in media: primò ita ut quodlibet eorum attingat ut quod, primariò, & per se; & sic non possunt unico actu attingi, sed necessariò terminant duos actus specie diversos, nempe intentionem, quæ primò & per se fertur in finem, & electionem quæ ad media primò & per se terminatur. Secundò voluntas potest attingere unũ primariò

riò & per se, & aliud secundariò & per accidens, A seu ratione alterius, & veluti in obliquo & de connotato; & hoc secundo modo, eodem actu intentionis vel electionis attinguntur; intentio enim respicit finem, ut est ratio volendi media, & quatenus est assequibilis per illa; electio verò tendit ad media, prout conducunt ad assecutionem finis. Unde D. Thomas hîc art. 4. ad 3. comparat istos duos actus ascensui & descensui: sicut enim ascensus incipit à loco inferiori, & terminatur ad superiorem; contra verò descensus incipit à loco superiori, & terminatur ad inferiorem: ita intentio incipit à fine in quem primò fertur, & ex illo descendit ad media, ad quæ secundariò terminatur; electio verò incipit à B mediis, ad quæ primò fertur, & ex illis ascendit ad finem, ad quem secundariò terminatur. Ex quo non sequitur finem eligi, & media intendi; quia solùm dicitur intendi id in quod primò & per se fertur intentio, qualis est finis; & eligi id in quod primò & per se tendit electio, qualia sunt media.

6 Confirmatur hæc doctrina & responsio exemplô quo utitur D. Thomas in fine corporis ejusdem articuli. Eodem modo se habet voluntas ad finem & ad media, quo se habet intellectus ad principium & ad conclusiones, ut ait Philosophus 2. Physic. textu 29. Ergo sicut intellectus non potest unico actu ferri in principium & in C conclusiones, si ad utrumque primariò & per se tendat: benè tamen si unum attingat primariò & aliud secundariò, & consideret principia prout continent conclusiones, vel conclusiones prout relucent & continentur in principiis: ita pariter voluntas fertur distinctis actibus in finem & media, si quodlibet eorum primariò, per se, & absolutè attingat; secùs verò, si unum velit cum ordine & subordinatione ad alterum. Unde inquit S. Doctor supra qu. 8. art. 3. *Finis ut est ratio volendi medium, eodem actu appetitur quo medium.* Et hîc art. 4. *Cùm dico, volo medicinam propter sanitatem, non designo nisi unum motum voluntatis: cujus ratio est, quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem, idem autem actus cadit super objectum, & super* D *rationem objecti, sicut eadem visio est coloris & luminis.*

7 De hoc actu eleganter disserunt SS. Patres, præsertim Gregorius & Bernardus: Ille enim explicans istud Job 38. *Super quo bases illius solidatæ sunt* sic ait: *Bases uniuscujusque animæ sunt intentiones suæ: nam sicut fabrica columnis, columnæ autem basibus innituntur, ita vita nostra in virtutibus, virtutes verò in intima intentione subsistunt.* Iste verò in hæc verba Canticorum: *Pulchræ sunt genæ tuæ sicut turturis*: dicit *faciem animæ esse mentis intentionem, quia sicut ex facie pulchritudo corporis æstimatur, ita & rectitudo operis ex mentis intentione.* Ob eandem rationem aptissimè mentis intentio lucernæ & oculo à Christo comparatur: nam sicut à luce omnia decorantur & ornantur, ita (inquit Gregorius) *per bonæ intentionis radium, merita illustrantur actionis.* Et sicut oculo pes, manus, & cætera corporis membra reguntur, eorumque externi motus, quò debent tendere diriguntur: sic intentio, veluti animæ oculus, humanos actus in ultimum finem ordinat, à quo mala intentione deflectunt. Unde inquit Gilbertus in Cantica: *Si plures habes oculos, sagittantis exemplô, omnes alios claude, hoc unô utaris, quo solùm dilectum valeas intueri.*

DISPVTATIO IX.

De Electione.

Ad quæstionem 13. D. Thomæ.

EGIMUS de actibus circa finem: dicendum sequitur de actibus circa media; & primò de his qui pertinent ad ordinem intentionis, electione scilicet, consilio, & consensu; postea de illis qui spectant ad ordinem executionis, usu nimirum & imperio.

ARTICULUS I.

Vtrum electio sit actus voluntatis, vel intellectûs.

PATET ex jam dictis, ad eligendum requiri intellectûs & voluntatis concursum; intellectûs quidem, ut consulat de mediis, & deliberet quænam determinatè sint eligenda; voluntatis verò, ut ea præ aliis in ordine ad finem intentum acceptet. Unde difficultas est, in quonam istorum actuum consistat formaliter electio, an in actu voluntatis, vel in actu intellectûs? non potest enim in utroque ex æquo consistere (quicquid dicant in contrarium Bellarminus lib. 3. de gratia & lib. arbit. cap. 9. & Salas hic tract. 6. disp. 1. sect. 5.) nam apud omnes electio unum aliquid denotat, seu unum hominis actum, sicut intentio, fruitio, & reliqui voluntatis actus.

§. I.

Difficultas resolvitur.

DICO igitur, electionem esse substantialiter actum voluntatis, licèt præsupponat specialem motionem & ordinationem rationis.

Prima pars probatur primò ex communi consensu hominum: nam licèt quis judicet aliquid esse melius vel utilius, donec tamen illud velit, non censetur elegisse.

Secundò probatur: Objectum electionis est bonum utile: Sed sola voluntas versatur circa bonum: Ergo electio est actus voluntatis.

Tertiò: Electio est actus libertatis, quæ id circo vis elective appellatur: Sed libertas in voluntate tanquam in propria sede & cubili residet: Ergo & electio; subindeque est actus voluntatis. E

Quartò: Virtus moralis, quæ est habitus electivus, in voluntate subjectatur: Ergo & ipsa electio.

Denique, ut discurrit D. Thomas hîc art. 1. actus qui materialiter pertinet ad unam potentiam, & formaliter ad aliam, est secundùm substantiam & elicitivè illius potentiæ ad quam pertinet materialiter: Sed actus electionis est materialiter à sola voluntate, & formaliter tantùm ab intellectu: Ergo elicitivè, & secundùm substantiam, est à voluntate. Majorem declarat S. Doctor in actu fortitudinis, in finem charitatis ab ipsa charitate ordinato, qui secundùm substanti-

stantiam & elicitivè est ab habitu fortitudinis, quia ad illum pertinet quantùm ad materiale, & ab habitu charitatis solùm quantùm ad formale, seu quantùm ad ordinem in ultimum finem. Minor verò sic ostenditur. Actus qui fertur in bonum ordinatum per rationem, materialiter est voluntatis, formaliter verò intellectûs: Sed electio fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo materialiter est voluntatis, formaliter verò intellectûs. Minor est certa: electio enim supponit ordinationem rationis, quâ media inter se & in ordine ad finem intentum comparantur, ut infrà patebit. Major in quâ est difficultas, sic ostenditur. Quando ad aliquem actum concurrunt duo principia, quorum unum se habet ut dirigens, & movens, aliùd verò ut motum & directum, quod se tenet ex parte dirigentis, & moventis, se habet formaliter; quod verò se tenet ex parte illius quod dirigitur & movetur, se habet materialiter, ut patet in exemplo jam adducto: nam cùm actus fortitudinis imperatur à charitate ut exerceatur propter Deum, tunc actus ille materialiter est à fortitudine, formaliter verò à charitate, quia id quod est à virtute inferiori, se habet ut materia respectu illius quod est à virtute superiori dirigente aut movente: Sed quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, ad eum concurrunt intellectus & voluntas; intellectus quidem ut dirigens & movens in suo genere, voluntas verò ut directa & mota: Ergo quando aliquis actus fertur in bonum ordinatum per rationem, efficiem rationis quoad formale, sed quoad materiale est voluntatis.

Dices: Non solùm materia, sed etiam forma pertinet ad substantiam rei, imò forma est principalior: Ergo si materiale electionis pertineat ad voluntatem, & formale ad intellectum, dicendum est electionem esse actum utriusque potentiæ, & principaliùs pertinere ad intellectum.

Sed contra primò: Quamvis in naturalibus forma sit principalior, secùs tamen in artificialibus: Sed electio est veluti quoddam artefactum: Ergo in ea materia præstat formæ.

Secundò: Esto quod tam in artificialibus, quàm in naturalibus, forma intrinseca & essentialis rei sit principalior materiâ, non tamen forma extrinseca & accidentalis: Atqui actus rationis non est forma intrinseca & essentialis electioni, sed extrinseca duntaxat; nam forma essentialis electionis est habitudo transcendentalis ad medium per intellectum consiliatum, & ideò ipse actus rationis, qui est consilium, est tantùm forma extrinseca, ex eo quod terminus relationis, quæ est forma intrinseca, sit objectum ut consiliatum seu ordinatum per rationem: Ergo actus rationis, esto se habeat per modum formæ, non pertinet tamen principaliter ad electionem.

Quod autem D. Thomas voluerit actum rationis esse tantùm formam extrinsecam & accidentalem, respectu electionis, patet, tum ex propositione quam ad id probandum assumit, ait enim: *Actus qui est essentialiter unius potentiæ vel habitûs, recipit formam & speciem à superiori potentia vel habitu, secundùm quod ordinatur inferius à superiori.* Manifestum est autem, quod actus essentialiter pertinens ad unam potentiam, non recipit formam aut speciem essentialem ab A alia superiori potentia. Tum etiam exemplò quod adducit de actu fortitudinis, à charitate imperato, id est, ad finem charitatis relato; nam evidens est talem actum non habere suam speciem essentialem à charitate, sed à fortitudine.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit quod 4
electio præsupponit specialem motionem & ordinationem rationis, probatur egregio discursu D. Thomæ qu. 22. de verit. art. 13. ubi hæc scribit: *Quandocumque sunt duo agentia ordinata, secundùm agens dupliciter potest movere vel agere: uno modo secundùm quod competit naturæ suæ: alio modo secundùm quod competit naturæ superioris* B *agentis. Impressio enim superioris agentis manet in inferiori; & ex hoc inferius agens non solùm agit actione propria, sed actione superioris agentis: sicut sphæra Solis movetur proprio motu, qui spatio unius anni expletur, & motu primi mobilis, qui est motus diurnus. Similiter & aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, & habet quemdam motum ex impressione Lunæ, quæ movet ipsam, ut patet in fluxu & refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quasdam operationes sibi proprias, quæ consequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorsum, calefacere, infrigidare; & habent alias operationes ex impressione cœlestium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat, nisi præsuppositâ actione superioris: tamen illa actio, quæ competit ei secundùm suam naturam, attri-* C *buitur ei absolute, sicut aquæ moveri deorsum: illa verò quæ ei competit ex impressione superioris agentis, non attribuitur ei absolute, sed in ordine ad aliud: sicut fluere & refluere dicitur esse proprius motus maris, non inquantum est aqua, sed inquantum movetur à luna. Ratio autem & voluntas sunt quædam potentiæ operativæ adinvicem ordinatæ; & absolutè considerando ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior & superior, inquantum movet rationem. Undè voluntas potest habere dupliceum actum, unum qui competit ei secundùm suam naturam, inquantum tendit in proprium objectum absolutè; & sic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut* D *velle & amare, quamvis ad hunc actum præsupponatur actus rationis: alium verò actum habet, qui competit ei secundùm id quod ex impressione rationis relinquitur in voluntate: cùm enim proprium rationis sit ordinare & conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis, non absolutè, sed in ordine ad rationem.* Hæc Divus Thomas elegantissimè: ex quibus apertè concluditur, quod electio præ omnibus actibus voluntatis, & plusquam intentio, dependet ab intellectu, specialemque rationis motionem & ordinationem supponit. Pro cujus majori declaratione:

Sciendum est, quod sicut est proprium vo- 5
luntatis movere per modum impulsûs quoad exercitium, ita est proprium intellectûs movere quoad specificationem, & in genere causæ finalis, exhibendo voluntati bonum quò alliciatur, in quo consistit finalis causalitas. Sed potest intelligi has duas potentias duobus modis se mutuò movere: primò scilicet generali quadam ratione, prout una supponit quodammodo aliam in sua operatione; sicut voluntas præsupponit semper actum intellectûs, repræsentantem objectum in quod tendat, & voluntas applicat & quasi impellit intellectum ad objecti considerationem: secundò potest intelligi hujusmodi poten-

potentias se movere speciali quadam ratione, quatenus una recipit ex motione alterius specialem quemdam modum operandi, quem communicat suis actibus, quemque non communicaret, motione illa secluſa: v.g. intellectus ex ſua ratione habet ordinatè & collativè procedere, unum alteri conferendo; hoc autem non habet voluntas ex ſe, ſed ſolùm inclinare, & per modum impulsûs in objectum tendere: unde quod hoc faciat ordinatè, & accipiendo unum præ alio, & cum collatione ad aliud, non habet ex ſe præcisè; id tamen participare poteſt ex motione & ordinatione intellectûs. Similiter intellectus ex vi ſuæ tendit in objectum per modum manifeſtantis & illuminantis, ex impreſſione autem voluntatis, cum quadam efficacia & impulſu, ut patet in imperio, quod non ſolùm ordinat ad opus, quod eſt proprium rationis à qua procedit, ſed etiam cum quadam efficacia ſive impulſu (modo inferiùs explicando) movet ad executionem. Electio ergo non ſolùm ſupponit generalem illam motionem intellectûs, quâ ad omnes actus voluntatis concurrit, repræſentando illi objectum in quod tendat, & à quo ſpecificetur, ſed etiam ſpecialem quâ media ordinat ad finem, & ea inter ſe confert, ac judicat unum alteri eſſe præferendum; & ideò Ariſtoteles 3. Ethic. cap. 2. dicit electionem eſſe *appetitum præconſiliati*, id eſt objecti per conſilium propoſiti, & per rationem deliberati. Et D. Thomas quæſt. 22. de verit. art. 25. *Electio* (inquit) *eſt actus voluntatis, non abſolutè, ſed in ordine ad rationem, eò quod in electione apparet id quod eſt proprium rationis, ſcilicet conferre unum alteri, vel præferre; quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impreſſione rationis, inquantum ſcilicet ipſa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile ſimpliciter, ſed ut utile ad finem.* Undetriplicem voluntatis ab intellectu dependentiam, ſeu triplicem gradum dependendi ab intellectu poſſumus diſtinguere: primus eſt in proponendo objectum, quod ad omnes actus voluntatis requiritur; ſecundus in ordinando finem ad media, vel media ad finem, & hic eſt communis intentioni & electioni: tertius eſt in conferendo media inter ſe, & præferendo aliquod vel aliqua; & hic ſolùm competit electioni, & ideò electio ſpecialem importat dependentiam à ratione, & majorem adhuc quàm ipſa intentio.

Diſp. 21. art. 3.

A B C D

§. II.

Solvuntur objectiones.

6 OBJICIES primò contra primam partem concluſionis: Electio eſt actus prudentiæ: Sed prudentia eſt in intellectu: Ergo electio ad intellectum pertinet.

Reſpondeo omnem electionem non eſſe à prudentia, cùm etiam imprudentes eligant; illam verò, quæ eſt à prudentia, non eſſe ab illa elicitivè, ſed directivè tantùm, ſeu regulativè, quia bona electio debet dirigi & regulari per prudentiam; quæ ut docet D. Thomas infrà qu. 57. & 2.2. qu. 49. & 51. habet tres actus, ſcilicet judicare, conſiliare, & præcipere; & per duos primos regulat electionem faciendam ab habitu virtutis moralis, per tertium verò regulat ipſam executionem ſeu uſum, ut infrà patebit, cùm agemus de imperio.

7 Dices: Divus Thomas 2.2. qu. 124. art. 2. ad 2. dicit quod martyrium principaliùs eſt actus charitatis, quàm fortitudinis; quia licet eliciatur à fortitudine, dirigitur tamen à charitate; Ergo ſi prudentia dirigat & regulet electionem, magis debebit dici actus prudentiæ, quàm virtutis moralis.

E

8 Reſpondeo ex eodem S. Doctore qu. 2. de malo art. 3. quod particula, *principaliter*, duobus modis ſumi poteſt: primò ut ſignificat idem quod primordialiter; ſecundò ut ſignificat idem quod completivè; quando ergo docet martyrium pertinere principaliter ad charitatem, ſumit ly *principaliter* in primo ſenſu, & ſolùm vult martyrium ab ipſa charitate primordialiter, ſeu originativè procedere, quamvis à virtute fortitudinis eliciatur. Idem cum proportione de electione dici debet: illa enim ad intellectum & prudentiam originativè & primordialiter pertinet, ad voluntatem verò & virtutes morales elicitivè & completivè.

9 Objicies ſecundò: Virtutes morales quæ verſantur circa paſſiones, ut temperantia & fortitudo, reſident in appetitu ſenſitivo, ut docet S. Thomas infrà qu. 56. art. 4. At illæ virtutes ſunt habitus electivi, & habent pro actu proprio elicere electionem rectam in tali materia, moderando paſſiones: Ergo electio non ſolùm ad voluntatem, ſed etiam ad appetitum ſenſitivum pertinet, & ab illo elicitur.

10 Reſpondeo virtutes morales quæ ſunt circa paſſiones, reſidere in appetitu ſenſitivo, non quatenus ſenſitivus & materialis eſt, ſed inquantum participat aliquid de ratione, & eſt rationalis per participationem, ut ait D. Thomas loco citato in reſp. ad 1. & ita electionem poſſe eſſe ab appetitu ſenſitivo, non abſolutè & ſecundùm ſe conſiderato, ſed ut moto à ratione & voluntate, & ut participante à voluntate aliquam libertatem imperfectam, ratione cujus poteſt etiam in illo eſſe peccatum, ut aſſerit idem S. Doctor infrà qu. 74. art. 3.

ARTICULUS II.

De quibus ſit electio?

DICO primò, electionem non eſſe de fine, ut finis eſt, ſed tantùm de mediis. Ita D. Thomas art. 3.

Probatur primò: Electio, ut ait Ariſtoteles, 11
eſt *appetitus præconſiliati*: Sed conſultatio non eſt de fine, ſed tantùm de mediis; Medicus enim v.g. non conſulit an infirmus ſit ſanandus, ſed ſolùm quibus mediis ſeu remediis ſanandus ſit: Ergo nec electio.

Secundò: Electio eſt veluti quidam motus 12
voluntatis: Ergo cùm omnis motus procedat ex aliquo immobili, ut ſæpe docent Ariſtoteles & D. Thomas, debet omnis electio ex intentione alicujus finis procedere, ſubindeque non circa finem, ſed circa media verſari.

Tertiò: Eligere eſt quaſi unum ex multis le- 13
gere: Sed hoc non poteſt fieri niſi ex præſuppoſito amore finis, qui ſit ratio diſcernendi unum ab alio, utpote magis opportunum ad finem obtinendum: Ergo electio amorem & intentionem finis ſupponit, & circa media verſatur.

Denique probatur concluſio: Sic ſe habet ele- 14
ctio in operationibus, ſicut diſcurſus in ſpeculativis: At qui intellectus non diſcurrit circa principia, ſed circa concluſiones: Ergo nec voluntas eligit

eligit finem inquantum hujusmodi, sed tantùm media quæ ad illum ordinantur. Dixi, *inquantum hujusmodi*, quia sicut in speculativis quod in una demonstratione est principium, potest esse conclusio respectu alterius, ut patet in principiis scientiæ subalternatæ, quæ sunt conclusiones subalternantis; ita quod in una operatione est finis, potest ordinari ad aliquid ut ad finem, & tunc de illo, ut habet rationem medii formaliter, rationem verò finis tantùm materialiter, potest esse electio. Sicut sanitas, quam medicus non eligit, sed supponit tanquam principium medicinæ, potest ordinari ad exercitium virtutis, & salutem spiritualem, & sub hac ratione eligi. Ex quo facilè intelliges id quod ait D. Thomas supra quæst. 6. art. 2 nempe quod *apprehenso fine aliquis potest, deliberans de fine, & de his quæ sunt ad finem, moveri in finem, vel non moveri*: potest enim aliquis deliberare de fine, non quidem quantùm ad ipsam rationem formalem finis, in communi & formaliter sumpti, quod est bonum conveniens ut sic (de hoc enim nulla est deliberatio, quia nulla est dubitatio, cùm bonum omnes appetant sine deliberatione) sed de fine materialiter sumpto; quia nimirum non semper sumus certi, sed possumus dubitare, & consequenter inquirere & deliberare, in qua re inveniatur talis finis: sicut omnes desiderant beatè vivere, & tamen in qua re inveniatur ista beatitudo, multi dubitant, an in divitiis v.g. an in voluptatibus, an in Deo? Et similiter multi desiderant vitam rectè instituere, sed an ista vita sit eligenda in cœlibatu, vel in matrimonio, vel in studio, vel in malitia, deliberationi subjicitur.

Advertendum est etiam, electionem duobus modis posse usurpari, primò impropriè, & in larga quadam significatione, prout solùm significat amorem unius rei præ multis, & inter multa; secundò strictè & propriè, prout significat amare unum propter aliud, seu acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum. Si primo modo electio accipiatur, non solùm est de mediis, sed etiam de finibus, inquantum hujusmodi, imò & de ipso ultimo fine, sive vero, qui est solus Deus, sive falso, qui est bonum proprium ipsius peccatoris. Et secundùm hanc electionis acceptionem intelligitur illud Deut. 26. *Dominum elegisti hodie, ut sit tibi Deus*, & etiam illud Lucæ 10. *Optimam partem elegit sibi Maria, quæ non auferetur ab ea*: id est, æternam beatitudinem, sive requiem in æternum mansuram. Si autem secundo modo usurpetur electio, non est de fine, inquantum hujusmodi, sed solùm de mediis, juxta illud Aristotelis 3. Ethic. *Voluntas finis est, electio eorum quæ sunt ad finem*:

Dico secundò, electionem non esse nisi de his quæ à nobis aguntur. Ita D. Thomas art. 4.

Probatur: Quamvis medium aliquando non sit actio nostra, neque res operabilis a nobis, attamen semper subditur nostræ actioni, aut potius actio nostra una cum re externa unum constituit medium: sicut enim intentio non tendit in finem absolutè sumptum, sed in finem ut connotat actionem nostram, scilicet consecutionem & possessionem, eò quòd tendat ad finem obtinendum; ita & electio tendit ad medium, non nudè, sed ut connotat operationem nostram; est enim id quo consequimur & obtinemus finem intentum, v.g. cùm aliquis profecturus Parisios assumit equum, equus nudè sumptus, non est medium conducens ad finem, sed potius equitatio. Ex quo patet hoc esse discrimen inter primam volitionem, intentionem, & electionem, quòd prima volitio, cùm sit simplex complacentia in objecto, potest esse de re quæ à nobis non agitur; intentio verò & electio, quia respiciunt finem ut obtinendum ab appetente, tendunt ad rem operationi nostræ subjectam.

Dico tertiò, electionem non esse de impossibili, cognito ut tali. Est etiam D. Thomæ art. 5. 17.

Probatur primò: Electio non est nisi de his quæ à nobis aguntur, ut ostendimus conclusione præcedenti; Sed ea quæ per nos aguntur, sunt nobis possibilia: Ergo electio non est nisi possibilium.

Secundò probatur: Electio procedit ex intentione efficaci finis: Atqui voluntas efficax non inclinat ad impossibilia: Ergo electio non est de impossibilibus.

Tertiò: Electionis objectum est bonum utile ut sic: Sed id quod est impossibile non est utile: Ergo non est objectum electionis.

Denique probatur conclusio: Electio est tantùm de his de quibus est consultatio, unde ab Aristotele *appetitus præconsiliati* appellatur: Sed consultatio non est de impossibilibus, ut patet: Ergo nec electio.

Dixi electionem *de impossibili cognito ut tali*: nam ut ait D. Thomas resp. ad 2. *Sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, & tamen non est verè bonum; ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.*

Quærunt hic aliqui, an saltem inefficaciter & conditionatè voluntas possit ferri in impossibile, cognitum ut tale? Sed de hoc egimus in tractatu de Angelis. Disp. 6. art. 1.

ARTICVLVS III.

Vtrum ex duobus bonis possit voluntas eligere minùs bonum, vel saltem æquale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa.

CERTVM est primò, quod moraliter & regulariter loquendo, semper voluntas eligit id quod videtur melius: Tù quia homo ita inclinatus est ad proprium commodum, & ad suæ voluntatis impletionem, ut regulariter ad id, quod ad finem intentum magis videtur conducere, toto impetu & pondere voluntatis feratur: Tum etiam, quia moraliter fieri nequit, ut facta sufficienti inquisitione, intellectus practicè judicet duo media ita esse æqualia, ut aliqua bonitas non appareat in uno, ratione cujus emineat supra illud, sive illa petatur ex differentia specifica, sive ex individuali, sive ex aliqua circumstantia, putà approximatione &c. 18.

Secundò certum est, voluntatem posse respuere id quod intellectus judicat speculativè majus bonum, & ferri in id quod speculativè judicatur minus: nam ille qui peccat, præfert bonum utile vel delectabile bono honesto, quamvis speculativè judicet bonum honestum longè esse præstantius. Unde optimè Basilius: *Quàm vani & iniqui filii hominum in stateris, qui terrena cœlestibus, corporalia spiritualibus, temporalia æternis anteponunt.* Et Bernardus: *Statera avaritiæ iniquissima est: plus enim in ea ponderat obolus quàm Deus, plus nummus quam anima.* 19.

Tertiò non est dubium, quin possit voluntas æquale & minus bonum eligere, relicto meliori, saltem mediatè, movendo scilicet intellectum ut novas rationes & motiva inveniat, propter quæ objectum, quod aliàs secundùm se minus bonum, minusque amabile videbatur, reddatur convenientius & melius, saltem apparenter, & sic eligat illud præ alio. Unde D. Thomas hic art. 6. & 3, *Nihil prohibet, si duo æqualia ad proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat, & magis flectatur voluntas in illud quàm in aliud.*

21 Difficultas ergo reducitur ad hoc, an propositis duobus bonis, non solùm speculative & secundùm se æqualibus, sed etiam practicè, & ex parte judicii & dictaminis practici intellectus, aut etiam propositis simul uno majori & alio minori, possit voluntas, non mutatô judiciô, nec novô motivô propositô, eligere illud quod ut minùs bonum, vel ut æquale alteri proponitur? Ratio autem dubitandi est, quia cùm voluntas sit potentia cæca, sequitur ductum rationis, & dictamen seu judicium practicum intellectus, unde si ille practicè judicet duo media esse æquè utilia, aut unum minus & aliud magis utile, impossibile videtur quòd voluntas in unum potiùs quàm in aliud propendeat, & multò minus quod eligat deterius, relicto meliori. Aliunde verò cùm ipsa sit potentia libera, & à nullo obiecto, præterquam à summo bono clarè viso, necessitari possit, eiusque libertas præcipuè in electione consistat; videtur quod stante adhuc æquali aut meliori dictamine, medium æquale, aut minus bonum eligere possit.

22 Hæc difficultas Theologorum ingenia divisit, & in duas extremè oppositas coëgit abire sententias. Recentiores enim, ut Suarez, Valentia, Salas, & alij, existimant non posse libertatem voluntatis illæsam servari, nisi præsuppositio ex parte intellectûs judicio practico de æqualitate vel inæqualitate mediorum, possit ipsa voluntas quodcumque voluerit eligere, alterô relicto, & in quamlibet partem pro libito seipsam determinare. Thomistæ verò, quos sequuntur Vazquez hic disp. 43. cap. 2. & Bellarminus lib. 3. de gratia & lib arbit. c. 9. negant hoc requiri ad rationem libertatis, & docent esse impossibile, quod stante judicio practico intellectûs, dictantis melius & convenientius medium esse eligendum, voluntas minùs bonum vel æquale eligat, sed si velit æquale aut minùs bonum eligere, debere movere intellectum, ut novas rationes & motiva inveniat, propter quæ, id quod minùs bonum vel æquale videbatur, melius & convenientius appareat: unde ait Bellarminus loco citato, *minus bonum posse eligi, si judicatur majus.*

§. II.

Sententia negativa præfertur.

DICO primò, minus bonum, cognitum ut tale, & voluntati propositum, non posse eligi, relicto meliori.

23 Probatur primò ex Aristotele 3. Ethic. cap. 3. ubi ait: *Quod cæteris ex consultatione prætulimus, id eligibile est*: Sed intellectus in consultatione, quæ electionem antecedit, nunquam præfert, nec præferre potest medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, meliori & utiliori; consultatio enim fit ad hoc ut intellectus inter se conferat media quæ invenit, & præferat illud quod judicat magis utile & accommodatum ad finem obtinendum: Ergo medium minus bonum & minus utile, cognitum ut tale, non potest eligi.

24 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Voluntas cùm sit potentia cæca, non potest prosequi nisi objectum sibi ab intellectu propositum: Ergo non potest unum præeligere alteri, nisi intellectus judicet unum esse alteri præeligendum. Atqui (subsummo) repugnat quod intellectus judicet minus utile, apprehensum ut tale, utiliori & meliori esse præferendum: Ergo & quod voluntas illud per electionem alteri præferat. Major, & prima consequentia patent. Subsumptum verò probatur. Ratio eligibilitatis in mediis, non aliunde provenit, quàm ex eorum utilitate, & proportione seu accommodatione ad finem: Ergo repugnat quod intellectus judicet medium illud esse magis eligibile, & alteri præferendum, quod cognoscit esse minus utile, accommodatum ad finis assecutionem.

25 Confirmatur amplius: Objectum movet voluntatem, eam allicicndo & trahendo, quæ motio *metaphorica* à Philosophis appellatur: Ergo non potest voluntas ferri in unum objectum, præ alio, illudque præeligere, nisi ex parte illius major tractao & allicientia objectiva reperiatur, & per consequens nisi aliquid melius & convenientius ab intellectu proponatur: talis enim tractio, seu allicientia & motio metaphorica, fit mediante bonitate & convenientia ab intellectu voluntati propositâ? unde sicut incognita amare non possumus, ita nec præeligere ea quæ ut minus bona & minus utilia voluntati per judicium practicum intellectus proponuntur.

26 Probatur secundò conclusio: Voluntas non potest eligere seu velle malum sub ratione mali: At si eligeret medium judicatum minùs bonum, relicto meliori, eligeret malum sub ratione mali: Ergo &c. Major à nobis sufficienter demonstrata est suprâ disp. 4. art. 1. Minor verò probatur: quia ut ait D. Thomas 1. p. quæst. 50. art. 1. ad 1. *Medium comparatum ad unum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum*: quam doctrinam accipit ex Aristotele 3. physic. cap. 1. ubi ait: *Medium est quodammodo ipsa extrema, ut media fidium, gravi ad ultimam dicitur, & acuta ad primam; fuscum etiam album ad nigrum dicitur, & nigrum ad album*; & ex Damasceno lib. 2. de fide cap. 3. ubi docet Angelos dici immateriales & incorporeos, quantùm ad nos; & comparatos cum Deo dici materiales & corporeos; & sic etiam crepusculum aliquando vocatur dies, aliquando nox, aliquando medium quid, & utriusque confinium: Atqui minus bonum est quasi medium inter majus bonum & malum: Ergò comparativè ad majus bonum habet rationem mali; & per consequens si homo eligeret minus bonum: cognitum ut tale, relicto meliori, eligeret malum sub ratione mali.

27 Probatur tertiò: In electione non simpliciter aliquid est volitum, sed unum est volitum, alio rejectio seu repudiato; unde si proposito medio meliori, & minus bono, voluntas illud eligeret, majus bonum cognitum ut tale repudiaret: Sed repugnat quod voluntas majus bonum,

cognitum ut tale, fugiat & repudiet: Ergo & quod eligat minus bonum, relicto meliori. Major patet: electio enim, si propriè sumatur, est acceptio unius præ alio, id est acceptatio unius, repudiando alterum. Minor verò suadetur: Objectum nolitionis & fugæ, est malum ut tale, sicut objectum prosecutionis est bonum: Sed medium magis bonum & utile, nec in se, nec in ordine ad minus utile, potest habere rationem mali: Ergo non potest à voluntate rejici.

Dico secundò: Si duo media omnino æqualia proponuntur, neutrum potest eligi, donec intellectus in uno aliquam rationem seu convenientiam excogitet, ob quam præmineat & præponderet alteri. Ita colligitur ex D. Thomâ hic artic. 6. ad 3. ubi totam rationem eligendi unum præ alio, reducit ad diversam considerationem, quâ potest aliquid magis eminere, & flectere voluntatem. Idem videntur docuisse plures ex antiquis Philosophis: nam ex Platone refert D. Thomas loco citato in argumento 3. & ex Anaximandro Aristoteles 2. de cœlo textu 75. & 90. quòd si famelico poneretur duplex cibus æqualis, & in æquali distantia, non magis moveretur ad unum, quàm ad alium. Similiter dicebant capillum ex omni parte æqualiter distentum, non posse ulla vi rumpi, quia non est major ratio ob quam ex una parte potiùs quam ex alia rumpatur, per omnem autem partem simul rumpi non potest. Ex quo inferebant, eadem ratione non moveri terram in medio positam, quia non est major ratio, quare moveatur ad unam potiùs quàm ad aliam partem. Denique si daretur corpus æqualiter grave & leve, non ascenderet neque descenderet: quia non esset major ratio cur potiùs sursum quàm deorsum ferretur, vel è contra. Sed quicquid sit de his exemplis, de quibus disputant Philosophi;

Probatur conclusio ratione fundamentali: Quamdiu potentia indifferens non determinatur ad unam partem, nulla sequitur operatio: Sed dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, nihil est per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potiùs quam aliud: Ergo neutrum tunc potest à voluntate eligi. Major sufficienter demonstrata fuit suprà disp. 6. art. 2. §. 8. agendo de necessitate prædeterminationis in ordine ad causas liberas. Minor verò suadetur: nam in eo casu voluntas non determinatur ab ipso objecto; cùm enim supponamus illa bona esse omnino æqualia, non est potior ratio quare unum potiùs quàm aliud eam determinet: non determinatur etiam ab intellectu, quia intellectus aliter non determinat voluntatem, quàm proponendo objectum: neque etiam determinatur à seipsa, ratione libertatis quâ pollet: Tum quia cum voluntas sit appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & cognitionem intellectûs, nunquam potest se determinare ad id quod ut omnino æquale & indifferens ipsi ab intellectu proponitur: Tum etiam, quia ut docet S. Thomas 1. p. quæst. 19. art. 3. ad 5. & 3. contra gent. cap. 2. & 2. physic. lect. 8. cujus verba loco suprà citato retulimus, à causa contingente & se habente ad utrumlibet non exit actio determinata, nisi priùs determinetur ab alio: Ergo dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, nihil est per quod voluntas determinetur ad eligendum unum potiùs quàm aliud.

Respondent Adversarij ex Soncinnate lib. 9. metaph. qnæst. 14. quòd potentiæ contingenter se habentes ad plura, sunt in duplici differentia: quædam sunt potentiæ imperfectæ, & purè passivæ, qualis est materia prima in ordine ad diversas formas, & superficies corporis in ordine ad albedinem & nigredinem; & talis potentia non potest ad alteram partem se determinare, sed oportet quòd determinetur ab alio: aliæ sunt potentiæ perfectæ, quæ ex se habent aliquid activitatis, quia non sunt potentiæ purè passivæ, sed etiam activæ; & hujusmodi potentiæ possunt seipsas determinare ad aliam partem; quia licèt formaliter sint in potentia, sunt tamen virtualiter in actu, & talis est voluntas.

Sed hæc solutio stare non potest: Primò, quia D. Thomas locis citatis expressè loquitur de voluntate creata. 31

Secundò, quia Commentator 2. physic. textu 48. sic ait: *Ab eo quod est ad utrumlibet non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum.* Et D. Thomas 3. contra gent. cap. 2 *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur, quam aliud: unde à contingenti ad utrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quò determinetur ad unum.* Sed quod est indifferens solùm passivè, ut materia prima, non operatur, nec ab eo exit aliqua actio aut effectus, ut patet: Ergo dictum illud Commentatoris & D. Thomæ de indifferenti solùm passivè glossari nequit. 32

Tertiò, Licet voluntas non sit potentia merè passiva, sed etiam activa, non est tamen prima causa suæ determinationis: Ergo prima radix, quare vult hoc medium potiùs quàm illud, non est quia vult, sed oportet assignare aliquid extra ipsam à quo moveatur in tali electione, quod in ordine causæ primæ & universalis est Deus, in ordine verò causarum secundarum & particularium, major bonitas unius respectu alterius ab intellectu proposita. 33

Quartò, Voluntas utrumque habet, & quod sit potentia activa, quatenus producit & eligit proprium actum, & passiva, quatenus movetur ab ipso objecto: Ergo priùs naturâ quàm ipsa activè producat suum liberum consensum, oportet quòd moveatur ab objecto ad hunc actum potiùs quàm ad illum, seu ad eligendum hoc potiùs quàm illud. Probatur consequentia: nam in potentiis, in quibus reperitur ratio activi & passivi, præcedit ordine naturæ ratio passivi rationem activi, ut patet in potentia visiva, quæ priùs naturâ patitur recipiendo species visibiles, quam agat producendo activè visionem. 34

§. III.

Solvuntur objectiones

PRÆCIPVVM fundamentum adversæ sententiæ sumitur ex libertate voluntatis, quæ non videtur posse stare, nisi ex duobus bonis æqualibus aut inæqualibus, sibi ab intellectu propositis, possit quodcumque voluerit eligere, alio relictô, & in quamlibet partem pro libito seipsam determinare. Unde sic potest argumentum confici: Duobus mediis æqualibus aut inæqualibus voluntati propositis, illa remanet libera quoad exercitium & specificationem: Ergo potest eligere quodcumque maluerit. Consequentia patet: libertas enim consistit in vi electiua, seu in potentia ad eligendum hoc vel il- 35

lud, prout voluntati placuerit. Antecedens etiam manifestum est, quia media illa sunt bona particularia & limitata: voluntas autem non potest necessitari nisi à bono in communi, vel ab ipso Deo clarè viso, quippe in quo nulla potest ratio mali seu disconvenientis apparere.

36 Facilè tamen respondetur, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: potest eligere quodcumque voluerit, manente judicio practico æqualitatis aut minoritatis medij, nego: mutato tali judicio, concedo. Solutio patet ex suprà dictis: licet enim voluntas sit libera, quia tamen est potentia cæca, & appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & tota ejus libertas à judicio rationis tanquam à proxima radice procedit, non potest operari sine prævio judicio rationis, ipsam movente in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ: unde sicut voluntas ex sua libertate non habet quòd possit ferri in incognitum, sed potiùs hoc ejus naturæ & inclinationi repugnat; ita nec quòd possit eligere id quod intellectus per judicium practicum repræsentat ut minus bonum, & per consequens ut respuendum.

37 Dices: Omnis suppositio antecedens, quæ non descendit à potestate seu libertate voluntatis, libertatem destruit; Sed judicium illud practicum intellectus, dictans voluntati medium utilius, & convenientius esse eligendum, est aliqua suppositio antecedens electionem voluntatis, quæ ex ipsius libertate non oritur: Ergo destruit libertatem.

38 Respondeo data & non concessa Majori, de qua fusè diximus in tractatu de prædestinatione, negando Minorem: sicut enim intentio finis dependet à voluntate, ita & judicium practicum de convenientiori medio eligendo descendit ex libertate voluntatis, quæ liberè voluit applicare intellectum ad consultandum de mediis: unde talis suppositio judicij practici potest cessare, vel quia voluntas potest desistere ab intentione finis, vel etiam quia illâ adhuc suppositâ, potest applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis & convenientiæ in mediis quæ minus bona apparebant, quibus moveatur ad ea eligenda. Quare adhuc facta suppositione illa judicij practici de medio convenientiori, voluntas potest in sensu diviso & potentia antecedenti, alia media eligere; licèt non possit simul stare judicium de convenientiori medio eligendo, cum electione minùs boni; alioquin voluntas non esset appetitus rationalis, quia non sequeretur ductum rationis & dictamen practicum intellectûs:

Disp. 6. artic. 7.

39 Objicies secundò: Voluntas potest ferri per electionem in illud omne quod habet rationem boni utilis: Sed in medio æquali, aut etiam minùs bono, ratio boni utilis reperitur: Ergo voluntas potest illud eligere.

40 Confirmatur: Si illud medium, quod est æquè vel minus utile, seorsim proponeretur voluntati sine alio medio æquè vel magis utili, voluntas posset illud eligere: Ergo etiam poterit eligi, quando proponitur simul cum alio æquali vel utiliori medio. Probatur Consequentia: quia per hoc quod conjungatur seu conferatur cum alio æquali, vel utiliori, non amittit suam bonitatem, seu utilitatem quam habet ad finem, ratione cujus est eligibile.

41 Ad objectionem respondeo primò, voluntatem posse ferri per electionem impropriè sumptam, prout dicit amorem unius rei in ordine ad aliam, in illud omne quod habet rationem boni utilis; per electionem tamen strictè sumptam, prout dicit acceptionem unius præ alio ad finem obtinendum, de qua solùm agimus in præsenti, solùm posse tendere in medium, quod per judicium practicum intellectûs, melius & convenientius judicatur, juxta illud Aristotelis 3. Ethic. cap. 3. *Quod cæteris ex consultatione præstulimus, id eligibile est.* Unde ibidem cap. 2. asserit *quod eligimus quæ magis scimus esse bona.* Item Nisenus lib. 1. Philosophiæ cap. 4. & Damascenus lib. 2. fidei cap. 22. docent quod electio sequitur judicium quò unum præfertur alteri. Ex quo intelliges volitionem unici medij non pertinere propriè ad electionem, sed ad consensum, nam ut infrà dicemus, consensus & electio non distinguntur per hoc quòd ille sit simplex, hæc verò efficax complacentia medij, sed quia ut docet D. Thomas infrà quæst. 15. art. 1. ad 3. *Electio addit supra consensum quandam relationem respectu ejus cui aliquid præeligitur:* unde cùm in volitione unici medij non sit talis relatio, ejusmodi volitio non erit propriè electio, sed consensus. 42

Respondeo secundò, data Majori, distinguendo Minorem: in medio æquali aut minùs bono ratio boni utilis reperitur, si considerentur secundùm se, seu seorsim, concedo: si comparentur ad aliud æquè vel magis bonum, nego: nam medium minùs bonum, respectu melioris, induit rationem mali, ut suprà ostendimus: æquale verò respectu æqualis se habet ut indifferens, quia non habet suprà illud rationem quâ ei anteponatur. Per quod patet ad confirmationem. 43

Tertiò contra secundam conclusionem proponi solet hoc vulgare argumentum: Si homini proponuntur duo bona omni ex parte æqualia, v.g. famelico duo panes vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, & cæteris conditionibus, vel eliget alterum, aut utrumque, aut neutrum? Si primum, habetur intentum, tunc enim non ab aliqua majori bonitate proposita determinabitur voluntas, quia, ut supponimus, non datur, sed præcisè à se: secundum verò non potest stare, quia supponimus quòd illi famelico non permittatur utrumque panem tollere, sed alterum tantùm: tertium denique non videtur probabile: ridiculum enim videtur quod famelicus ille adinstar Tantali malit in sua fame perire, quàm cibum paratum attingere, seu eligere: Ergo &c. 44

Respondeo quod tunc famelicus ille ex subito quodam motu & naturali impetu, absque deliberatione & rigorosa electione, assumet unum ex illis panibus. Quod si vellit perfectè deliberare, & de melioritate cibi consulere, voluntas applicabit intellectum ad investigandum in uno ex illis mediis aliquam rationem boni & convenientis seu commodi, quâ emineat supra aliud, ut docet D. Thomas hic artic. 6. ad 3. Si autem post istam inquisitionem in neutro inveniat novam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel à motivis extrinsecis, sicut sunt circumstantiæ aut aliæ conditiones occurrentes, vel experientiâ propriæ libertatis, quam poterit velle circa unum potiùs quàm circa alterum exercere; & tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solùm ex parte principij elicitivi electionis, sed etiam ex parte objecti, & habebit rationem motivi allicientis, & inclinantis ad eligendum

id quod ex suâ intrinseca bonitate æquale & indifferens est, Et in hoc magna latet æquivocatio & hallucinatio apud Adversarios: cùm enim voluntas eligat illud objectum, quia vult, & ly *quia* possit dicere & causam efficientem, seu elicientem & causam objectivam, seu allicientem; existimant non requiri, quòd libertas voluntatis se habeat ut ratio motiva & alliciens, sed sufficere quod se habeat ut effectiva & eliciens sine novo motivo. Nos verò dicimus utrumque desiderari, & non sufficere ut libertas voluntatis effectivè, seu elicitivè ad talem electionem concurrat, sed insuper requiri, quòd objectivè seu motivè in eam influat: quia homo non inveniens in minori aut æquali bono quod moveat sufficienter ex meritis objecti, apprehendit & proponit voluntati pro motivo eligendi suam libertatem, seu placitum gratuitum, quod applicat huic objecto, & ex tali applicatione facit quod præmineat, & magis ponderet, magisque voluntatem alliciat & inclinet, quàm aliud magis vel æquè bonum: unde licèt tunc eligat id quod minùs est bonum ex parte rei electæ in se, semper tamen eligit id quod est majus & convenientius ex parte motivi.

45 Objicies quartò: Voluntas non est minus libera in electione mediorum, quàm in finis intentione: Sed potest intendere finem minus bonum, relictô meliori, & præferre matrimonium v.g. celibatui aut religioni, quæ est multò perfectior: unde S. Thomas qu. 23. de verit art. 8. dicit quod *Non est perversitas electionis, si homo in appetendo præferat minùs bonum majori bono; non enim tenetur homo prosequi meliora semper in operando*: Ergo etiam potest eligere minus bonum, relicto meliori.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: eadem enim est ratio de intentione finis, ac de electione mediorum; unde licèt ex duobus finibus possit quis velle illum, qui secundùm se & materialiter deterior est, semper tamen vult illum, qui ex parte motivi seu dictaminis judicatur melior, aut convenientior subjecto illum intendenti. Ad D. Thomam dicendum est, illum in eo loco solùm docere quòd non tenentur homines semper eligere meliora, v.g. statum religionis, sed rectè possunt eligere minus bona, putà statum conjugalem: verùm licèt qui elegit tunc statum conjugalem, relinquat quod melius est in se & quod melius judicatur judicio speculativô, scilicet religionem; elegit tamen quod judiciô practicô judicat hic & nunc sibi esse magis conveniens, scilicet uxorem ducere.

47 Objicies ultimò: Deus de facto elegit minus bonum, relicto meliori: Ergo à fortiori id potest voluntas humana. Consequentia patet: tum quia nostra voluntas est quædam participatio voluntatis divinæ: tum etiam quia voluntas Dei magis inclinata est ad bonum, quàm voluntas hominis. Antecedens verò probatur: Deus elegit istum mundum condere; potiùs quàm alium, & tamen potuit alios mundos in infinitum istô præstantiores creare, ut docet D. Thomas 1. p. qu. 25. art. 6. Item Christus potuit perfectiora Sacramenta instituere, perfectiores Apostolos eligere, & sic de cæteris: Ergo Deus potest eligere, & de facto elegit minus bonum & perfectum, relictô meliori & perfectiori.

Respondeo primò, concessô Antecedenti, 48 negando Consequentiam & paritatem: quia ut docet D. Thomas 1. p. qu. 20. art. 2. hæc est differentia inter voluntatem Dei & nostram, quòd voluntas divina non supponit, sed ponit bonitatem in rebus quas diligit & elegit; unde non ideò illas eligit, quia sunt magis bonæ; sed potiùs ex dilectione & electione Dei, majorem vel minorem prout vult bonitatem participant.

Addo quod, cùm Deus in operibus ad extra intendat manifestationem suæ gloriæ, quæ magis relucet in hoc quod per media magis improportionata attingat finem quem intendit, non mirum quod interdum eligat creaturas minus nobiles & perfectas, & media quæ ex se videntur minus apta ad finem obtinendum: sicut quando per homines pauperes, indoctos, & inermes, fidei subjecit Reges, Oratores, & Philosophos, ac mundum universum. Unde Apostolos 1. ad Cor. 1. *Quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientia, & infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia, &c.*

Secundò responderi potest, quòd licèt Deus 49 non semper eligat aut faciat quod melius & convenientius est ex parte rei electæ, seu ex parte intrinsecæ bonitatis rei in se, benè tamen quod est melius ex parte motivi eligendi: quod motivum est sua libertas, seu placitum gratuitum suæ voluntatis, quod applicat objecto cui vult, & ex tali applicatione facit quod res in se minus bona, & perfecta entitativè, præmineat & in ordine eligibili præponderet meliori & perfectiori, ut antea exposuimus.

ARTICVLVS IV.

An supposita efficaci & absoluta intentione finis, si unum tantùm occurrat medium ad illum obtinendum, voluntas ad ejus electionem necessitetur.

PArtem negativam tenent Nominales, ut refert Suarez hic disp. 8 sect. 4. affirmativa tamen 50 communis est apud Doctores tam domesticos, quàm extraneos. Cum quibus.

Dico: Stante volitione efficaci finis necessariò sequitur electio medii, quod intellectus judicat esse unicum ad obtinendum finem. Ita colligitur ex D. Thoma hic artic. 6. ubi quærit an homo eligat ex necessitate, & contra partem negativam, in cujus favorem absolutè concludit, objicit primò, sic se habere finem ad electionem, sicut principia ad conclusiones: ex principiis autem conclusionem necessariò moveri ad electionem: cui argumento respondet *quod non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solùm quando principia non possunt esse vera non sit; & similiter non oportere quòd semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem tale est, quòd sine eo finis haberi non possit, aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.* Quibus verbis insinuat Doctor Sanctus, quod si illud quod est ad finem sit tale, ut sine eo finis haberi non possit, debet necessariò eligi, supposità efficaci intentione finis. Unde 1. p. qu. 19. art. 3. sic ait: *Ea quæ sunt ad finem non necessariò volumus, volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest: sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ, & navem, volentes transfretare.*

51 Probatur etiam conclusio duplici ratione, A quam locis citatis indicat S Doctor. Prima sic potest proponi: Sicut se habet notitia principiorum ad notitiam conclusionum, ita se habet intentio finis ad electionem mediorum: Sed impossibile est posita notitia principiorum, non sequi notitiam conclusionis, quæ cum ipsis habet necessariam connexionem, & cuius veritate non stante, nequit stare veritas principiorum: Ergo etiam impossibile est stare efficacem intentionem finis, & non sequi electionem unici medij, sine quo non potest acquiri

52 Secunda ratio est: voluntas non potest (volitione saltem absolutâ & efficaci) velle impossibilia, ut supra ostendimus: Atqui si absolutè & B efficaciter indenderet finem, & tamen nollet eligere medium quòd est unicum, & sine quo finis obtineri non potest, vellet volitione absolutâ & efficaci aliquid impossibile, ut patet: Ergo non potest voluntas, suppositâ intentione efficaci finis, rejicere medium unicum, sed ad illud eligendum necessitatur.

53 Confirmatur: Si voluntas positâ intentione finis, unicum quod occurrit medium repudiare valeret, posset etiam simul efficaciter velle & nolle obtinere talem finem: Sed hoc dici nequit: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: in primis enim finem illum efficaciter vellet, cùm intentio non sit simplex affectus & complacentia in fine; sed volitio efficax illius. Non vellet autem illum efficaciter, quia efficax volitio finis est virtualis volitio mediorum, & implicitè seu virtualiter illam continet. Unde Christus dicebat Ioan. 14. *Si quis diligit me* (scilicet efficaciter) *mandata mea servabit.* Et Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, serva mandata.* Item de eo qui pauperi non dat eleemosinam, quando ipsa est medium necessarium ad præceptum charitatis observandum, dicitur 1. Joan. 3. *Quomodo charitas Dei manet in illo?*

54 Hæ rationes ostendunt, voluntatem ad electionem medij, quod intellectus judicat esse unicum, necessitari non solùm quantùm ad specificationem, sed etiam quoad exercitium, pro eo saltem tempore, quò intellectus judicat esse necessarium, ut electio exerceatur ad consecutionem finis: nam impossibile est quòd intentio finis sit efficax, nisi in actu exercito inferat electionem mediorum, eo tempore quo finis debet executioni mandari: v. g qui intendit cras flumen transire, & videt non posse nisi per pontem potest quidem volitionem talis medii suspendere usque ad tempus quo debet transire, sed cùm instat hora transitus, non potest talis medii electionem non ponere.

55 Objicies contra hanc conclusionem: Si supposita efficaci intentione finis, homo ex necessitate eligeret medium, quod intellectus judicat esse unicum, vel talis necessitas orietur ex fine, vel ex ipso medio? Neutrum dici potest: Ergo &c. Minor probatur: talis necessitas non potest peti ex fine, quia finis non movet efficacius ad eligendum medium, quàm moveat ad se ipsum appetendum; cùm non moveat ad amorem illius, nisi quia movet ad amorem sui: Sed finis particularis non movet voluntatem necessariò ad amorem sui: Ergo nec ad electionem illius medij. Non potest etiam illa necessitas oriri ex ipso medio: Quia voluntas à nullo bono particulari & limitato necessitari potest: Sed medium illud, quamvis unicum, habet bonitatem finitam & limitatam, cùm nullam aliam habeat, præter bonitatem finis extrinsecè participatam, quam supponimus esse limitatam: Ergo &c. 56

Respondeo necessitatem illam neque ex fine neque ex medio solitariè sumptis, sed ex necessaria connexione medij cum fine ortum habere: sicut quando dicitur, *si Petrus currit, necessario movetur*, necessitas hujus illationis & consequentiæ, neque ex cursu, neque ex motu Petri, quæ sunt contingentia, provenit; sed ex connexione necessaria quæ reperitur inter Antecedens & consequens, & inter motum Petri & ejus cursum. Potest etiam dici, hanc necessitatem provenire ex ipso medio, suppositâ efficaci intentione finis: quia licèt medium. quando est unicum, non habeat omnem rationem boni simpliciter, habet tamen omnimodam utilitatem, quæ est bonitas medij, formaliter ut medium est: quare licèt necessitatem omnimodam & absolutam inducere non possit, potest tamen causare necessitatem secundùm quid, & hypotheticam; quæ libertati non præjudicat, ut communiter docent Theologi. Unde electio hujus medij potest esse meritoria, vel culpabilis, ut patet tum in eo qui ex efficaci intentione salutis eligit observantiam præceptorum, quæ est unicum & necessarium medium ad vitam æternam C consequendam; juxta illud Christi Matth. 19. *Si vis in vitam ingredi, serva mandata.* Tum etiam in illo qui habens intentionem efficacem obtinendi sanitatem, audit à medico unicum medium ad eam consequendam esse accessum ad non suam; talis enim, eligendo illud medium, peccat mortaliter.

DISPVTATIO X.

De Consilio & Consensu.

Ad quæstionem 14. & 15. Divi Thomæ.

D EXPLICATA natura electionis disserit S. Doctor de duplici actu, qui ad illam præquiritur, consilio scilicet, qui eam dirigit ac regulat, & media per illam acceptanda perquirit; & consensu, qui est approbatio sive complacentia de ipsorum inventione & utilitate. Pauca autem circa hos duos actus dicenda occurunt unde utrumque hac disputatione complectemur.

ARTICVLVS I.

Vtrum Consilium formaliter sit sola inquisitio rationis, vel etiam judicium seu sententiam intellectus includat?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas proponitur & resolvitur.

NOTANDVM primò quòd sicut in syllogismo duo sunt, præmisse scilicet & conclusio: ita in consilio, quod est quidam rationis practicæ discursus, & veluti quidam syllogismus prudentiæ, duo præcipuè actus intellectus interveniunt; inquisitio scilicet mediorum, quæ E

juvare possunt ad obtinendum finem, & judicium de illorum bonitate & convenientia: primum se habet ut via, secundum ut terminus: nam per inquisitionem rationis pervenimus ad judicium de mediis convenientibus.

Notandum secundò, quòd duplex est judicium terminans actum consultationis circa media: primum est, quô intellectus judicat ex multis mediis propositis aliqua esse utilia, & alia inutilia: quod judicium sequitur consensus, respectu mediorum utilium, ut dicemus articulo sequenti: secundum est, quò ex mediis jam inventis per inquisitionem, & judicatis utilibus, facta iterum collatione utilitatis eorum inter ipsa, judicat intellectus unum esse utilius & convenientius, subindeque cæteris præferendum; & hoc judicium, quod appellatur sententia, seu deliberatio, immediatè deservit electioni. Inquirimus ergo, an consilium consistat solùm in inquisitione mediorum, vel etiam includat judicium seu sententiam, quâ intellectus practicè judicat hoc medium esse eligendum; quæ est veluti conclusio totius processus qui reperitur in consilio. Pro resolutione.

Dico, consilium humanum, seu prout reperitur in hominibus, utrumque actum includere: in Deo verò non dicere inquisitionem & consultationem de mediis, sed tantum judicium rationis practicæ de eorum convenientia & bonitate. Ita communiter docent Thomistæ, præsertim Cajetanus & Conradus hic art. 1. contra Vazquem, Azorium, Corneio, & alios Recentiores, existimantes consilium in sola inquisitione mediorum consistere.

Probatur prima pars ratione notabili primo insinuata. Consilium est quidam rationis practicæ discursus, & veluti quidam syllogismus prudentiæ, cujus conclusio est judicium, seu sententia; unde sicut in speculativis præmissæ solùm inchoativè sunt syllogismus; completæ autem per conclusionem quam inferunt, simul cum ea perfectum syllogismum efficiunt: ita in practicis inquisitio rationis solùm inchoativè est consilium, completa autem per judicium, simul cum ipso consilium perfectè & completè efficit & componit

Confirmatur: Tam in consilio communi plurium, quàm in particulari cujuscumque, si multiplicaris difficultatibus non pervenitur ad judicium, seu deliberationem & sententiam, sed ipsa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes sentiunt & dicunt consilium non esse completum: Ergo consilium, secundùm communem modum concipiendi & loquendi, non solùm inquisitionem & consultationem de mediis, sed etiam judicium seu sententiam de eorum convenientia & bonitate importat.

Confirmatur amplius: Si judicium esset omnino extra consilium, illud nullo modo reperiretur in Deo: Sed hoc dici nequid: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam ut statim dicemus, in Deo non reperitur inquisitio seu consultatio de mediis: Ergo si consilium in ea solum consisteret, & judicium seu sententiam de convenientia mediorum non importaret, nullo modo reperiretur in Deo. Minor verò probatur ex variis Scripturæ locis, in quibus Deo & Christo passim attribuitur consilium: nam Job. 12. dicitur: *Apud ipsum est sapientia & fortitudo, & ipse habet consilium & intelligentiam.* Et Jeremiæ 32. Deus appellatur, *Magnus consilio & incomprehensibilis cogitatu.* Item Isaiæ 46. Deus dicit: *Consilium meum stabit, & omnis voluntas mea fiet.* Et Apostolus ad Ephes. 1. asserit quod Deus *operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Denique Isaiæ 9. Christus vocatur *Admirabilis consiliarius*, & cap. 11. Spiritus consilij super eum requiescere dicitur. At hæc loca debent in sensu proprio & non methaphorico accipi; cùm ex hoc nullum sequatur inconveniens, ut patebit ex dicendis in probatione secundæ partis: Ergo consilium reperitur in Deo.

Probatur igitur secunda pars conclusionis ex D. Thoma 1. p. quæst. 22. artic. 1. ad 1. ubi ait: *Ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt.* Et clarius hic art. 1. cùm sibi objecisset in secundo argumento: *Inquirere intellectus discurrentis est, & sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva: Sed consilium Deo attribuitur, dicitur enim ad Ephes. 1 quod operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ: Ergo consilium non est inquisitio:* Respondet, *Quod ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis: sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum à causis in effectus: Sed scientia dicta de Deo, significat certitudinem de omnibus effectibus in prima causa, absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo, quantum ad certitudinem scientiæ, vel judicij, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilij: Sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; & ideò consilium secundum hoc Deo non tribuitur. Et secundum hoc Damascenus dicit, quod Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari.* Quibus verbis clarè docet, quòd sicut scientia reperitur in Deo, absque discursu; ita & consilium absque inquisitione: quia inquisitio supponit ignorantiam vel dubitationem; nemo enim prudens inquirit quod probè scit, nec quærit quod possidet: ignorantia autem & dubitatio non habent locum in Deo: Ergo neque inquisitio. In Angelis tamen, in quibus potest esse nescientia, potest etiam esse inquisitio, licèt sine discursu. Unde Dionysius 7. cap. cœlestis hierarchiæ introducit Angelos quæstionem facientes ad Jesum de susceptæ pro nobis carnis opere, juxta illud Isaiæ. 63. *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra? Iste est formosus in stola sua* Et Psalm. 23. *Quis est iste Rex gloriæ?* Quare in Angelis consilium de supernaturalibus, quorũ habent nescientiam, non solum judicium, sed etiam inquisitionem potest includere, quia de illis dubitare possunt.

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBIICIES primò contra primam partem conclusionis: D. Thomas hic artic. 1. ait: *Inquisitio rationis quæ est ante judicium de eligendis, consilium vocatur.* Ergo consilium non includit judicium, sed in sola inquisitione rationis consistit.

Respondeo Divum Thomam loqui de consilio inchoativè: nam sicut præmissæ ante conclusionem sunt syllogismus inchoativè; ita inquisitio rationis ante judicium de eligendis, est inchoativè consilium; sicùt tamen syllogismus

non censetur completus ante conclusionem, ita nec consilium ante judicium seu deliberationem de agendis; si enim inquiritur, & ad deliberationem & resolutionem non pervenitur, nihil datur consilij. Unde Cajetanus hic art.1.ait: *Consilium significat inquisitionem completam, id est, usque ad judicium inclusivè.*

9 Objicies secundò: Consilium & judicium sunt actus diversarum virtutum: Ergo unum non includitur in alio. Consequentia videtur bona: nam si unus ex illis actibus in alio includeretur, scilicet judicium in consilio, ab eadem virtute uterque eliceretur. Antecedens verò est D. Thomæ infra quæst. 57. art. 6. & 2.2. qu.51. art.1.& 3. ubi docet Eubuliam esse virtutem ad benè consiliandum, & synesim ad rectè judicandum.

10 Respondeo distinguendo Antecedens: Consilium, & judicium sunt actus diversarum virtutum, si loquaris de consilio inadæquatè, concedo; sic enim una pars ejus, quæ est inquisitio, est actus eubuliæ, alia verò actus synesis, seu gnome: si autem loquaris de consilio adæquatè, nego. Nam sicut consilium adæquatè sumptum dicit duos actus rationis, scilicet inquirere & judicare; sic ad ipsum concurrunt duæ virtutes prædictæ, sed neutra producit consilium adæquatè. Nec mirum quod totus syllogismus practicus procedat à duplici virtute intellectuali practica; cùm etiam integer syllogysmus speculativus procedat à duplici virtute intellectuali speculativa, scilicet ab intelligentia quantùm ad præmissas, & à scientia quantùm ad conclusionem.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

11 EX dictis inferes, consilium, ut reperitur in hominibus, esse inquisitionem & judicium rationis practicæ circa media à nobis apponenda, quando res est dubia, & momenti alicujus. In qua definitione inquisitio & judicium est genus, quia in homine non reperitur judicium absque prævia inquisitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquisitiones & judicia intellectus speculativi, ut Mathematicæ consultationes & demonstrationes, consilia non sunt, ut dicit Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. Subditur *circa media*, quia ut docet S. Thomas hic art. 2. consilium non est de fine, sed solùm de his quæ sunt ad finem: cum enim sit quidam discursus intellectus practici, ut supra ostendimus, sicut discursus non est de principiis, sed de conclusionibus; ita nec consilium de fine, qui se habet ut primum principium in agibilibus, sed solum de mediis, quæ ad ejus assecutionem conducunt. Unde Aristoteles 3. Ethic. cap. 5. *Consultamus*, inquit, *non de fine, sed de his quæ ad finem tendunt: nam neque medicus an sanare, neque orator an persuadere, neque politicus an bonis legibus civitatem temperare debeat, neque ex aliis quisquam de fine consultat; sed omnes cum finem quemdam statuerint, quomodo aut per, quæ eam consequi possint deliberant.* Deinde dicitur *à nobis apponenda*, quia ut probatur artic.3. consilium solum est circa ea quæ à nobis aguntur, seu quæ curæ & dominio nostro subjecta sunt. Unde Galli v.g. non habent consulere quomodo Indi vivere vel negotiari debeant. Tandem ponitur, *quando res est dubia, & momenti alicujus*, quia ut docet S. Doctor art. 4. ea quæ sunt certa & determinata in aliqua arte vel disciplina, sub consilio non cadunt: Vanè enim (inquit Aristoteles ubi supra) consuleret Grammaticus, quomodo formandi sunt literarum characteres, & Geometra quomodo describendum sit trigonum, quomodo circulus; hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata sunt. Sic Moyses Exodi 25. non consuluit artifices peritos, quomodo fabricandum esset tabernaculum quia jam id determinaverat Deus. Similiter etiam de rebus parvis non est consultatio: nam de illis vir prudens non est sollicitus, quia parùm refert quòd sic vel aliter agantur aut contingant: unde dicitur quod *de minimis non curat Prætor.* Et per hæc satis videntur exposita quæ docet D. Thomas quæst.14.

Solùm id quod artic.5. dicit, nempe consilium fieri modo resolutorio, indiget explicatione, quoniam à Cajetano & aliis obscurè exponitur. Sciendum est igitur, quod in rebus materialibus processum hunc resolutivum appellamus, qui procedit ab eo quod est posterius in esse ad id quod est prius; sic enim resolutio domûs v.g. procedit à forma domûs, ad lapides, ligna & alia quæ priùs fuerunt in esse, quàm ipsa forma domûs. Econtra verò processus ille compositivus dicitur, qui ab his quæ sunt priora in esse, ad ea quæ sunt in esse posteriora, & in cognitione seu intentione priora, ascendit, ut patet in constructione domûs: forma enim domûs, quæ in intentione & cognitione artificis prior est, resultat ex conjunctione lapidum, lignorum, & similium, quæ in esse & in ordine executionis priora sunt, & posteriora in ordine intentionis. Quia ergo consilium à fine, qui est posterior in esse & in executione, procedit ad media, quæ in eodem ordine priora sunt, utpote causæ ipsius finis, modo resolutorio procedere dicitur. Usus verò & imperium, modo compositivo procedunt: quia à mediis, quæ sunt in esse & in executione priora, ascendunt ad finem, qui in cognitione & intentione prior est, & posterior in executione.

ARTICVLVS II.

An consensus sit actus realiter ab electione distinctus?

12 NOTA primò: nomen *Consensus* tribui posse cuicumque actui libero voluntatis, acceptantis bonum ab intellectu propositum quomodo dicitur peccatum perfici consensu; & sic non est specialis actus voluntatis, nec solùm circa media, sed etiam circa finem versatur: quia tamen consensus propriè videtur fieri post perfectam deliberationem & consultationem, ideò peculiariter usurpatur à Theologis ad significandum quendam peculiarem voluntatis actum circa media, jam à ratione propolita, & judicata convenientia; & de consensu sic accepto inquirimus, an sit actus ab electione realiter distinctus?

14 Nota secundò, quòd cùm consensus sequatur judicium de convenientia & utilitate mediorum, & intellectus judicare possit, plura media vel unum tantùm ad finem obtinendum posse conducere, voluntas per consensum, vel in plura media, vel in unum tantùm ferri potest. His præmissis,

Dico: Cùm voluntas per consensum ferturad plura

plura media, tunc talis consensus est actus realiter distinctus ab electione : cum autem fertur in unicum medium, tunc consensus & electio solum ratione differunt.

Prima pars probatur ex D. Thoma hic quæst. 15. artic. 3. ad. 3. ubi ait : *Electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid præeligitur, & ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quod per consilium inveniantur plura ducentia ad finem eorum dum quodlibet placet, in quolibet eorum consentitur sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo.* Quibus verbis in primis docet quod electio addit supra consensum aliquam relationem: deinde subdit, quod voluntas per consensum fertur ad plura media judicata utilia, & hoc antequam fiat electio. Unde ex hoc D. Thomæ testimonio, duo argumenta erui possunt Primum est: Id quod addit aliquid supra aliud, realiter ab illo distinguitur ; Sed electio addit aliquid supra consensum, quando voluntas per illud fertur ad plura media, nempe relationem ad illud medium quod cæteris antefertur ? est enim acceptio unius præ alio : Ergo cum voluntas per consensum fertur ad plura media, tunc talis consensus est actus realiter ab electione distinctus.

Secundum argumentum sic potest proponi. Prius realiter à posteriori distinguitur : Sed quando plura quæ inventa sunt placent, & unum solum ex illis eligitur, tunc consensus prior est electione? cum prius plura illa placeant, & deinde ex illis unum eligatur: Ergo tunc consensus realiter ab electione distinguitur.

Confirmatur : Cum voluntas per consensum fertur ad plura media, tunc inter consensum & electionem intercedit aliquis actus intellectus, nempe judicium practicum, quo ex mediis illis judicatur unum esse utilius & convenientius, subindeque aliis præferendum, ut articulo præcedenti, notabili secundo expendimus: Ergo tunc consensus realiter ab electione distinguitur,

Secunda etiam pars conclusionis ibidem à S. Doctore traditur, subdit enim post verba relata: *Sed si inveniatur unum solum quod placeat non differunt, re consensus & electio, sed ratione tantum, vt consensus dicatur, secundum quod placet ad agendū? electio autem, secundum quod præfertur his quæ non placent* Unde tunc consensus non antecedit electionem, sed in ea intimè imbibitur, nec regulatur per aliud judicium, quam per sententiam qua intellectus practicè judicat, medium illud vnicum necessario esse eligendum, ut obtineatur finis. Non est etiam tunc electio completa, & propriè ac rigorosè sumpta, cum illa sit acceptio vnius præ alio, sed in completa & large sumpta, quæ dicit solum volitionem efficacem medii ordinati ad finem, vt disputatione præcedenti annotavimus.

DISPVTATIO XI.

De usu & imperio.

Ad quæstionem 16. & 17. Divi Thomæ.

DIximus de actibus pertinentibus ad ordinem intentionis : nunc breviter agendum est de his qui ad ordinem executionis spectant. de quibus D. Thomas qu. 16. & 17.

ARTICVLVS PRIMVS.

An in nostra voluntate reperiatur usus post electionem qui sit actus distinctus ab illa?

NEGANT Vazquez hic disp. 47. cap. 2. & Salas tract. 9. disp. 1. sect. 7. Affirmant vero cæteri Theologi, præsertim Discipuli Divi Thomæ. Vnde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & duplici ratione suadetur.

DIco igitur: Præter electionem mediorum dari in voluntate nostra actum, quo cæteras potentias applicat ad operandum, qui *usus activus* appellatur. 1

Pro intelligentia & probatione hujus conclusionis, Sciendum est duplicem dari usum, activum scilicet & passivum: uti active est applicare aliquid ad aliud : usus verò passivus dicitur qui ex activo resultat? unde cùm ex illo non solum motio & applicatio passiva, sed etiam operatio exequentis facultatis resultet, talis operatio *usus passivus* appellatur. Et de hoc usu loquitur D. Thomas hic art. 1. dum ait: *Operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus ? sicut equitare est usus equi, & percutere usus baculi.* Hoc præsuppositio :

Probatur primo conclusio ex D. Thoma hic art. 1. & 4. ubi expressè ponit in voluntate nostra actum, qui dicitur usus, ab electione distinctum & illa posteriorem. 2

Respondet Vazquez : D. Thomam non constituisse in voluntate creata usum, qui sit actus à voluntate elicitus, sed solum qui sit actus à voluntate imperatus ? scilicet actus potentiarum exequentium, qui fiunt ex motione voluntatis, & ideò appelatur usus voluntatis, non elicitivè sed imperativè. 3

Sed contra primo : S. Thomas supra in introductione qu. 8. sic ait: *Considerandum est de actibus qui sunt immediatè ipsius voluntatis, velut à voluntate eliciti : & primo de actibus quibus movetur in finem, & deinde de actibus quibus movetur ad ea quæ sunt ad finem :* Sed inter actus quibus voluntas movetur ad ea quæ sunt ad finem, in introductione quæst. 13. numerat usum, ait enim illos esse tres, *eligere, consentire, & uti:* Ergo sentit *uti* esse actum à voluntate elicitum. 4

Secundo, Postquam idem S. Doctor egit de actibus voluntatis erga finem & media, à qu. 8. usque ad 16. inclusivè, ait in titulo qu. 17. *Deinde considerandū est de actibus imperatis à voluntate* scilicet de imperio & aliis : Ergo sentit alios, de quibus antea tractavit (inter quos est usus) esse à voluntate elicitos. 5

Tertio, D. Thomas hic qu. 16. art. 1. finem corporis ita concludit : *Vnde manifestum est quod uti, proprie est actus voluntatis:* Atqui actus qui ad voluntatem pertinent solum imperativè, non dicuntur propriè esse voluntatis, sed aliarum potentiarum ex voluntatis motione operantium, ut aperte docet de imperio qu. sequenti art. 8. Ergo idem quod priùs. 6

Quartò, Idem Doctor Angelicus hic art. 4. ad 1. ait: *Ipsam executionem operis præcedit motio, quâ voluntas movet ad exequendum, sequitur autem electionem: & sic cùm usus pertineat ad præditam motionem voluntatis, medium est inter electionem & executionem.* Atqui ad executionem pertinent actus aliarum potentiarum: Ergò cùm usus, juxta D. Thomam, ad motionem voluntatis pertineat, & medietinter electionem & executionem, non consistit in actibus aliarum potentiarum, nec in electione, sed in aliquo ab illis distincto. Unde Granado hic contr. 2. disp. 5. num. 2. Sodales suos (Vazquem scilicet & Salas) notans, ait: *Omnino ergo contra B. Thomam & veritatem sentiunt nonnulli Docti juniores, qui non solùm istum actum* (loquitur de usu activo) *in voluntate non admittunt, sed contendunt non admitti à S. Doctore.*

8 Probatur secundò conclusio ex doctrina quam tradit S. Thomas hic art. 4. in corp. ubi docet voluntatem duplicem habitudinem ad volitum dicere; unam secundùm quod est in voluntate per quandam proportionem, & aliam ad volitum habendum realiter; & quia ad primam spectat electio, & ad secundam usus, infert usum esse post electionem. Ex quo sic possumus arguere: Actus voluntatem cum volito conjungens solùm affectivè, distinctus est essentialiter ab actu conjungente voluntatem cum volito ut realiter habito: At electio solùm primo modo conjungit voluntatem cũ volito, nam ex vi illius volitũ non habetur in re; usus autem realiter eam conjungit cum volito, cùm ex vi illius potentiæ exequentes applicentur, & effectus statim sequatur: Ergo electio & usus realiter distinguntur.

9 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio. Illi actus realiter distinguntur, quorum unus pertinet ad ordinem intentionis, & alius ad ordinem executionis: Sed electio & usus sic se habent; nam ordo intentionis incipit ab intentione finis, & completur in electione mediorum, ut docet S. Thomas loco citato; ordo verò executionis incipit ab usu, quo moventur & applicantur potentiæ exequentes ad executioni mandandum quod electum est, & completur in finis realiter habiti fruitione: Ergo electio & usus sunt actus realiter inter se distincti.

10 Probatur tertiò: Quando novà difficultas se offert, voluntas indiget novâ applicatione & conatu, subindeque novo actu ad illam vincendam: At in executione major difficultas se offert, quàm in sola electione; quia eligere est actus mere internus, in quo voluntas solùm certat secum, nec habet aliud impedimentum, aut difficultatem, quàm eam quæ se tenet ex parte sui; inexequendo autem non solùm certat secum, sed etiam cum aliis potentiis inferioribus, & impedimentis externis; quare videmus multos facillimè judicare, consiliari, & eligere, seu determinare se interiùs, qui postea in executione deficiunt; sicut D. Petrus eligebat mori pro Christo, & judicabat se posse facere id quod proponebat, & tamen in executione omnino defecit, & *hæc columna firmissima, ad unius auræ impulsum contremuit*, ut loquitur Augustinus: Ergo præter actum electionis indiget voluntas novo actu ad exequendum, seu ad applicandas potentias executrices ad opus. Unde etiam Aureola martyrii non datur eligentibus per actum interiorem efficaciter mori pro Christo, sed tantùm mortem actu patientibus: quia scilicet in actuali tolerantia mortis, est specialis difficultas, cui speciale præmium correspondet.

Tract. 113. in Ioan.

Denique suadetur conclusio: Actus habentes idem materiale objectum, inspectum sub diversis rationibus, essentialiter distinguntur, ut patet in intentione, fruitione, & simplici complacentia, quæ licèt versentur circa finem, quia tamen sub diversis rationibus illum attingunt, essentialiter distinguntur: Sed electio & usus, etsi terminentur ad medium, tendunt tamen in illud sub diversis rationibus; nam electio respicit ipsum ut pertinet ad ordinem intentionis, & est ultimum in eo, & effectus finis; usus verò respicit illud, ut pertinet ad ordinem executionis, & in eo est primum, & causa efficiens finis habiti in re: Ergo distinguntur essentialiter.

11 Confirmatur primò; Electio etsi versetur circa media, specificatur tamen à fine, quæ est ratio formalis appetendi media in ordine intentionis. At usus non à fine, seq. à mediis, ut sunt causæ finis, specificationem desumit: Ergo gaudent specificativis essentialiter distinctis, & consequenter essentialiter distinguntur.

12 Confirmatur secundò: Intentio quæ est actus efficax circa finem, distinguitur à fruitione ejusdem finis, quia ista illum respicit præsentem, illa verò quasi futurum: Atqui etiam electio respicit media quasi futura, usus verò ut præsentia: Ergo sunt actus specie diversi.

§. VI.

Solvuntur objectiones.

13 OBICIES primò cum Vazque: D. Thomas hic art. 1. in corpore ait: *Vti primò & principaliter est voluntatu tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, & aliarum potentiarum tanquam exequentium:* Sed actus ab ea potentia elicitur: Ergo *uti* non est actus à voluntate, sed ab aliis potentiis exequentibus elicitus.

14 Confirmatur; Ex eo quod Divus Thomas doceat *uti* esse actum rationis tanquam dirigentis, non sequitur esse actum ab intellectu elicitum: Ergo pariter ex eo quòd asserat esse actum voluntatis ut primi moventis, non sequitur eum ab ipsa elici.

15 Confirmatur amplius: Imperium est actus voluntatis tanquam moventis; siquidem est actus intellectûs ut motè à voluntate, sicut docet D. Thomas qu. sequenti art. 1. & tamen non est à voluntate elicitus. Ergo ex eo quod usus sit actus voluntatis tanquam primi moventis, non licet colligere esse actum à voluntate elicitum.

16 Ad objectionem respondeo, distinguendo Minorem: Si executivè activè comparetur ad illum actum, concedo Minorem: si passivè solùm, nego Minorem & Consequentiam: potentiæ enim motæ à voluntate, non activè, sed passivè comparantur ad usum, quia medio illo à voluntate applicantur ad opus. Vel aliter distinguo Minorem. Quando actus executio est, concedo Minorem: Quando est applicatio & motio ad executionem, nego Minorem, & Consequentiam; quia usus activus non est executio, sed applicatio & motio potentiarum ad executionem; subindeque non elicitur à potentia

exequente, sed à movente, quæ voluntas est. A

Ad primam confirmationem, nego Consequentiam: cum enim uti non sit dirigere, sed movere, est illius potentiæ ut elicientis, cujus est ut moventis.

Ad secundam, nego etiam consequentiam ob eandem rationem: imperium enim non est substantialiter motio, sed directio motiva, & ideò illius potentiæ est ut elicientis, cujus est ut dirigentis, non verò cujus est ut moventis. De quo infrà.

Objicies secundò: Omnis actus à voluntate elicitus, est in ea tanquam subjecto: Sed usus non subjectatur in voluntate: Ergo non est actus ab ea elicitus. Probatur minor: Actio & passio sunt in eodem subjecto: Sed usus passivus est in potentiis exequentibus: Ergo & usus activus. B

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum est usum non esse actionem transeuntem formaliter, sed tantùm virtualiter: actio autem virtualiter transiens non debet esse in eodem subjecto in quo est passio quam infert, ut patet in creatione, & aliis Dei actionibus virtualiter transeuntibus.

Objicies tertiò: Usus est essentialiter electio: Ergo non distinguitur ab ea. Consequentia patet, Antecedens probatur primò. Omnis actus efficax qui versatur circa utile ut tale, est electio, sicut omnis actus efficax qui circa finem ut per media consequendum existit, est intentio: At usus versatur efficaciter circa utile ut tale: Ergo est electio essentialiter C

Secundò probatur idem Antecedens: Desiderium efficax unius medij præ alio, est electio: Sed usus est desiderium efficax unius medij præ alio; cùm non sit amor specialiter dictus, qui abstrahit à præsentia & absentia, nec delectatio quæ supponit bonum habitum: Ergo essentialiter est electio.

Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem respondetur, juxta dicta in ultima probatione conclusionis, distingendo Majorem, eamque concedendo de actu efficaci circà utile, ut est effectus finis in ordine intentionis; negando autem de actu qui attingit utile, prout est causa finis in ordine executionis; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam: quia usus non attingit utile, prout est effectus finis in ordine intentionis, sed prout ipsum causat in ordine executionis. D

Ad secundam probationem, sub eadem distinctione Majoris & Minoris, nego Consequentiam: dato enim quod usus sit desiderium efficax unius medij præ alio, non tamen est electio, sed actus ab illa distinctus; ob rationem jam dictam, quia scilicet non erga medium, ut est effectus finis, sed circa finem, quem in ordine executionis causat, versatur. Dixi, dato quod E sit desiderium: usus enim non est desiderium de bono futuro, sed quasi delectatio de bono utili præsenti; non speculativa, sed practica, quæ boni præsentiam non supponit, sed causat: sicut enim intuitio purè speculativa objectum præsens non causat, sed causatum suponit; quæ verò practica est, causat præsentiam objecti, ut in tractatu de scientia Dei fusè declaravimus: ita de delectatione dicendum est. Usus tamen non est delectatio in rigore: quia in hac quiescit appetitus; in usu autem non quiescit voluntas, sed ad finem tendit.

Objicies quartò: In brutis, præter affectum, quo appetitus aliquid appetit, non requiritur alius actus applicans potentiam exequentem ad opus: Ergo neque in nobis, posità electione, alius actus voluntatis ad applicandum alias facultates requiretur. 26

Respondent aliqui, negando Antecedens: dicunt enim posse distingui duos actus in appetitu brutorum; unum quò appetunt bonum delectabile sibi conveniens & proportionatum; alterum quò moventur quoad executionem ad illud: quia tamen totum hoc faciunt ex instinctu naturæ, propriè non utuntur, sicut nec eligunt.

Respondeo tamen, datò Antecedenti, negando Consequentiam, & paritatem: brutum enim ducitur impetu & instinctu naturæ ad exequendum; homo autem arbitrio & ratione, & cum quadam proportione & commensuratione ad finem, & ad circumstantias hic & nunc occurrentes, juxta quas dispensat efficaciam, conatum, & applicationem suam, ut sit major aut minor, juxta exigentiam difficultatum & negotiorum: & ideò talis appliatio, seu usus, debet esse actus voluntatis activè utentis & applicantis, non verò solius facultatis motæ & applicatæ; debet etiam esse distinctus ab electione, quia post electionem medij adhuc est in arbitrio & potestate voluntatis ipsam executionem modificare, & temperare magis vel minus, juxtà circumstantias occurrentes, & exigentiam finis. 27

Objicies quintò: Electio est volitio efficax mediorum: Ergo per seipsam sufficiens est ad eorum executionem; & sic inutilis est usus activus, quò potentiæ exequentes applicentur ad opus. 28

Sed nego Consequentiam: Electio enim non dicitur efficax volitio mediorum, eò quod ipsa sola absque alio actu intellectus & voluntatis sufficiat, ut media executioni mandentur, sed quia ad ipsam infallibiliter sequitur imperium in intellectu, & usus in voluntate, quò applicantur potentiæ ad exequendum quod electum est; sicut ad intentionem efficacem sequitur infallibiliter electio mediorum. 29

Objicies ultimò: Voluntas per solam electionem movet & applicat intellectum ad eliciendum actum imperij, qui usum activum præcedit: Ergo etiam supposità electione potest voluntas absque actu distincto uti potentiis exequentibus, & ipsas ad operationem applicare. 30

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, negando Antecedens: existimant enim quod ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, requiritur actus distinctus ab electione, non minus quàm ut utatur potentiis executivis.

Sed hæc solutio & doctrina displicet: Primò quia D. Thomas hic quæst. 17. art. 3. ad 1. sic ait: *Post determinationem consilij, quæ est judicium rationis, voluntas eligit; & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; & tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi S. Doctor enumerans suo ordine actus concurrentes ad opus, post electionem ponit imperium, non enumerando alium actum voluntatis, medium inter electionem & imperium, quò voluntas applicet intellectum ad imperandum: Ergo ut voluntas utatur intellectu ad imperandum, non requiritur actus distinctus ab electione. Idem sentire videtur Damascenus libro 2. fidei cap. 22.

dicens: *Voluntas post electionem, impetum facit ad operationem, & postea utitur*: nam ut interpretatur D. Thomas loco citato, in argumento *sed contra*, per impetum intelligit imperium. A

31 Secundò: Electio & usus circa idem versantur: At licet in ordine reflexo possit dari electio de imperio, distincta ab electione de mediis, si expressè à voluntate appetatur in ordine ad finem, in ordine tamen directo, non datur electio de imperio, sed solùm de mediis: Ergo licet in ordine reflexo, possit dari usus ab electione distinctus, applicans intellectum ut imperet, in ordine tamen directo talis actus non exigitur.

32 Confirmatur: Voluntas non solùm utitur intellectu ad imperandum, sed etiam seipsâ ad eligendum: At tu voluntas in ordine directo se ad electionem applicet, non requiritur actus ab intentione distinctus: Ergo ut applicet intellectum ad imperandum, non est necessarius actus ab electione diversus. B

33 Tertiò: Si ad actum imperij prærequireretur usus aliquis activus ex parte voluntatis, ab electione distinctus, deberet ex parte intellectûs præcedere aliud imperium, regulans hujusmodi usum: Sed hoc dici nequit, alioquin ad istud imperium requireretur alius usus, & sic in infinitum: Ergo nec illud. Sequela probatur: Non alia ratione probatur necessitas imperij, distincti à judicio regulante electionem, ad applicandum potentias exequentes ad opus, nisi quia ad talem applicationem requiritur actus ab electione distinctus: Ergo si ut applicetur intellectus ad imperium, necessarius sit usus distinctus ab electione, requiretur etiam imperium à judicio regulante electionem distinctum. C

34 Hàc ergo solutione prætermissâ, melius respondetur ad argumentum, concessô Antecedente, negando Consequentiam & paritatem. Ratio diseriminis est, Primò quia in exequendo major reperitur difficultas, quàm in imperando: unde licèt voluntas ad applicandas potentias exequentes ad opus, novo actu ab electione distinctò indigeat, non tamen ad applicandum intellectum ad actum imperij. Secundò, ideò in voluntate ponimus actum distinctum ab electione, ut exequatur, & applicet potentias inferiores ad suas operationes; quia in mediis, ut ad ordinem executionis spectantibus, diversa est ratio appetibilitatis, quam supra explicuimus, quæ ratio, cùm de imperio non militet, non est cur actus ab electione distinctus, necessarius sit, ut voluntas applicet intellectum ad imperium, sed ipsa electio, non præcisè quatenus est acceptio unius præ alio, sed quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum, habebit rationem usus virtualis in ordine ad actum imperij. Idem cum proportione dicendum est de intentione, respectu consilij: nam illa est simul formaliter intentio, & virtualiter applicatio intellectûs ad consultandum de mediis. D E

ARTICVLVS II.

Vtrum detur imperium in homine respectu suarum operationum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & conclusio affirmativa statuitur.

CERTVM est, & constat ipsâ experientiâ, imperium inter ipsos homines exerceri, quando unus est superior & prælatus, alter inferior & subditus: unde solùm difficultas est, an præter illud imperium, quod regale & politicum appellatur, & ponitur in Principe vel Prælato ad gubernandos inferiores & subditos, aliud sit constituendum in quolibet homine, quô intellectus ex impulsu voluntatis denuntiet aliis potentiis quid faciendum sit, ipsasque ad operandum moveat. Negant Vazquez hic disp. 49. cap. 4. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 4. num. 11. & disp. 16. metaph. sect. 6. Affirmant verò Thomistæ, & plures alii. Cum quibus 35

Dico, imperium non est solùm constituendum in hominibus, respectu aliorum sibi inferiorum & subditorum, sed etiam in quolibet, respectu sui ipsius, suarumque operationum. Ita D. Thomas 2. 2. quæst. 83. art. 1. ubi ait: *Ad rationem pertinet non solum imperare inferioribus potentiis, & membris corporis, sed etiam hominibus & subjectis.* Quibus verbis duplex imperium in homine agnoscit, unum politicum, in ordine ad alios homines sibi inferiores & subditos; & aliud monasticum, in ordine ad potentias inferiores, & membra corporis. Unde hic quæst. 17. art. 2. ad 1. sic habet: *Tunc demum voluntas alicujus incipit uti, exequendo imperium rationis: quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri: quandoque autem voluntas ipsius operantis, cum aliquis imperat sibi ipsi.* Et articulis sequentibus docet actus voluntatis, appetitus sensitivi, & membrorum exteriorum, subdi imperio rationis, & posse ab illa imperari. Idem colligitur ex D. Augustino libro 8. confess. cap. 9. ubi sicait: *Imperat animus, & movetur manus; & tanta est facilitas, ut vix à servitio discernatur imperium &c.* 36

Favet etiam Aristoteles 6. Ethic. cap. 10. lect. 9. apud D. Thomam, ubi synesim vel sagacitatem distinguit à prudentia, quia synesis vel sagacitas est judicativa, prudentia verò præceptiva. *Non est autem* (inquit) *idem sagacitas & prudentia: prudentia namque præceptiva est; finis enim ipsius est, quid nam sit agendum aut non agendum præcipere; sagacitas verò judicativa est solum.* Unde cùm agat ibi de prudentia monastica, quæ ordinatur ad proprios actus, & quæ ut ibidem cap. 8. *quærit atque prospicit proprium bonum*, sentit finem hujus esse, quid sit agendum vel non agendum homini sic habenti præcipere, ac proinde imperium dari in homine respectu suarum operationum, & non solum respectu alterius hominis sibi inferioris & subditi 37

Neque valet quod ait Vazquez, Aristotelem per præceptum non intelligere propriè actionem imperandi, sed judicium quô prudentia præscribit id quod agendum est, in quo se habet instar magistri imperantis & præcipientis; & 38

addit in hoc sensu forsan posse interpretari D. Thomam. Non valet, inquam, In primis enim cum Aristoteles dicat, finem prudentiæ esse, quid agendum sit præcipere, quod est præceptiva, quod dominatur & jubet, &c, quid absurdius quam per hæc omnia judicium rationis intelligere, cum sint res nomine & significatione adeo diversæ?

Deinde id ex diametro verbis & intentioni Aristotelis repugnat: ponit enim discrimen inter synesim seu sagacitatem, & prudentiam, quod prudentia est præceptiva, seu præcipit, sagacitas vero judicativa est, & judicat, vt patet ex verbis relatis: si autem per præcipere prudentiæ, intelligeret Aristoteles idem quod judicare, vt vult Vazquez, nullam differentiam constituisset? siquidem diceret utramque esse judicativam, & judicare.

Exemplum etiam quod adducit Vazquez de magistro imperante, ipsi non favet: quia in magistro, sicut in quolibet alio, alius est actus quo judicat, & alius est actus quo præcipit.

Denique D. Thomas aperte distinguit imperium à judicio practico antecedente electionem ait enim infra qu. 57. art. 6. *Circa agibilia humana tres actus rationis inveniuntur, quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent actibus intellectus speculativi, qui sunt inquirere & judicare, nam consilium inquisitio quædam est: sed tertius actus est proprie practici intellectus, inquantum est operativus..... & ideo virtuti quæ est boni præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquam principaliori adjunguntur tanquam, secundariæ, eubulia, quæ est bene consiliativa, synesis, & gnome, quæ sunt partes judicativæ.*

Probatur etiam conclusio ratione fundamentali. Præter electionem est ponendus in volutate alius actus, qui dicitur usus activus, sicut probatum est articulo præcedenti: Ergo præter judicium practicum, quod antecedit electionem, ponendus est in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, à quo voluntas dirigatur in actu utendi. Consequentia probatur: cùm enim voluntas sit appetitus rationalis, sequens directionem rationis, unicuique actui voluntatis elicito, correspondet necessario in intellectu actus dirigens illum.

Dices: Ad dirigendum actum usus sufficere judicium illud practicum, quod præcessit electionem, continuatum usque ad executionem, & sic non requiri actum imperii.

Sed contra primò: Articulo præcedenti demonstravimus, usum distingui ab electione, eò quòd ista sit de medio ut futuro, ille verò de medio ut hic & nunc exequendo: Ergo etiam actus dirigens electionem, distinguitur ab actu dirigente usum. Probatur consequentia: Actus intellectus, regulantes actus voluntatis, habent idem objectum ac actus ab ipsis regulati: Ergo sicut in mediis, ut habent rationem eligibilium & exequendorum, invenitur diversa ratio formalis objectiva utilitatis (scilicet utile ut futurum & ut præsens) sufficiens ad specificandũ & multiplicandum duplicem actum voluntatis; ita non poterit non reperiri in illis diversa ratio cognoscibilitatis objectivæ, sufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, scilicet judicium, & imperium.

Confirmatur: Actus judicii, ut continuatur post electionem, non proponit voluntati aliquid aliud, quam id quod proponebat ante electionem, alias non esset idem actus continuatus, sed diversus: Sed ante electionem vel proponebat solùm media ut eligenda, vel si ea proponebat etiam ut exequenda, non proponebat executionem, nisi ut futuram, & veluti distantem: Ergo post electionem non repræsentabit illam nisi eo modo. Atqui (subsumo) actus intellectus proponens voluntati executionem ut futuram & distantem, non est sufficiens ad dirigendum usum voluntatis, qui habet pro objecto medium ut hic & nunc executioni mandandum: Ergo ponendus est alius actus intellectus, qui non potest esse nisi actus imperij.

Secundò, Posita electione, & judicio eam dirigente, adhuc est nova difficultas ad operis executionem; unde sæpè contingit aliquem bene judicare de agendis, & rectè eligere, tamen postea in executione deficere, ut ait S. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 2. & eligere declarat D. Bernardus lib. 1. de considera. cap. his verbis: *Quoties vis, & incassum? Quoties moves, nec promoves? Quoties conaris, & non datur ultra? eniteris, & non obtines? parturis, & non paris? tentas, & abriperis; & ubi incipis, ibi deficis, & dum adhuc audiris, succedunt te? Venerunt filij usque ad partum, ai propheta, & vires non habet pariuriens.* Ergo ut executio sequatur opus est nova directione rationis præcipiens, quæ dicitur *imperium*, & nova applicatione voluntatis, quæ *usus activus* appellatur.

Confirmatur: Ut executioni mandetur à subditis quod Princeps ab illis fieri debere judicat, necessarium est præceptum, propter difficultatem quæ est in operis executione. Ergo cùm similis, & non minor difficultas sit in eodem homine, respectu suarum potentiarum, ut ab his executioni mandetur quod voluntas eligit, & intellectus conveniens esse judicat, constituendus erit in eodem intellectu actus imperij, à judicio antecedente electionem distinctus. Unde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro consilio enim ponitur Eubulia; pro judicio seu sententia, Synesis aut Gnome; pro præcepto verò seu imperio, Prudentia, ut videri potest apud D. Thomam loco citato, & 2, 2. qu. 48. & 51. per totam. Quare non valet quod ait Vazquez, hoc scilicet reperiri discrimen inter Synesim & Prudentiam, quòd ista est bene judicativa directè, deducendo judicium de agendis per consulationem; illa autem supra judicium à prudentia factum reflectitur, judicans rectè & juxta regulas prudentiæ judicatium esse. Non valet, inquam, Primò quia Aristoteles & D. Thomas locis citatis, per hoc distinguunt Synesim à prudentia, quòd illa est bene judicativa, ista verò præceptiva. Nec obstat quod Philosophus 6. Ethic. cap. 5 dicit prudentiæ esse benè consiliari: quia ut explicat D. Thomas infrà qu. 57. art. 6. ad 1. *Prudentia est bene consiliativa, non quasi consilium sit immediatè actus ejus; sed quia hunc actum perficit, mediante virtute sibi adjuncta, quæ est eubulia.* Secundò, quia ad judicandum reflexè de judicio prudentiæ, an juxta illius regulas elicitum sit, habitus à prudentia distinctus necessarius non est: sicut ad judicandum reflexè de actu scientifico. v. g. metaphysicæ, non ponitur habitus distinctus ab habitu ipsum eliciente; & sicut etiam non ponimus duplicem habitum electivum, unum ad rectam electionem directam, & alterum ad amorem re-

flexum rectæ electionis, sed idem habitus ad utrumque actum eliciendum sufficit.

Denique suadetur conclusio: In principe reperitur imperium in ordine ad alios homines sibi
45 subditos: Ergo & in quodlibet homine in ordine ad potentias exequentes. Probatur consequentia: Tum quia sicut Princeps dominium habet in subditos, ita in quolibet homine ratio, adjuncta voluntate, aliis potentiis dominatur Tum etiam quia sicut in Principe est prudentia politica, ita in unoquoque homine, operante secundùm rectam rationem, est prudentia monastica, cujus objectum est proprium & particulare bonum: Ergo sicut Princeps per prudentiam politicam imperat aliis quod convenit bono communi, sic ratio per prudentiam monasticam imperat inferioribus potentus quod convenit bono particulari.

§. II.

Solvuntur objectiones.

46 CONTRA istam conclusionem objiciunt primò Adversarij: D. Thomas 2.2. quæst. 83. art. 10. ait: *Oratio est actus rationis per quam aliquis superiorem deprecatur, sicut imperium est actus rationis, quò inferior ad aliquid ordinatur:* At quia oratio est inferioris ad superiorem, nemo potest seipsum orare: Ergo cùm imperium sit superioris ad inferiorem, nemo potest sibi imperare; & consequenter constituendum non est imperium in homine respectu suarum actionum, sed solùm in Principe aut prælato respectu subditorum.

Respondeo imperium politicum, quod habet
47 rationem præcepti obligantis cum vi coërcitiva, parificari cum oratione quod hoc quod est superioris & inferioris; utrumque enim petit distinctionem suppositorum, ac superioritatem unius ad alterum: imperium autem monasticum solùm requirit distinctionem potentiarum in eodem supposito, superioritatem unius ad
48 alias.

Addo quod orare & petere, est indigentis ope alterius: nemo autem indigere dicitur illo quod habet in potestate sua, sive per unam, sive per aliam potentiam, & ideò eiusdem ad se ipsum oration non est Imperare verò solùm dicit ordinationem & motionem: potentiæ autem exequentes, quamvis sint in eodem supposito cum intellectu & voluntate, ordinem tamen & motionem possunt ab illis recipere, ac proinde subdi imperio rationis.

Objiciunt secundò: Vel imperium deservit ad movendas potentias inferiores, vel ad movendam voluntatem (Sed ad neutrum conducit: Ergo inutile est. Minor probatur: Cùm voluntas sit potentia cœca, potentiæ verò inferiores non sint intellectuales; tam illa quam istæ sunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad movendum voluntatem, aut potentias inferiores deservire non potest.

49 Respondeo imperium deservire tam ad movendas potentias inferiores, quam ad movendam voluntatem, sed mediate solum ac movendas potentias inferiores, immediatè verò ad movendam voluntatem, vt potentiis inferioribus vtatur? unde intimatio imperii fit immediate ipsi voluntati. Nec obstat quod voluntas sit potentia cœca & cognitionis expers: nam sicut oculus videt toti corpori, & non solum sibi, ita intellectus intelligit omnibus potentiis: unde sicut non est necesse, quod pes vel manus videat, ut dirigatur ab oculis, sed oculi vident pro manibus, & pro pedibus? ita non est necesse, quod voluntas cognoscat, vt moveatur ab intellectu ad eliciendum usum, & applicandum potentias exequentes ad opus: nam ut ait D. Thomas hic art. 5. ad 2. licet voluntas non intelligat, tamen ipse homo intelligit, & perimperium sibi loquitur, sibi intimat, sibique præcipit, vt media voluntate applicet potentias inferiores. Addo quod, si hoc argumentum valeret, non solum probaret quod voluntas non esset capax intimationis imperii, sed etiam quod esset incapax regulari per judicium rationis, & ab eo objectivè moveri? siquidem neque hoc iudicium posset percipere.

50 Instabis: Vel imperium est necessarium ad movendam voluntatem quoad specificationem, vel quoad exercitium? Ad neutrum: Ergo inutile & otiosum est, Minor quoad primam partem videtur manifesta: judicium enim præcedens electionem, cum dictet media non solum esse eligenda, sed etiam exequenda, sufficiens est ad movendam voluntatem ad executionem mediorum quoad specificationem. Probatur vero quantum ad secundam. Voluntas ratione sui est primum movens quantum ad exercitium: Ergo non potest ab intellectu quo ad exercitium moveri.

51 Respondeo negando Minorem, quoad utramque partem. Ad probationem primæ dicendum, quod licet judicium electionem regulans, proponat media ut exequibilia, & hic & nunc eligenda? non tamen proponit illa ut electa, & hic & nunc exequenda; unde ad hoc secundum requiritur alius actus intellectus, subsequens electionem, & regulans usum, quem vocamus imperium.

Ad probationem pro secunda parte, concesso Antecedente, nego Consequentiam: licet enim voluntas sit primum movens, quantum ad exercitium, ac proinde movere quoad exercitium, per se primo illi conveniat; tamen non obstat, quin alicui actui intellectus, hoc secundario, & ex consequenti, ac per participationem à voluntate competere possit. Sicut à pari ordinatio, quæ est propria intellectus, participatur ab aliquo actu voluntatis, nempe ab electione, ut supra ostendimus, & variis exemplis ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 13. desumptis declaravimus.

52 Dicet: Licet inter duo possit mutua causalitas in diverso genere causæ intervenire, non tamen in eodem genere causæ; At si intellectus per actum imperii moveret voluntatem, quantum ad exercitium, daretur inter illas duas potentias mutua causalitas & dependentia in eodem genere causæ efficientis, cum etiam voluntas intellectum quantum ad exercitium moveat: Ergo &c.

53 Respondeo distinguendo Majorem: non tamen in eodem genere causæ, respectu eiusdem effectus, concedo Majorem. respectu diversi, nego Maiorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego consequentiam. Nam voluntas per actum electionis movet intellectum ad imperandum executionem mediorum; ipse verò intellectus per actum imperii, efficaciam motivam à præcedenti electione participantem, mo-

ret voluntatem quoad exercitium; non ad ipsam A
electionem, quæ est causa imperij; sed ad alium actum distinctum, scilicet ad usum activum, quô potentiæ externæ applicantur ad executionem mediorum.

Si autem quæras, cur voluntas, quæ est primum movens quantùm ad exercitium, ad hujusmodi actum seipsam sine interventu imperij movere non possit?

Respondeo hoc pervenire ex eo quod, licèt habeat virtutem ad movendum se, & alias potentias, absolutè, non tamen per modum ordinationis; hoc enim est proprium intellectûs, cujus est ordinare unum ad aliud, ut magis patebit ex infra dicendis.

Objicitur tertiò: Si imperium esset necessarium ad usum activum, sequeretur istum actum non esse liberum, sed necessarium: Consequens est falsum: Ergo &c. Sequela probatur: Necessitas antecedens tollit libertatem ab actu quem antecedit: At si imperium sit necessarium ad usum, inducet necessitatem antecedentem talem actum: Ergo ejus libertatem destruet. Probatur Minor: Necessitas se tenens ex parte actus primi, est necessitas antecedens; unde visio beatificanecessitat in patria ad amorem, quia ex parte actus primi se tenet, & necessitatem inducit: At imperium se tenet ex parte actus primi regulantis usum, & aliunde ex illo necessariò sequitur: Ergo in illum actum necessitatem antecedentem inducit.

Respondeo negando sequelam. Ad probationem nego Minorem. Ad hujus verò probationem, distinguo Majorem: necessitas se tenens ex parte actus primi, est necessitas antecedens; si proveniat ex aliquo actu consecuto ad nostram libertatem, & in illa contento, nego Majorem: Si non ita contingat, transeat Major, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam licèt positô imperiô usus necessario sequatur, & licet imperium se teneat ex parte actus primi; quia tamen ad electionem liberam sequitur, & in nostra potestate constitutum est, hinc fit ut non inducat necessitatem antecedentem, libertati contrariam, sed consequentem tantùm, seu infallibilitatis, quæ libertatem compatitur.

Objicitur quarto: Cùm quis intendit, eligit, vel similes actus producit, illos in seipso experitur: Sed actum imperij nullus experitur in se: Ergo talis actus est fictitius.

Respondeo negando Minorem: Licet enim rudes & indocti non experiantur, nec discernant hujusmodi imperium, benè tamen docti & prudentes, quando ad id advertunt. Vnde Propheta cum propria anima loquens, & eam determinans & stabiliens in bono, sic ait Psal. 114. *Convertere anima mea in requiem tuam*: & Psalm 42. *Quare tristis es anima mea, & quare conturbas me? spera in Deo.* Et Augustinus ubi suprà, ejusdem ad seipsum duplex agnoscit imperium; unum perfectum & efficax, quod semper sortitur effectum; & aliud imperfectum & fluctuans, quod sibi plenè non subjicit mentem. Et tamen advertendum, quod cùm talis actus velocissimè transeat, rarò ad illum advertimus: sicut etiam, ob eandem rationem, alij actus tam intellectus quam voluntatis, ut dictio, usus activus, & similes, non percipiuntur à nobis.

ARTICVLVS III.

Vtrum imperium sit actus rationis, & quis?

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

DICO primò: Imperium est substantialiter actus intellectûs præsupponit tamen necessariò actum voluntatis. Ita D. Thomas hic B art. 1. & alij Thologi communiter, contra Durandum, Henricum, & Almainum, qui docent esse actum voluntatis, supponentem actum rationis; & contra Gregorium & Richardum, qui volunt esse quid compositum æqualiter ex actu utriusque potentiæ: in quam sententiam inclinat etiam Suarez lib. 10. de legibus cap. 5. Conclusio autem procedit non solùm de imperio monastico, de quo egimus articulo præcedenti, sed etiam de politico, quô princeps & superior imperat sibi inferioribus & subditis, de quo agitur in materia de legibus. 58.

Probatur prima pars: Primò quia imperium est præcipuus actus prudentiæ, ut ex Aristotele C & D. Thoma articulo præcedenti ostendimus; unde dicebat olim Architas Pitagoreus: *Exercitum dux regit, navigium nauclerus, mundum Deus, hominem mens, mentem prudentia:* Atqui prudentia est virtus intellectualis, ut docet Philosophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infrà qu. 57. art. 4. Ergo imperium est actus ab intellectu elicitus, & in eo receptus. 59.

Dices: Oratio est in intellectu, & tamen religio, à qua procedit, est in voluntate: Ergo licet imperium sit actus prudentiæ, quæ in intellectu residet, non rectè colligitur, illud ab intellectu elici, & in eo subjectari. 60.

Sed contra; Licet aliquando contingere possit, quod actus minùs principalis & secundarius alicujus virtutis, ut oratio respectu religionis, sit in D alia potentia, in qua non est virtus; id tamen non contingit in actu præcipuo & primario, qualis est actus imperij respectu prudentiæ: Ergo ex eo quod imperium sit actus prudentiæ, quæ est virtus intellectualis, rectè infertur, illud ab intellectu, non autem à voluntate elici.

Probatur secundò eadem pars: Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad superiorem; quia correspondent sibi invicem, imperare & obedire: Sed ratio seu intellectus est id quod in homine superius & præstantius est juxta illud Aristotelis 10. Ethic. cap. 7. *Mens est eorum omnium quæ in nobis sunt præstantissima:* Ergo imperare ad intellectum pertinet. 61.

Confirmatur: Lex est quoddam præceptum E & imperium: Atqui lex non est actus voluntatis, sed intellectus; unde nomine lucis in Scriptura significatur, ut patet ex illo Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux*; & cap. 8. gubernare & condere leges, attribuitur sapientiæ, quæ in intellectu residet, nam loquens de se Divina Sapientia ait: *Per me reges regnant, & legum conditores justa decernunt: per me Principes imperant, & potentes decernunt justitiam:* Ergo imperium non est actus voluntatis, sed intellectus. 62.

Probatur tertio eadem pars ratione D. Tho- A
63 mæ hic art. 1. Imperare alicui est ordinare ipsum ad aliquid, ei intimando & denunciando quid debeat agere, vel omittere: Sed ordinare, intimare, & denunciare, solùm ad rationem pertinent: Ergo imperium est actus rationis. Major patet: non potest enim superior aliquid velle & imperare, nisi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando vel denunciando ut illud faciat. Minor verò probatur, quoad utramque partem. Nam in primis ordinare dicit comparationem unius ad alterum: Ergo formaliter includit actum rationis conferentis.

Confirmatur: ut enim ait Cajetanus hic art. 1.
64 *Quidquid ordinis in naturalibus & volun. ariis est à ratione proficiscitur, & in illam resolvitur: opus enim naturæ, est opus intelligentiæ, & electiones in quibus maximè apparet ordo, quia sunt eorum quæ sunt ad finem, propter finem, à consilio proficiscuntur, ordinante hoc ad illud.* B

Deinde, intimatio & denunciatio, nihil aliud est quam quædam manifestatio, seu declaratio, & locutio: At manifestare & loqui non pertinet formaliter ad voluntatem, sed ad intellectum, qui est veluti os aut lingua substantiæ spiritualis, juxta illud Psalm. 36. *Os justi meditabitur sapientiam*; & licet in voce & scriptura sit manifestatio & locutio, tamen non est ibi, nisi inquantum C significant locutionem, quæ est in intellectu, nam voces & scripturæ sunt signa conceptuum: Ergo ordinare, intimare, & denuntiare, solùm ad intellectum pertinent.

56 Dices: imperium non solùm ordinationem & intimationem, sed etiam motionem includit: Ergo cum ordinatio & intimatio ad intellectum pertineant, motio verò ad voluntatem, debet imperium pertinere ad utramque potentiam, & esse quid compositum ex actu intellectus & voluntatis.

Sed contra: Imperium apud omnes Theologos & Philosophos, unum aliquid denotat, seu unum hominis actum, sicut intentio, electio, consilium, & alij actus humani: Ergo sicut illi ex actibus D intellectus & voluntatis non componuntur ex æquo, sed unum important essentialiter & in recto, alium verò præsuppositivè tantùm & de connotato, ita & imperium.

66 Confirmatur: Quando ad aliquid constituendum occurrunt actus duarum potentiarum, quæ non simul, neque ex æquo possunt concurrere, sed una essentialiter est prior alterâ, & cum subordinatione se habent, non possunt etiam tales actus illarum potentiarum ex æquo & simultaneè concurrere, sed solùm cum ea subordinatione, quâ potentiæ ipsæ, à quibus procedunt, se se respiciunt: constat autem quod intellectus & voluntas se habent ut potentiæ essentialiter subE ordinatæ, quarum una est prior alterâ; siquidem una movet alteram, & influit in illam: Ergo actus qui ex illis potentiis procedunt, non possunt ex æquo, & quasi simultaneè constituere, seu componere actum imperij, sed cum subordinatione unius ad alterum, & prioritate unius, ac posterioritate alterius; atque adeò in uno debebit consistere essentialiter seu substantialiter nempe in ordinatione intimativa; in altero verò, scilicet in motione voluntatis, solùm causaliter & præsuppositivè. Sicut è contra electio materialiter & elicitivè pertinet ad voluntatem: ad intellectum verò formaliter tantùm & præsuppositivè, ut disp. 8. art. 1. ostendimus.

Ex quo probata manet secunda conclusionis 67
pars, quæ asserit imperium, actum voluntatis necessario præsupponere: supponit enim electionem voluntatis, à qua efficaciam motivam, seu vim movendi quo ad exercitium participat.

Addo quod, imperium est actus formaliter liber; nam prudentia, cujus est actus, ducitur arbitrio, non instinctu: Sed omnis libertas quæ in actibus intellectus reperitur, à præsupposito actu voluntatis derivatur: Ergo imperium actum voluntatis necessario præsupponit: Unde Matth. 8. postquam leprosus dixit Christo: *Domine si vis, potes me mundare*, Christus subjunxit: *Volo mundare*. Quæ verba (ut ibidem notat Hyeronymus) non sunt, conjunctim legenda, ut plerique Latinorum putant sed divisim & separatim, *ut primum dicat, Volo, deinde imperet*: per hoc innuens, imperium actum voluntatis necessario præsupponere, & ab eo totam suam efficaciam ac vim impulsivam mutuari.

§ II.

Alia difficultas expeditur.

DIco secundo, Imperium non esse judicium 68
practicum intellectus, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, quò alicui dicitur: *fac hoc*. Est contra aliquos ex nostris Thomistis, qui docent imperium consistere in judicio practico subsequente electionem, quod judicium *practicè practicum* appellant; ut illud distinguant à judicio regulante electionem, quod practicum simpliciter dicitur.

Probatur primò ex Aristotele, & D. Thoma, 69
qui, ut vidimus articulo præcedenti, tres actus circa agibilia distingunt, nempe consiliari, judicare, & præcipere; atque ad eos eliciendos diversas virtutes ordinari affirmant; ad benè consiliandum Eubulium; ad rectè judicandum Synesim & Gnomen; ad benè imperandum Prudentiam: Sentiunt ergo quod judicare & imperare sunt actus distincti, alias non constituerent ad illos diversas virtutes.

Probatur secundò: In omni judicio intellec- 70
tûs invenitur veritas vel falsitas: Sed in imperio neque veritas neque falsitas reperitur: Ergo imperium non est judicium etiam speciale, proximè dirigens ad operationem. Minor probatur: Nam quando aliquis imperat alteri, *fac hoc*, neque dicit verùm, neque falsum; quia non affert aliquid esse vel non esse: unde aliquis non dicitur verè vel falsò alteri imperare, sed benè vel malè: Ergo in imperio neque veritas neque falsitas reperitur.

Confirmatur: D. Thomas 1. periherm. lect. 71
7. dividit orationem perfectam in quinque species, nempe enuntiativam, deprecativam, imperativam, interrogativam, & vocativam; docetque solam enuntiativam significare conceptum intellectûs, in quo est verum vel falsum: Sed oratio imperativa, imperium intellectûs significat: Ergo in eo neque veritas neque falsitas reperitur.

Probatur tertio: Imperium non est judicium 72
antecedens electionem; nam ut ait D. Thomas hic art. 3. ad 1. *Post electionem ratio imperat*: neque judicium eam subsequens, quia tale judicium habet modum indicativi, scilicet *hoc faciendum est*, imperium autem explicatur per verbum imperativi, v. g. *fac hoc*: unde D. Tho-

mas

mas hîc art. 1. in Corp. sic ait: *Ratio potest aliquid intimare vel denunciare dupliciter; uno modo absolutè, quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat, hoc est tibi faciendum: aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; & talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, putà cùm alicui dicitur, fac hoc:* Ergo imperium non consistit in judicio practico, sed in alio dictamine intellectûs, per verbum imperativi modi expresso: unde posito judicio practico in Principe de eo quod conveniens est ut subditus observet, adhuc non est lex, nec obligatio, donec per verbum imperativi modi, judicium illud practicum, & voluntas Principis intimetur: De quo Theologi infrà qu. 90. art. 1. A B

§. III.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Augustinus lib. 8. Confess. cap. 9. dicit: *Voluntas est quæ imperat.* Et D. Thomas infrà q. 71. art. 6. ad 2. probat quòd prima causa peccati est voluntas, *quia ipsa imperat omnes actus voluntarios, in quibus solùm invenitur peccatum.* Et hîc qu. 71. in prœmio: *Considerandum est* (inquit) *de actibus imperatis à voluntate.* Ergo ex utroque S. Doctore imperium non est actus intellectûs, sed volnntatis. C

Respondeo utrumque sanctum Doctorem apertè suam mentem declarare. Augustinus enim in eodem capite dicit: *Imperat animus ut velit animus.* Et lib. 1. de libero arbitrio cap. 8. docet omne malum nostrum esse, appetitum non obtemperare rationi imperanti. Item divus Thomas hîc art. 1. concludit quòd *imperare est actus rationis, præsupposito actu voluntatis.* Et in 4. dist. 15. qu. 4. quæstiunc. 1. ad 3. ait: *Propriè accipiendo imperium, non est voluntatis. Sed dupliciter dicitur voluntas imperare: uno modo per quandam interpretationem sive equivalentiam: quia enim imperans, per imperium suum movet, ideo actus animæ, ad quem motus statim sequitur, imperium dicitur; & quia ad actum appetitivæ, si sit completus, statim sequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivæ virtutes dicuntur imperantes motum: alio modo, in quantum principium imperii in voluntate est: advocare enim aliquem in finem suum, quod ad imperium pertinet, præsupponit appetitum finis, & est quædam prosecutio illius; & propter hoc potentiæ vel artes operativæ, seu habitus qui sunt circa finem, dicuntur imperare illis quæ sunt circa ea quæ sunt ad finem: & secundùm hoc voluntas quæ habet finem pro objecto, dicitur imperare, in quantum imperium quod est actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet desiderium finis.* D

Quando ergo D. Augustinus & S. Thomas docent voluntatem imperare, vel loquuntur de imperio largè & impropriè sumpto, prout significat idem quod movere in finem; quo pacto charitas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione charitatis, actus omnium aliarum virtutum ad dilectionem Dei, seu ad Deum summè dilectum ordinantur: vel si loquantur de imperio strictè sumpto, de quo in præsenti agimus, solùm intendunt illud esse à voluntate, non substantialiter & elicitivè, sed causaliter & originativè; quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum, movet intellectum ad eligendum actum imperii. E

Objicies secundò: Ad eandem potentiam debet imperium pertinere, ad quam pertinat lex; cùm imperare seu præcipere sit actus legis, ut docet S. Thomas *infrà qu. 91. art. 1.* Atqui lex non pertinet ad intellectum, sed ad voluntatem: Ergo nec imperium. Minor probatur: non enim quod Princeps novit, aut bene intellexit, sed *quod Principi placuit, legis habet vigorem,* ut dicitur in l. 1. ff. *de Constit. Principis:* & S. Augustinus libro 4. de Civitate Dei cap. 6. ait: *Arbitria Principum pro legibus erant.* Et Cicero *libro 1. de Legibus* docet, legem ab electione dictam esse: Ergo lex non ad intellectum, sed ad voluntatem pertinet. Unde etiam sæpe Scriptura legem Dei exprimit nomine *voluntatis divinæ,* ut patet ex illo Psal. 102. *Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israël voluntates suas.* 75.

Respondeo negando Minorem: lex enim est actus rationis & non voluntatis, ut docet S. Thomas *infrà qu. 90. art. 1* & alii Theologi communiter. Ad testimonia quæ in contrarium allegantur, dicendum est cum M. Soto *lib. 1. de justitia qu. 1. art. 1.* illa non denotare, legem esse actum voluntatis, sed solùm ipsam præsupponere: nam quod Principi placuit, legis habet vigorem, si merite priùs, deinde voce præcipiatur; & arbitria Principum pro legibus erant, cùm edicto præciebantur; lexque ab eligendo dicitur, quia electionem Principis sequitur, cùm scilicet præcipitur quod Princeps elegit. Denique lex Dei in Scriptura sacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatem Dei supponit, vel quia est signum illius: nam inter signa voluntatis divinæ, quæ recensest D. Thomas *1. p. qu. 19. art. 12.* unum est lex, seu præceptum. Vel denique mandata Dei, nomine voluntatis, interdum significantur; quia includunt voluntatem, tanquam id quod explicant & denuntiant: interdum verò appellantur *judicia,* juxta illud Psal. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia sua non manifestavit eis,* quia consistunt formaliter in actu intellectûs, ordinante & denuntiante Dei voluntatem. 76.

Objicies tertiò: Ad eam potentiam formaliter pertinet imperium, ad quam pertinet dominium; cùm imperare sit proprius actus domini, & superioris in subditos: Sed dominium formaliter residet in voluntate (quæ aliarum potentiarum domina seu regina appellatur) non verò in intellectu: Ergo imperium est formaliter actus voluntatis, licet directivè & præsuppositivè sit actus rationis. 77.

Respondeo distinguendo Majorem: ad quam pertinet dominium, quoad vim movendi, nego Majorem: quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: dominium residet formaliter in voluntate, quantùm ad vim movendi & applicandi, concedo Minorem: quantùm ad vim denunciandi, intimando, & ordinando, nego Minorem; & Consequentiam. Dominium itaque duo dicit, scilicet efficaciam motivam, & vim denunciativam ac directivam: primum ad voluntatem pertinet; quæ idcirco aliarum potentiarum domina & regina appellatur, nam motio earum, quantùm ad exercitium, à voluntate incipit: alterum verò ad intellectum, cujus est ordinare, denunciare, & intimare; unde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentiâ. Imperium ergo pertinet substantialiter ad potentiam, ad quam pertinet dominium, 78.

non quoad vim movendi, sed quoad vim dirigendi: quia cùm pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantùm movere & impellere subditos, sed rationabiliter & moderatè regere, quod fit per rationis directionem. A

79. Objicies quartò contra secundam conclusionem: Omnis actus intellectûs, vel est simplex apprehensio, vel judicium, vel discursus, non enim aliæ nisi tres illæ mentis operationes à Philosophis assignantur: Sed imperium non est simplex apprehensio vel discursus, ut patet: Ergo si sit actus intellectûs, necessariò debet esse judicium practicum.

80. Respondeo ex D. Thoma 2. 2. *qu.* 83. *art.* 1. *ad* 3. quòd licèt in intellectu speculativo non inveniantur nisi tres actus assignati, plures tamen alii reperiuntur in ratione practica, quæ non solùm habet commune cum speculativâ quòd inquirat, inveniat, & de inventis judicet, sed insuper habet tanquam sibi proprium, quòd ordinet ad opus: dirigit autem ad opus (ut docet idem S. Doctor 1. *periherm. lect.* 7.) vocando ad attendum mente, interrogando ad respondendum voce, & ad exequendum deprecando & imperando; unde vocatio, interrogatio, deprecatio, & imperium, sunt actus rationis practicæ, in quibus non continetur verum vel falsum formaliter. Ob quam rationem in dialecticis institutionibus docetur esse quasdam orationes non enunciativas, nec significantes verum aut falsum formaliter, & has esse orationes vocativas, interrogativas, imperativas, & optativas. B C

81. Adverte tamen, quòd licèt imperium non sit formaliter judicium, in illo tamen judicium aliquod virtuale reperitur; æquipollet enim huic judicio: *hoc tibi faciendum est*; vel *expedit tibi ut hoc facias*; & ideo dicitur judicium *practicè practicum*, ad distinctionem judicii antecedentis electionem, quod licèt sit practicè practicum respectu electionis, efficaciter movendo hîc & nunc voluntatem ad eam eliciendam, est tamen practicum tantùm speculativè respectu executionis mediorum, quia solùm proponit ejus convenientiam per modum simplicis enunciationis, non verò per modum intimationis impulsivæ. D

82. Ex dictis inferes, actum imperii sic posse describi: *Imperium est ordinativa, cum motione quadam, intimatio alicuius operis exequendi.* Imperium enim, ut suprà vidimus, tria importat, seu ex triplici actu coalescit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet à voluntate, quæ est primum movens quantùm ad exercitium; alia verò ab intellectu, ad quem pertinet ordinare & loqui. Nam illæ duæ potentiæ in suis operationibus se mutuò juvant: intellectus dirigit voluntatem, & illam determinat quantùm ad speciem actûs; & voluntas movet & applicat intellectum, illúmque determinat quantùm ad exercitium. Quod per mutuum cœci & claudi auxilium, bellissimè expessit Alciatus in hoc emblemate: E

Loripedem sublatum humeris fert lumine captus,
Et socii hæc oculis munera retribuit.
Quo caret alterter, concors hoc præstat uterque:
Mutuat ille oculos, mutuat ille pedes.

* *
*

Articulus IV.

An ad omnes actus liberos voluntatis supponatur rationis imperium?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

Dico primò, primum actum liberum voluntatis, qualis est simplex volitio vel intentio finis, non præsupponere rationis imperium. Est contra Alvarem, Martinem, & alios, qui ad omnem actum liberum, etiamsi sit prima volitio finis, volunt prærequiri rationis imperium. 83.

Probatur primò ex D. Thoma *hic art.* 5, ubi tertio loco sibi objicit, quod si ad omnem actum voluntatis supponitur imperium, cùm ad omne imperium debeat præsupponi aliquis actus voluntatis, sequitur quòd detur processus in infinitum: & sic respondet. *Cùm imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur: primus autem voluntatis actus, ex rationis ordinatione non est. Sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut suprà dictum est* (scilicet qu. 9, art. 4. ut notatur in margine) *& ideo non oportet quòd in infinitum procedatur.* Ubi nomine *primi actûs*, non intelligit aliquem actum omnino naturalem & necessarium, sed actum liberum quo primò aliquis incipit velle finem, sive volitione simplici, sive intentione efficaci; ut patet tum ex textu articuli ad quem se remittit, in quo ponit exemplum, *cùm quis incipit velle sanari*; tum ex ratione quam adducit, nam primus actus liber voluntatis, non ex rationis deliberatione, sed ex speciali Dei dictamine & instinctu procedit, ut ex eodem S. Doctore suprà ostendimus. 84. Dub. 4. art. 2.

Probatur secundò: Imperium est actus prudentiæ, ut suprà vidimus: Sed prudentia non versatur circa finem, sed solùm circa media, ut docet Aristoteles 6. *Ethic. cap.* 12. Ergo simplex volitio vel intentio finis, non supponit rationis imperium. 85.

Confirmatur: Prudentia est præceptiva eorum de quibus eubuliatetè consiliatur, ut ex Aristotele docet D. Thomas 1. *p. quæst.* 22. *art.* 1. *ad* 2. Consultatio autem non est de fine, sed tantùm de mediis, ut ostendimus disputatione præcedenti: Ergo prudentia non est præceptiva actuum qui versantur circa finem. 86.

Probatur tertiò: Imperium est actus liber, aliàs actus voluntatis qui ex ipso procedunt, liberi esse non possent: Sed non potest esse liber, nisi supponat actum liberum voluntatis; à quo libertatem participet: Ergo imperium necessariò aliquem actum liberum voluntatis supponit, & per consequens primus actus liber voluntatis, non potest esse ex rationis imperio. 87.

Respondent Adversarii negando Minorem: nam licèt imperium non supponat actum liberum, distinctum ab eo quem regulat, potest tamen participare libertatem ab eodem actu quem imperat, interveniente inter utrumque actum mutuâ causalitate. 88.

Sed contrà primò: D. Thomas loco suprà relato, ut vitet processum in infinitum inter actum intellectûs imperantem, & actum voluntatis imperatum, recurrit ad hoc quòd primus actus volun- 89.

voluntatis non cadit sub imperio rationis: At si imperium libertatem venatur ab actu à se imperato, ob diversum modum causandi, frustra divus Thomas ad illam solutionem recurreret: Ergo sic recurrens, manifestè sentit non posse imperio libertatem communicari ab actu quem imperat, sed necessariò ab alio actu distincto ab imperato libertatem recipere.

Secundò: Si hæc solutio valeret, sequeretur quòd prima apprehensio finis, regulans actum voluntatis simpliciter primum, non esset necessaria, sed libera: At hoc dici nequit: Ergo &c. Minor patet: nam prima cogitatio, & prima apprehensio finis, non pendet ex nostra libertate, sed causatur à Deo in nobis, seu absque libera applicatione nostri intellectûs. Sequela verò Majoris probatur: nam posset inter illos actus mutua intervenire causalitas, qualis, in sententia Adversariorum, reperitur inter imperium & actum imperatum: Ergo si imperium, ratione hujus mutuæ causalitatis, potest participare libertatem ab eodem actu quem imperat, etiam prima apprehensio finis, à simplici ejus volitione vel intentione quam regulat, poterit libertatem recipere.

Denique suaderi potest conclusio sequenti discursu: Actus intellectûs, essentialiter præsupponens actum voluntatis, nequit antecedere primam volitionem finis: Sed imperium est actus rationis, essentialiter præsupponens actum voluntatis: Ergo primam volitionem finis præcedere nequit. Major patet ex eo, quòd prima volitio finis non præsupponat alium actum voluntatis. Minor autem probatur. Actus rationis, habens vim movendi quoad exercitium, præsupponit essentialiter actum voluntatis: Sed imperium est actus rationis, habens vim movendi quantùm ad exercitium; per hoc enim distinguitur à judicio, quòd judicium habet solùm ostendere quid sit agendum, imperium verò habet ordinare ad operandum, cum quadam motione, quam ab electione participat: Ergo imperium actum voluntatis necessariò præsupponit. Major probatur: quia cùm voluntas sit primum movens, quantùm ad exercitium, & consequenter intellectus secundum tantùm movens, & secundum movens non moveat nisi in virtute primi, oportet quòd actus rationis, movens quoad exercitium, præsupponat actum voluntatis, à quo trahat vim movendi.

Nec valet, si dicas cum Adversariis, quòd sicut actus rationis, antecedens primam intentionem finis, potest ab illa libertatem recipere, ita & vim movendi quoad exercitium. Esto enim intentio posset dare actui rationis antecedenti libertatem (quod tamen falsum esse suprà ostendimus) non tamen vim movendi quoad exercitum, cùm illâ careat; voluntas enim non se movet, sed movetur à Deo in prima intentione finis, ùt suprà ostensum est.

Dico secundò, electionem non præsupponere imperium formale, sed duntaxat virtuale. Ita Conradus, Soto, & alii, contra Cajetanum, & Medinam, qui ponunt duplex imperium in voluntate, unum quo quis per prudentiam imperat sibi ut eligat; & hoc præceptum est causa electionis; alterum, quo exequitur id quod elegit; & hoc imperium est effectus electionis & causa usûs & executionis. Hos sequuntur Alvarez, Martinez, Carafa, Ildephonsus, & alii.

Probatur prima pars ex D. Thoma hîc art. 3. ad 1. ubi sic habet: *Non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium, sed aliquis præcedit, scilicet electio, & aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit, & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur, & tunc demum voluntas incipit uti, exequendo imperium rationis.* Ubi D. Thomas expressè docet, post judicium rationis, quod est determinatio consilii, voluntatem eligere: At si præter judicium rationis imperium etiam ad electionem necessarium esset, non assereret post judicium subsequi electionem, sed post imperium: Ergo manifestè sentit imperium esse solum necessarium ad usum, applicantem potentias exequentes ad opus.

Probatur secundò ratione: Etsi intentio possit imperio de electione facienda libertatem communicare, non tamen potest ei communicare efficaciam: At hoc secundum est de ratione imperii: Ergo electionem non potest imperium præcedere. Probatur Major: Efficacia imperii est circa hæc determinata media eligenda præ aliis: Sed hoc arbitrio voluntatis eligentis relinquitur: Ergo ab intentione communicari nequit imperio efficacia determinata circa hæc media præ aliis.

Explicatur ampliùs: Non solùm efficacia, sed etiam determinatio efficaciæ, debet à voluntate intellectui communicari: At si imperium electionem præcedat, determinatio efficaciæ non à voluntate incipiet, sed ab intellectu; cùm actus voluntatis præcedens imperium, scilicet intentio, etsi efficax sit, determinatâ tamen efficaciâ circa media non gaudeat, sed indifferenti ad hæc vel illa media: Ergo imperium electionem non præcedit.

Dices: Ex hac ratione sequitur, quòd, quando ad finem intentum efficaciter non est nisi unum medium, judicium electionem regulans obtineat rationem imperii, cùm tunc supponat intentionem determinatam ad tale medium, ex qua possit ad judicium de medio derivari efficacia impulsiva.

Sed nego sequelam: nam etiam in tali casu judicium illud regulans electionem, non habet verè & propriè rationem imperii; non quia tunc careat efficaciâ circa tale medium, sed quia se habet per modum judicii componentis, ac per modum indicativi exprimitur: imperium autem verè & propriè dictum, non est judicium aut compositio, sed dictamen aliquod mentale, per verbum imperativi modi expressum, ùt articulo præcedenti docuimus.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit electionem imperium virtuale supponere, breviter suadetur. Electio enim quatenus ex vi prioris intentionis habet vim movendi intellectum ad actum imperii, habet rationem usus virtualis in ordine ad talem actum, ùt art. 1. in solutione ultimi argumenti insinuavimus: Sed usus virtualis supponit imperium virtuale, à quo dirigatur: Ergo etiam electio imperium aliquod virtuale rationis præsupponit. Quare S. Thomas hîc art. 3. ait: *Sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum, præcedit ipsum imperium: ita etiam potest dici quòd & istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eò quòd actus harum potentiarum suprà seipsos invicem reflectuntur.* Sicut ergo electio, quatenus habet vim movendi intellectum ad actum imperii, est usus quidam virtualis; ita & judicium eam antecedens & regulans, prout dictat cum quadam

dam motione (quam ex intentione præcedenti participat) quòd hîc & nunc ponendus est actus electionis, seu quod voluntas hîc & nunc applicanda est ad electionem, habet rationem virtualis imperii. Unde quamvis in ordine directo, electio præcedat imperium, ut docet S. Thomas loco suprà adducto, in ordine tamen reflexo, imperium quoddam virtuale & reflexum præcedit consensum & electionem, & ad utrumque actum prærequiritur. A

§. II.

Solvuntur objectiones. B

99. OBjicies primò contra primam conclusionem: Imperare est intimare voluntati hîc & nunc actum esse exercendum: Sed intellectus intimat voluntati hîc & nunc exercendam esse primam intentionem; aliàs voluntas nunquam exerceret eam: Ergo datur imperium ad primam intentionem.

100. Respondeo imperium non solùm dicere intimationem, sed etiam motionem quantùm ad exercitium: actus verò intellectûs præcedens primam intentionem, non habet hanc motionem, ut probatum est; quia voluntas non movet in hac intentione, sedà solo Deo movetur. C Unde inter judicium antecedens intentionem finis, & judicium præcedens electionem mediorum, hoc reperitur discrimen, quòd judicium antecedens intentionem, non præsupponit in voluntate alium actum priorem, à quo participet vim movendi, quantùm ad exercitium, bene tamen judicium quod electionem præcepit; illud enim supponit intentionem finis, quæ hocipso quod est virtualis volitio electionis, habet vim movendi ad exercitium ejus, & ideo habet rationem imperii virtualis; minimè tamen imperii formalis, quia nec gaudet determinatâ efficaciâ circa hæc media in particulari, nec per verbum imperativi, sed indicativi modi exprimitur, D ut antea ponderatum est.

101. Objicies secundò: Positâ quacumque cognitione, & quocumque judicio indifferenti ex parte intellectûs, voluntas manet indifferens ut intendat vel non intendat hunc finem: Ergo indiget imperio, ut ad hunc potiùs quàm alium finem intendendum determinetur.

Sed negatur consequentia: nam ad primam intentionem homo necse movet, nec se determinat, sed specialiter movetur ac determinatur à Deo, per specialem instinctum, seu dictamen, quod supplet vices imperii, ut docet D. Thomas *hîc art. 3. ad. 3.* E

102. Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Ad eos actus necessarium est imperium, ad quos requiritur prudentia: Atqui prudentia non solùm requiritur ad usum seu executionem mediorum, sed etiam ad eorum electionem: Ergo & imperium. Major patet: imperium enim, ut suprà vidimus, est præcipuus actus prudentiæ. Minor verò suadetur. Cùm electio sit præcipuus actus virtutis moralis, quæ idcirco habitus rectè electivus dicitur, si ad illam non requireretur prudentia, præcipui actus virtutum moralium fierent sine prudentia, & illa solùm ad actum minùs principalem virtutum electivarum, scilicet usum, necessaria foret; quod videtur inconveniens.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: ad electionem enim sufficit judicium rationis, elicitum à virtute Synesis, quæ est virtus annexa prudentiæ, & prudentia appellatur. Neque ex hoc sequitur electionem fieri sine prudentia privativè, aut contrariè, sed solùm negativè, id est sine regulatione prudentiæ simpliciter dictæ; in quo nullum est inconveniens: nam cùm electio (quamvis sit præcipuus actus virtutum moralium) finaliter ad executionem ordinetur, sufficit quod pro executione requiratur regulatio prudentiæ simpliciter dictæ, & ad electionem regulatio per virtutes integrantes prudentiam, scilicet Eubuliam & Synesim. Si tamen voluntas se supra suos actus reflectat, & suam electionem eligat, sicut intellectus cognoscit suam intellectionem, electio erit à prudentia strictè sumpta, & ab imperio ejus saltem, virtuali & reflexo, ut ex suprà dictis patet: nihilominus necessarium non est quod sic reguletur, cùm nec prædicta reflexio necessaria sit. 103

Articulus V.

Utrum omnes actus & motus qui sunt in homine, possint subdi imperio rationis?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa.

NOtandum primò, plures & diversos actus, & motus esse in homine, juxta diversitatem potentiarum, quæ in eo reperiuntur: nam in parte ejus superiori sunt actus intellectus & voluntatis, qui sunt motus perfecti harum potentiarum: in parte verò inferiori reperiuntur actus appetitus sensitivi, tam cognoscitivi, ut sunt actus sensuum exteriorum & interiorum, quàm effectivi, ut sunt omnes illi actus seu motus qui dicuntur passiones: sunt etiam actus animæ vegetativæ, ut nutritio, augmentatio, generatio *&c.* insuper sunt motus membrorum corporis generaliter, & specialiter motus cordis & cerebri. Et de his omnibus (exceptis actibus voluntatis, de quibus diximus articulo præcedenti) quæritur in præsenti, utrum possint subdi imperio rationis? quod enim non semper illi subdantur, manifestum est. 104

Notandum secundò, duplex esse imperium; unum regale & politicum, aliud servile & despoticum: primum non est cum pleno dominio, sed relinquit subdito libertatem resistendi, unde civis potest resistere imperio regis: alterum est cum pleno dominio, quod dimit omnem potestatem resistendi. Hanc divisionem tradit Philosophus 1. *politic. cap. 3.* Explicandum est ergo, quodnam imperium exillis intellectus in potentias inferiores exerceat. 105

§. II.

Quatuor conclusionibus difficultas resolvitur.

DIco ergo primò: actus intellectûs, quantùm ad exercitium, subduntur imperio rationis,

Explicatur & probatur conclusio: Actus intellectûs potest dupliciter considerari, uno modo 106

quan-

quantùm ad exercitium actûs, alio modo quantùm ad ſpecificationem. Quantùm ad exercitium ſubditur imperio rationis; quia conſideratio intellectûs poteſt eſſe medium ad aſſequendum aliquem finem, v. g. ſcientiam; unde intellectus poteſt eſſe potentia executiva, & ſic applicari per uſum voluntatis, prævio imperio de tali uſu Quantùm verò ad ſpecificationem, ſi ſit ſimplex apprehenſio, non ſubditur imperio, ſed ipſam habet ex lumine naturali vel ſupernaturali, quo aliquod objectum attingit: ſi autem ſit judicium ſeu aſſenſus, vel diſſenſus, aliquando ſubditur imperio rationis, ut quando intellectus verſatur circa credibilia & opinabilia: cùm enim non convincatur circa illa, poteſt per imperium rationis determinari ad utramlibet partem, ut aſſenſum vel diſſenſum præbeat, vel ut ſuſpendat utrumque; unde fides imperium rationis, & piam motionem voluntatis ſupponit, ùt oſtendemus in Tractatu de Fide, & declarat Auguſtinus Tract. 26. in Joann. dicens: *Intrare quisquam in Eccleſiam poteſt nolens, accedere ad altare poteſt nolens, ſed credere non poteſt, niſi volens.* Aliquando verò aſſenſus intellectûs non ſubditur imperio rationis, nec libertati, neque motioni voluntatis; ut quando intellectus verſatur circa prima principia, vel circa concluſiones evidenter ab illis deductas: cùm enim convincatur circa illa, eſt determinatus ad unum naturaliter. Hæc docet D. Thomas hîc art 6.

Dico ſecundò: Actus appetitûs ſenſitivi ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio, Ita S. Doctor art. 7. poſt Ariſtotelem 3. Politicorum cap. 3. ubi dicit quòd ratio præeſt irraſcibili & concupiſcibili non principatu deſpotico, qui eſt domini ad ſervum, ſed principatu politico & regali, qui eſt ad liberos, qui non totaliter ſubduntur imperio.

Probatur ratione D. Thomæ: Intantum aliquis actus ſubjacet imperio rationis, inquantum eſt ſub poteſtate noſtra; unde illi qui ſunt totaliter ſub poteſtate noſtra, ſubjacent imperio rationis deſpotico; qui verò non ſunt totaliter ſub noſtra poteſtate, ſed poſſunt ratione prohibente inſurgere, aut eâ imperante languere, dicuntur ſubeſſe regali & politico rationis imperio: Sed actus appetitûs ſenſitivi ſunt ſub poteſtate rationis, juxta illud Geneſ. 4. *Sub te erit appetitus tuus, & tu dominaberis illius*: non tamen totaliter & perfectè: Ergo ſubduntur politico & regali, non verò deſpotico rationis imperio. Minorem probat S. Doctor: quia cùm appetitus ſenſitivus ſit virtus organo corporeo affixa, ejus motus dependet à duobus, nempe à virtute appetitiva, & à diſpoſitione organi; ſicut viſio, quia eſt actus potentiæ viſivæ corporeo organo affixæ, non ſolùm dependet à potentia viſiva, ſed etiam à qualitate & diſpoſitione oculi, per quam juvatur aut impeditur: unde licèt actus appetitûs ſenſitivi ſubdatur poteſtati rationis, quantùm ad illud quod ſe tenet ex parte potentiæ (nam illud quod eſt ex parte potentiæ ſequitur apprehenſionem imaginationis, quæ cùm ſit particularis, regulatur ab apprehenſione rationis, quæ eſt univerſalior, ſic. ut virtus particularis activa regulatur à virtute activa univerſali) tamen quantùm ad illud quod eſt ex qualitate aut diſpoſitione organi, rationis poteſtati non ſubditur, quia illa qualitas non eſt in noſtra poteſtate.

A

B

C

D

E

Dico tertiò, actus potentiarum vegetativarum non ſubdi imperio rationis. 109.

Rationem hujus concluſionis aſſignat D. Thomas hîc art 8. ex diſparitate quæ eſt inter ſenſitivas potentias & vegetativas: nam illæ ſequuntur formam apprehenſam; atque adeò cùm hæc apprehenſio rationi ſubordinetur, tanquam aliqua imperfecta ejus participatio, rationis ſubordinationem ſequuntur: At verò potentiæ vegetativæ ſequuntur formam naturalem, & merè naturaliter agunt; ratio autem non habet aliquod dominium ſupra naturam: Ergo actus potentiarum vegetativarum per ſe & directè non ſubduntur rationis imperio, ſed indirectè tantùm & per accidens, quatenus actiones illæ, quæ præcedunt actus hujusmodi potentiarum, ut comedere, bibere, & ſimiles, ſunt in noſtra poteſtate; unde per ſubtractionem vel miniſtrationem alimenti potentia nutritiva & augmentativa poſſunt ad ſuas operationes applicari, vel ab illis ſuſpendi

Ex quo facilè ſolves inſtantiam quæ fieri poſſet de actibus temperantiæ, qui ad partem vegetativam pertinere videtur, & tamen ſubduntur rationis imperio, & ſunt laudabiles & meritorii. Reſpondetur enim actus temperantiæ eſſe formaliter in appetitu ſenſitivo, licèt verſentur circa delectationes tactûs & guſtûs, quæ percipiuntur in applicatione materiæ, circa quam nutritiva & generativa habent actum, & ſic indirectè & per accidens actus hujusmodi potentiarum ſubdi rationis imperio, non tamen directè & per ſe; non enim quisquis vult creſcere creſcit, neque quisquis vult digerere cibum, ipſum digerit, ſed ille tantùm qui habet diſpoſitiones corporis ad hujusmodi actus neceſſarias 110.

Dico ultimò, motus membrorum exteriorum ſubdi deſpotico rationis imperio, quantùm ad motum localem. Eſt etiam D. Thomæ hîc art. 9.

Probatur: Imperium tunc dicitur deſpoticum, quando inferior ad nutum & ſine reſiſtentia ſuperiori obedit, ut notabili ſecundo declaravimus. Sed membra exteriora ad nutum & ſine reſiſtentia rationi obediunt quantùm ad motum localem, juxta illud Auguſtini 8. Confeſſ. cap. 9. *Imperat animus ut moveatur manus, & tanta eſt facilitas, ut vix à ſervitio diſcernatur imperium*: Ergo membra exteriora ſubduntur quantùm ad motum localem imperio deſpotico rationis. Dixi *membra exteriora*, quia motus cordis, cùm ſit fons & origo vitæ, ab ipſa natura, vel à generante, non verò à rationis imperio derivatur. Excipienda ſunt etiam membra quæ generationi deſerviunt; illa enim rationi non obediunt, etiam quantùm ad motum localem, ſed ejus imperio ſæpe reſiſtunt, *ut anima ſua inobedientiæ ad Deum, in illo præcipuè membro pœnam patiatur, per quod peccatum originale ad poſteros traducitur*: inquit Auguſtinus lib. 14. de Civit. cap. 16. 111.

Objicies contra hanc concluſionem: Membra exteriora non moventur à ratione, niſi mediante appetitu; quia juxta probabiliorem ſententiam, potentia appetitiva eſt locomotiva, membra verò ſolùm ſunt ejus inſtrumenta: Atqui ratio non imperat deſpoticè appetitui ſenſitivo, ſed politicè tantùm, ùt in 2. concluſione diximus: Ergo nec membris externis, quantùm ad motum localem. 112.

Respondeo duplicem esse distinguendum motum in appetitu sensitivo, unum quo fertur in objectum sibi proprium & conveniens, qui est quædam concupiscentia, seu appetitio boni sensibilis; alium quo movet membra ad operandum: licèt autem in ordine ad primum motum plenè & perfectè, seu despoticè rationi non obediat, bene tamen quantùm ad secundum, nisi fortè iste alteri repugnet.

A

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

113. EX dictis in decursu hujus Tractatûs habes, in processu agentis intellectualis, plures actus, sive intellectûs, sive voluntatis reperiri, qui ad octo præcipuos possunt reduci. Primus est simplex volitio finis: de qua disp. 4. Secundus intentio, quæ est volitio efficax consecutionis finis: de qua disp. 8. Tertius consilium, quod non solùm importat inquisitionem mediorum, sed etiam judicium seu sententiam, quâ unum cæteris esse præferendum judicatur, ut disput. 10. ostendimus. Quartus dicitur consensus, quo voluntas complacet sibi de mediis inventis, & approbat illa, ut ibidem declaravimus. Quintus est electio, quâ voluntas acceptat unum præ aliis: de qua disp. 9 Sextus imperium, quo intellectus cum motione quadam, à præcedenti electione participata, intimat voluntati executionem mediorum. Septimus usus, quo voluntas applicat potentias exequentes ad opus, ut disp. 11. fusè monstravimus Octavus est ipsius finis assecutio, ex qua resultat quies seu delectatio, quæ fruitio appellatur: de qua disp. 7. Quinque primi actus pertinent ad ordinem intentionis, qui incipit à volitione & intentione finis, & terminatur ad electionem mediorum; tres verò ultimi spectant ad ordinem executionis, qui incipit ab imperio, & ad fruitionem terminatur.

B

Hos actus, ut sunt intra ordinem physicum, toto hoc Tractatu consideravimus: in sequenti de illis, ut ad ordinem moralem pertinent, & bonitatem vel malitiam moralem fundant, Deo favente, disseremus.

TRA-

TRACTATVS TERTIVS
DE MORALITATE ACTVVM humanorum.

Ad Quæstionem 18. divi Thomæ, & tres sequentes.

PRÆFATIO.

ETsi triplicem Mundum olim Philosophia Platonis distinxerit, Archetypum, intellectualem, & corporeum, quos microcosmus homo, creaturarum epilogus, fœlici nexu in sese colligit: verius tamen Theologorum Schola, cum unicum mundum unius numinis absolutam Imaginem agnoscat, triplicem in ipso ordinem, naturalium, intelligibilium, & moralium distinguit. Etenim ut in Deo totus rei & entis plenitudo, infinita sapientia, ac summa bonitas existit; ita triplicem ad Deum creaturæ respectum habent, ut ad principium, exemplar, & finem. Si primam in Deo principii rationem spectes, suprema est existentium rerum causa: si ut exemplar & sapientiam inspicias, effectrices Ideas habet, quibus producendis rebus modum & mensuram præfigit: si ad bonitatem animum convertas, omnia ad sese ut ultimum finem & centrum pertrahit. Ut prima rerum causa, & totius esse immensum Pelagus, infimum ordinem naturæ constituit: ut exemplar, rebus veritatis radium infundit, quo ad altiorem intelligibilium ordinem evehantur: ut finis demum ultimus, bonitatem rebus largitur, cujus pulchritudine & convenientiâ appetitum alliciunt, & moralitatis statum constituunt. Hinc triplex illa apud sapientes transcendentalis, ut vocant, notio, quæ per omnium rerum genera divagatur, entitas, veritas, bonitas; quam ita distribuendam censeo, ut entitas naturam, veritas scientiam, bonitas virtutem omnem moralem comprehendat. Hæc quæ in cæteris specie quadam & umbra tenus spectare licet, omnino ad hominem pertinent: ut enim ex corpore & anima coalescit, nihil habet supra infimum rerum ordinem, quas natura suo ambitu claudit, etsi inter eas, quæ oculis sensibúsque percipiuntur, primum locum obtineat: prout verò rationis est particeps, & virtutum intellectualium præsidio, divina & humana contemplatur, in ordinem intelligibilium transit: ac demum virtutibus moralibus instructus, & præeunte rectæ rationis judicio, ut sese in ultimum finem dirigit, nec ab imposita sibi lege deflectit, in altiori ordine rerum, scilicet moralium, versatur. Nihil est in ho-

in homine, si ipsum in primo vel altero gradu constitutum spectes, quod ad hunc tractatum pertineat: sed ut regulis morum subjectus est, à quibus aberrare potest, vel regi, omnino hanc sibi partem vindicat, & recto quidem ordine: cum enim humanorum actuum naturam, seu esse physicum moralitas consequatur; postquam superiori Tractatu de humanis Actibus, tum universim, tum speciatim actum est, quoad esse physicum, & ut ad ordinem naturæ pertinent, recta methodus postulat, ut quæstiones D. Thomæ explicaturi, à decima-octava ad vigesimam-secundam, de eorum bonitate vel malitia morali disseramus.

Cæterùm, licèt forsitan hæc Tractatio plures difficultate suâ deterrere soleat, unum tamen habet, quo cæteris penè omnibus anteponendam censeo: vix enim alteram Theologiæ partem reperies, quæ cum ista utilitate jure contendat. Hæc una vitia extinguit, virtutes inserit, feros animi motus mitigat, mores componit, & affectus omnes ita temperat, ut meritò à Platone musica magna *dici potuerit, non quæ fidium pulsu aures corporis, quas Sapiens* filias carminis *vocat, ad vacuam voluptatem demulceat, sed quæ partium animæ concordiâ ac virtutum harmoniâ, suavissimum & maximè optandum animæ concentum edat.* Quid enim me doces (*inquit Seneca*) quomodo inter se acutæ & graves voces consonant, quomodo nervorum disparem reddentium sonum fiat concordia? fac potiùs quòd animus meus secum consonet, ne consilia mea discrepent. O egregiam artem! Scis rotunda metiri, in quadratum redigis quamcumque acceperis formam, nihil est quod in mensuram tuam non cadat: si artifex es, si geometra, metire animum, die quàm magnus, quàm pusillus sit. Scis quæ recta sit linea; quid tibi prodest, si quid in vita rectum sit ignoras? *Denique moralis scientia, omnium bonarum artium mater, quos erudit, ditat, quos docet nobilitat, quos instruit ornat, unde à Platone* scientia optimi *meritò nuncupatur.*

Epist. 88.

Lib. 3. Instit. cap. 7.

Transeamus ergo (*inquit Lactantius*) ad eam Philosophiæ (*dicamus nos Theologiæ*) partem, quam moralem vocant, in qua totius Philosophiæ ratio continetur, siquidem in illa, quæ Physica dicitur, sola oblectatio est, in hac etiam utilitas. Et quoniam in disponendo vitæ statu, formandisque moribus, periculo majori peccatur, majorem diligentiam necesse est adhiberi, ut sciamus quomodo nos oporteat vivere. Illic enim potest venia concedi, quia sive aliquid dicunt, nihil prosunt; sive delirant, nihil nocent: hic verò nullus dissidio, nullus errori locus, omnes unum sentire oportet, ipsamque Philosophiam uno quasi ore præcipere, quia si quid fuerit erratum, vita omnis evertitur.

DISPUTATIO I.

De Moralitate in communi.

Licèt præcipuus scopus hujus Tractatûs sit explicare bonitatem & malitiam moralem actuum humanorum, & ab illis D. Thomas exordium sumpserit: quia tamen notitia gradûs generici non parum juvat, ut species sub illo contentæ perfectè dignoscantur, hanc disputationem veluti proëmialem, & viam ad reliquas præsentis tractatûs difficultates aperientem præmittimus.

Articulus Primus.

Quid sit Moralitas Actuum humanorum, quidve addat supra libertatem?

§. I.

Referuntur Sententiæ, & vera eligitur.

1. Etsi moralitatis existentia notissima sit, abstrusissima tamen & obscurissima est illius natura: unde in ejus explicatione Doctores ita inter se divisi sunt, ut ferè tot sint sententiæ, quot capita. Quidam illam cum libertate confundunt, existimantes actus humanos dici morales ex eo A præcisè, quòd à libera voluntate cum perfecta rationis deliberatione procedant. Alii dicunt moralitatem esse denominationem extrinsecam, à lege, libertate, aut alia forma extrinseca petitam. Alii docent, illam eam esse in ordine sive relatione actuum humanorum ad suam regulam. Et est adhuc circa hujusmodi relationem inter Theologos pugna: nam aliqui censent esse tantum relationem rationis cum fundamento in re; alii econtra asserunt esse relationem realem; & existis quidam volunt eam esse prædicamentalem, alii transcendentalem. Quibus præmissis, pro resolutione difficultatis

Dico primò, libertatem esse quidem fundaB mentum moralitatis actuum humanorum, non tamen ipsam moralitatem formaliter.

Prima pars est certa: quia actus humani habent à libertate quòd possint subjici regulis morum, & ab eis dirigi & mensurari; unde actus omnino necessarii, & ad unum determinati, non sunt capaces talis directionis; frustra enim adhiberetur lex ei, quod est ex se & natura sua determinatum ad

ad unum, & aliter se habere non potest: Ergo libertas in actibus humanis est fundamentum moralitatis, *& ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur*, inquit S. Doctor in 2. dist 2. qu. 3. art. 2. De quo plura diximus tractatu præcedenti.

Secunda verò pars, quòd scilicet libertas non sit formaliter ipsa moralitas, multipliciter ostenditur. Primò quia libertas pertinet ad ordinem physicum, est enim proprius modus agendi creaturæ rationalis, per quem in genere physico operandi ab irrationalibus distinguitur. Secundò, quia priùs intelligitur libertas in actionibus humanis, quàm moralitas: priùs siquidem concipimus, intellectu proponente aliquod objectum cum indifferentia, voluntatem in illud cum indifferentia tendere (in quo formaliter consistit libertas) quàm habere esse morale in suo actu; imò ex eo tanquam à ratione à priori habet esse morale in suo actu, quòd tendatur in objectum cum indifferentia, ex eo enim actus est mensurabilis per regulas morum. Tertiò, si nulla esset regula morum, putà nulla lex, adhuc posità indifferentiâ judicii in intellectu, intelligeretur libertas in actibus voluntatis, & tamen in tali casu nulla esset in eis moralitas: Ergo moralitas non est formaliter ipsa libertas.

Dico secundò, moralitatem non consistere in extrinseca denominatione.

Probatur primò ex D. Thoma *hîc art. 4.* ad 2. ubi loquens de moralitate quam actus habent ex fine, expressè dicit quòd *inhæret actioni*, quamvis finis à quo sumitur, sit extrinsecus: At denominatio extrinseca non inhæret subjecto, nec intrinsecè illud afficit, sed solùm extrinsecè denominat, ut esse visum in pariete: Ergo juxta D. Thomam moralitas actuum humanorum in intrinseca denominatione non consistit.

Probatur secundò: Voluntas, ratio, lex, & objectum, dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem: Ergo id quod constituit moralitatem, intrinsecè est in actu morali, non in potentia, lege, vel objecto. Consequentia patet: quia analoga attributionis dicuntur per ordinem ad illud, in quo principaliter & intrinsecè est ratio seu forma per nomen significata; v.g. medicina, urina, & dieta, dicuntur sana per ordinem ad sanitatem, quæ formaliter & intrinsecè est in animali. Antecedens verò probatur: Potentia dicitur moralis, quia causat actum moralem; lex, quia ipsum dirigit; objectum, quia terminat; finis, quia movet; circunstantiæ, quia afficiunt: Ergo omnia hæc dicuntur moralia, per ordinem & attributionem ad actum moralem.

Confirmatur: Forma à qua actus humanus immediatè denominatur moralis, debet esse intrinsecè in aliquo subjecto: Sed hoc non potest esse aliud quàm actus voluntatis: Ergo esse morale in hujusmodi actu, non est denominatio solùm extrinseca. Major patet, Minor probatur. Forma illa, cùm sit ipsa actualis & formalis moralitas, debet subjectum in quo est constituere actu & formaliter morale; sicut quælibet forma actualis confert suo subjecto actualem denominationem: Solus autem actus voluntatis est capax prædictæ denominationis, sicut solus ipse est actu formaliter in genere moris, & actu formaliter bonus vel malus: Ergo &c.

Nec valet, si dicas cum Suare, formam dantem illam denominationem esse libertatem, suámque primariam & intrinsecam denominationem, quæ est denominatio liberi, conferre voluntati in qua est, & deinde extrinsecè denominare moralem, actum qui à voluntate elicitur. Non valet, inquam, tum quia libertas neque est ipsa moralitas, neque forma moralis, sed pertinet ad ordinem physicum, ut jam ostendimus; denominatio autem moralis, à forma morali sumi debet: Tum etiam quia libertas in actibus à voluntate elicitis, non est extrinseca denominatio, proveniens à potentia, ut supponit Suarez, sed est quidam modus vitalitatis in illis existens, & à potentia libera & vitali, nempe voluntate, participatus, ut egregiè ac eruditè probant Salmanticenses, & patet ex eo quòd aliter constituenda sit libertas in actibus elicitis immanentibus, qui sunt quasi per essentiam liberi, ac imperatis transeuntibus, qui ab eis liberi denominantur, adeóque cùm in istis sit extrinseca, in illis poni debet intrinseca. *Tract. 10. Disp. 1. dubio 5.*

Dico tertiò: Moralitas actuum humanorum sita est in relatione actûs liberi ad regulam suam, in relatione, inquam, non rationis, sed reali, non prædicamentali quidem, sed solùm transcendentali.

Conclusio tres habet partes, quæ sigillatim probandæ sunt. Prima facilè suadetur: Tum quia ratio moralitatis in actibus humanis pertinet ad genus mensurabilis & regulabilis per regulas morum: mensurabile autem, ut tale dicit, ordinem ad mensuram: Tum etiam quia de moralibus eodem proportionali modo debemus philosophari, sicut de artificialibus: Sed in artificialibus tota formalis ratio artefacti sumitur ex ordine ad ideam & regulas artis, quæ sunt in mente artificis: Ergo & in moralibus tota formalis ratio moralitatis debet sumi ex ordine, seu relatione quam actus humani dicunt ad suam regulam, seu mensuram. 8.

Secunda pars, quæ asserit talem relationem non esse rationis, sed realem, videtur etiam manifesta, quicquid in contrarium dicat Vazquez *hic disp. 73. cap. 7.* Primò quia moralitas convenit actibus humanis independenter ab omni fictione intellectûs: nam revera & à parte rei actus humani sunt moraliter boni, aut mali, meritorii vel demeritorii, & laude aut vituperio digni. Secundò, quia fieri entis rationis est cognosci, non autem fieri moralitatis; aliàs qui cognosceret peccatum, faceret: quod est ridiculum. Tertiò, Ordo gratiæ, status gloriæ, unio hypostatica, in ordine morali fundantur: quis verò credat pretiosissimam hanc molem, vilissimi entis rationis inniti fundamento? Nec minùs à ratione dissonum videtur, quòd Deus enti rationis immensum gloriæ pondus, vel æternos gehennæ ardores cruciatus? Ergo relatio quæ actuum humanorum esse morale constituit, non rationis, sed verè realis est, cùm sit tot tantorúmque bonorum aut malorum origo. 9.

Tertia denique pars, quòd nimirum hæc relatio non sit prædicamentalis, sed solùm transcendentalis, probatur: Moralitas est genus ad contraria, scilicet bonum & malum morale: Sed relatio non est genus ad contraria, nec in ejus prædicamento est directa contrarietas, ut ex Aristotele cap. de relatione docent communiter Dialectici: Ergo &c. 10.

Præterea relatio prædicamentalis, ex proprio conceptu, sive generico, sive specifico, non exprimit perfectionem aut imperfectionem, convenientiam aut disconvenientiam, bonitatem vel malitiam, sed est purus respectus ad terminum sub ratione termini; quod adeò verum est, ut nequidem divinæ relationes, ex vi formalissimi conceptûs *ad*, perfectionem exprimant, *Disp. 3. Art. 5.* ut in tractatu de Trinitate fusè ostendimus: At qui species moralitatis, quæ sunt bonitas & malitia, formalissimè exprimunt, illa perfectionem & convenientiam, hæc verò disconvenientiam & imperfectionem: Ergo neque earum species, neque earum genus possunt per relationem prædicamentalem constitui. Addo quod B sæpè existit moralitas, absque eo quod objectum morale, quod est ejus terminus, à parte rei existat; ut cùm quis appetit bonum vel malum possibile: Sed sine existentia termini non datur relatio prædicamentalis: Ergo relatio quæ actuum humanorum esse morale constituit, non est prædicamentalis, sed solùm transcendentalis.

A rationem, actus voluntatis sunt morales formaliter, inquantum ab ea procedunt.

Objiciunt secundò contra eandem conclusionem. Positâ in actu libertate, & præciso 13. omni alio, actus est formaliter moralis: Ergo constituitur in esse moris peripsam libertatem. Consequentia patet, Antecedens probatur: quia positâ libertate actus est regulabilis per legem; moralitas autem ut sic, in nullo alio, nisi in hac regulabilitate, potest consistere: Tum etiam quia positâ libertate, ponitur principalis proprietas moralitatis in communi, quæ est imputabilitas; nam actus imputatur, vel est imputabilis, præcisè ex eo quod est sub dominio & potestate causæ; est autem sub ejus dominio & potestate, inquantum liber formaliter: Ergo &c.

Confirmatur: Nihil fingi potest, quod sit 14. genericum & commune speciebus moralitatis, nempe bonitati & malitiæ, nisi ipsa ratio liberi; nec enim aliquid est determinabile per bonum & malum, nisi ratio liberi: Ergo illa est genus mortalitatis.

Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego 15. Minorem: moralitas enim non est ipsa regulabilitas per principia moralia, sed subjectio actualis ad hujusmodi principia, sive regulas C moris; regulabilitas verò est sola capacitas ad recipiendam hujusmodi subjectionem, quæ capacitas eadem esset, etsi nulla extaret regula morum. Enimvero ita se habet, proportionaliter tamen, esse morale, sicut esse artificiale: esse autem artificiale non consistit in regulabilitate per principia artis; quia hæc regulabilitas convenit rebus ante omnem artem per suam substantiam, sed consistit in habitudine per modum actualis subjectionis ad regulas sive principia artis, quæ subjectio supponit prædictam capacitatem sive regulabilitatem: similiter esse morale non consistit in regulabilitate per principia moris, sed in actuali subjectione ad hujusmodi principia.

Ad secundam probationem Antecedentis dicendum est, imputabilitatem quantùm ad esse 16. immediatè sequi ad libertatem; quia ex eo quòd actus est liber, potest poni vel non poni in esse: imputabilitatem verò ad condignitatem laudis vel vituperii, quæ est proprietas moralitatis in communi, non sequi nisi ad subjectionem actus ad regulas morum, secundùm quod est illis conformis vel difformis; nam lege deficiente, nec actus imputatur, nec punitur, quia *ubi non est lex, nec prævaricatio.* Unde quando dicitur, quòd actus est imputabilis præcisè ex eo quod est sub dominio vel potestate causæ, distinguendum est: est imputabilis quantùm ad esse, concedo: quantùm ad condignitatem laudis aut vituperii, nego. Vel aliter distingui potest eadem propositio, & concedi de potestate & dominio subjecto regulis & legi, & negari de dominio regulis morum non subjecto: nec enim punietur aut præmiabitur actus dominii voluntatis, si non sit lex aut regula, 17. juxta quam, vel contra quam faciat.

Ad confirmationem nego Antecedens: potest enim assignari aliquid commune speciebus moralitatis, seu bonitati & malitiæ, scilicet respectus ad objectum, ut cadit sub ordine & regulis rationis, sive per conformitatem, sive per difformitatem: siquidem tam difformitas quam conformitas in actu, sive tam bonitas quàm malitia

§. II.

Solvuntur Objectiones.

11. COntra primam conclusionem objici possunt primò varia D. Thomæ testimonia, quibus C *hîc quæst.* 18. & sequentibus, sæpè asserit actum voluntatis esse moralem, inquantum est liber. Sed facilè respondetur, hæc debere intelligi in sensu causali, non verò formali, quia libertas est radix & fundamentum moralitatis, ut in prima parte conclusionis diximus: sicut quia rationalitas est radix risibilitatis, & albedo in pariete fundamentum relationis similitudinis, dicimus hominem inquantum rationalem esse risibilem, & parietem ut album esse similem. In eodem sensu accipiendum est id quod ait idem S. Doctor in 2. dist. 40. qu. 1. art. 1. nempe *interiores actus voluntatis dividi per bonum & malum, sicut per differentias essentiales*: nam solùm vult bonum D & malum, fundamentaliter & rationaliter sumpta, esse differentias essentiales actûs voluntarii: quamvis enim bonitas & malitia moralis formaliter sumptæ, sint accidentia actuum humanorum, ipsi tamen actus voluntarii, ut tales & ex natura sua, fundant bonitatem & malitiam; in quo differunt ab artificialibus, quæ per suam substantiam non sunt radix, ex qua resultent diversæ formæ artificiales quibus differant, sed totaliter adveniunt ipsis ab extrinseco principio, & solùm habent secundùm suam substantiam, potentiâ obedientialem respectu ipsarum: unde clavis & cultellus v. g. non distinguntur essentialiter per esse clavem & cultellum, etiã E radicaliter; sicut distinguntur actus bonus & malus per, esse bonum & malum radicaliter.

12. Ex his etiam facilè intelliges alia D. Thomæ testimonia, quibus ait actus voluntatis esse morales, inquantum procedunt à ratione, seu deliberatione rationis: nam vel particula *inquantum*, in sensu causali, non verò formali sumi debet: vel dicendum est, divum Thomam non loqui de ratione præcisè proponente objectum cum indifferentia judicii, à qua actus voluntatis habet quòd sit liber, sed de ratione per syndieresim & prudentiæ dictamen ordinante actum voluntatis in debitum finem, quomodo est regula moris: unde sic sumendo

litia moralis, respectum important ad objectum talibus regulis subjectum; unde in tali respectu, à conformitate vel difformitate abstrahente, & per differentias illas boni & mali moralis constitutivas contrahibili, consistit ratio generica moralitatis; non verò in ipsa libertate, quæ solùm se habet per modum radicis & fundamenti moralitatis, aut per modum materiæ regulabilis, & dirigibilis à regulis morum, seu potiùs ut conditio se tenens ex parte materiæ moralis: sicut in artificialibus res externæ, ut lapides, & ligna, se habent ut materia regulabilis per artem. Quare sicut in artefactis hæc tria distinguntur, scilicet materia regulabilis, regulæ artis, & forma ipsa artificiosa, quæ est per conformitatem ad hujusmodi regulas: ita in moralibus hæc tria debent distingui, nimirum regulæ morum, quæ sunt recta ratio & lex, præsertim divina; subjectio sive ordo ad hujusmodi regulas, qui est ratio formalis constitutiva moralitatis; & materia regulabilis, quæ nulla alia est, quàm ipsi actus liberi voluntatis, qui cùm sint indifferentes ut bene vel malè fiant, possunt & debent subjici regulis morum, & ab ipsis dirigi & regulari.

Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Moralitas actuum humanorum sumitur ab aliquo extrinseco, nempe à libertate, vel à lege aut ab objecto in quod tendunt: Ergo consistit in denominatione extrinseca, non verò in aliqua forma intrinseca. C

Confirmatur: Moralitas in objectis non est aliquid intrinsecum, sed vel est ens rationis, vel extrinseca denominatio: Ergo etiam in actibus; illi siquidem debent proportionari objectis.

Confirmatur ampliùs: Esse morale in aliis rebus, v.g. in valore monetarum, in dominio rerum, aut pretio rerum venalium, est pura denominatio extrinseca, aut merum ens rationis: Ergo & in actibus humanis; nulla enim potest assignari ratio discriminis.

Ad objectionem respondeo negando Antecedens: nam actus humani non denominantur morales immediatè à libertate, aut à lege, vel ab objecto, sed ab ordine ad objectum, ut regulis morum subjectum, qui ordo est ipsis intrinsecus, ut patet ex suprà dictis. D

Dices, ordinem illum non semper esse realem, sed interdum esse solum respectum rationis: Ergo si ab illo ordine actus humani dicuntur morales, denominatio moralis in actu humano sumeretur ab aliquo ente rationis. Consequentia patet, Antecedens probatur, Ordo realis debet esse ad terminum realem, ac realiter existentem: Sed actus humani non semper dicunt ordinem ad objectum reale, & realiter existens, ut patet cum aliquis appetit res futuras, aut impossibiles: Ergo ordo actuum humanorum ad objectum non semper est realis. E

Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quòd licèt ordo prædicamentalis requirat terminum existentem, transcendentalis tamen potest versari circa non existens, & circa non entia; ut constat in Logica, quæ licèt sit scientia realis, versatur tamen circa secundas intentiones, quæ in objectis nihil reale ponunt: item dignitates & honores, jurisdictionem, præcedentiam, & alia similia realibus actibus desideramus, & ambimus, & tamen non sunt nisi denominationes rationis.

Unde patet responsio ad primam confirmationem: esto enim in objecto esse morale sit ens rationis, vel extrinseca denominatio (de quo infrà) habitudo tamen ad illud, subindéque moralitas formalis, potest & debet esse realis, & intrinseca. Neque inter actum & objectum requiritur proportio in esse rei (habitus enim Logicæ, ut dicebamus, est intellectui intrinsecus & realis, & tamen ejus objectum est ens rationis) sed sufficit proportio in ratione attingentis & attingibilis, quæ optimè salvatur, etiamsi objectum sit denominatio extrinseca, vel ens rationis, & licèt habitudo ad illud terminata, sit realis & intrinseca. Patet etiam solutio ad B secundam confirmationem, & disparitas inter esse morale monetæ v. g. & esse morale actuum humanorum: valor enim monetæ, & pretium rerum venalium, directè & immediatè à voluntate vel intellectu humano sumitur; moralitas autem actuum humanorum, licèt leges divinas & humanas supponat, ab illis tamen immediatè non sumitur, sed ab ordine transcendentali, quem hujusmodi actus dicunt ad objectum, ut regulis morum subjectum, qui ordo est realis, & illis intrinsecus.

Objicies quartò: Idem numero actus sine aliqua reali mutatione potest fieri de bono malus, imò & de non morali moralis: Ergo moralitas non est aliquid reale & intrinsecum, sed ens rationis, aut extrinseca denominatio. Antecedens patet in esu carnium, continuato à feria quinta in feriam sextam, qui sine reali mutatione, propter extrinsecam mutationem temporis, efficitur malus; & in motu primo, qui si continuetur, advertente ratione, de non morali fit moralis, sicut de non libero liber. Consequentia verò probatur: tum quia esse reale non supervenit sine mutatione reali: tum etiam exemplo dexteritatis in columna, quæ dexteritas non est in ea aliquid reale, sed denominatio extrinseca, quia sine aliqua reali mutatione fit de non dextera dextra. 22.

Respondeo negando Antecedens: quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de non morali in moralem, mutatur intrinsecè in in esse moris, quia tunc suscipit novum modum realem, seu novum respectum ad objectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, ut de relatione ad finem dicit D. Thomas *hic art.* 4. *ad* 2. 23.

Objicies ultimò contra tertiam conclusionem: Moralitas actûs consistit in habitudine ad objectum, vel ad rationem, tanquam ad mensuram: Sed habitudo mensurabilis ad mensuram est relatio prædicamentalis: Ergo moralitas actuum humanorum in relatione prædicamentali consistit. 24.

Respondeo concessâ Majori, distinguendo Minorem: habitudo mensurati ad mensuram est prædicamentalis, quando respicit terminum ut purè terminum, concedo Minorem: quando respicit terminum ut objectum specificativum sui, vel causativum, nego Minorem: unde cùm habitudo ad objectum, in qua moralitas actuum humanorum consistit, non respiciat illud ut purum terminum, sed ut specificativum & causam formalem extrinsecam, non est relatio prædicamentalis, sed transcendentalis. Quod ut magis percipiatur, advertendum est, actus humanos & morales, duplicem habitudinem ad objectum regulis morum subjectum importare, 25.

tate; unam transcendentalem, quâ illud ut specificativum & causam formalem extrinsecam respiciunt; aliam prædicamentalem, quæ idem objectum per modum puti termini & correlativi attingit: prima priùs in objecto intelligitur, unde & fundat aliam quæ est prædicamentalis, & actum humanum in ratione moralis formaliter constituit. Sicut scientiæ duplicem dicunt habitudinem ad objectum, unam transcendentalem, per quam specificantur; aliam prædicamentalem, quæ est mensurabilis ad mensuram, & ad tertium genus pertinet, ac priorem ut rationem fundandi præsupponit.

§. III.

Corollaria ex dictis.

26. EX dictis colliges primò, specificativum formale & immediatum moralitatis actuum humanorum, non esse legem, cui subjiciuntur, sed objectum in quod tendunt, ut subditum legi, &, ab ea propositum.

Probatur primò: Moralitas comparatur ad actum in esse physico, ut modus & perfectio ipsius, ac proinde debet ipsi proportionari in modo specificandi, sicut ei proportionatur in modo essendi: Sed actus in esse physico specificatur ab objecto: Ergo & in esse moris; cum hoc tamen discrimine, quòd in esse physico specificatur ab objecto, secundùm suam naturalem bonitatem & convenientiam considerato; at in esse moris speciem desumit ab illo ut subjecto regulis morum, & ut regulato per legem ac dictamen synderesis & prudentiæ ordinantis in finem. Unde D. Thomas hîc art. 8. sic ait: *Actus omnis habet speciem ab objecto, & actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio.*

Probatur secundò: Actus moralis non respicit legem, nisi mediante objecto, sicut ipsa lex non aliter regulat actum, quàm proponendo objectum prosequendum vel fugiendum, & licèt dicter exercitium actûs, totum tamen hoc est in ordine ad objectum, & per modum attingentiæ ipsius: Ergo id ad quod actus directè & immediatè terminatur, non est lex, sed objectum ut propositum per legem.

Tertiò: Idem actus secundùm speciem respicit distinctas specie leges, puta furtum, divinam, naturalem, & humanam: Ergo non specificatur in esse moris à lege. Consequentia patet: quia res specificata non potest habere majorem unitatem, quàm ejus specificativum.

Denique probatur: Si actus moralis specificaretur à lege, omnes actus qui respicerent eandem legem essent ejusdem speciei: Sed hoc est falsum: Ergo & illud. Major patet, Minor verò probatur: quia restitutio & retentio rei alienæ, invito domino, quæ differunt specie in esse moris, respiciunt eandem legem justitiæ, præcipientem reddere unicuique quod suum est.

27. Dices, hoc argumentum etiam nos urgere: quia actus diversæ speciei in esse moris possunt esse circa idem objectum, sicut furtum & restitutio versantur circa rem alienam.

Respondetur actus diversæ speciei in esse moris, posse esse circa idem objectum materialiter solùm, non verò formaliter; sicut possunt formaliter eandem legem respicere: unde furtum & restitutio respiciunt rem alienam sub diversa ratione formali; nam restitutio respicit eam ut non retinendam invito domino, furtum ut auferendam invito domino: at verò furtum & restitutio respiciunt prædictam legem, quatenus formaliter præcipit unicuique reddi quod suum est.

Colliges secundò, moralitatem quæ in objecto actuum humanorum reperitur, & quæ objectiva dicitur, non esse aliud quàm ipsammet entitatem objecti, ut connotat legem, cui subditur tanquam regulæ & mensuræ ad terminandum actum. 28.

Probatur: Eodem proportionali modo objectum habet esse morale quo voluntas, quia principium & objectum actûs moralis, sicut principium & finis, sibi correspondent: Sed esse morale in voluntate, non est aliud, quàm ejus entitas ut connotat legem, cui subditur in ordine ad suam operationem eliciendam: Ergo eodem proportionali modo moralitas objecti non est aliud, quàm ipsamet ejus entitas, ut connotat legem cui subditur, &c.

Explicatur magis: Si voluntas consideretur secundùm se, præcisa omni lege, solùm intelligimus potentiam physicam, & principium actûs liberi; accedente verò determinatione legis, absque alio superaddito, redditur principium proximum moralitatis, ac proinde agens morale: Ergo similiter considerando objectum, seclusâ omni lege, intelligitur ut objectum physicum, terminans actum voluntarium & liberum; accedente verò lege, quâ præcipitur aut prohibetur, absque alio superaddito, constituitur proximè objectum morale, connotando legem, cui subest in ordine ad terminandum actum.

Quod potest ampliùs confirmari: Sicut voluntas non est moralis in essendo, sed in operando solùm (non enim subest legi quòd voluntas sit, aut non sit, sed quòd tali aut tali modo operetur, aut non operetur) ita objectum ut sic non est morale in essendo, sed in terminando; nec de eo dictat lex, in pluribus saltem, an debeat esse vel non esse, sed an debeat talis actus talis actus ad ipsum terminari, aut non terminari: Ergo sicut moralitas voluntatis non est aliud quàm ejus entitas, ut in operando subest legi, ita moralitas objecti non erit aliud quàm ipsius entitas, ut subest legi terminando actum.

Quomodo verò entitas objecti, & voluntatis, quæ secundùm se non est intrinsecè moralitas, possit rationem moralitatis intrinsecè habere, absque additione alicujus intrinseci, per solam connotationem extrinsecam legis, facilè intelliges, si consideres quod relatio paternitatis, quæ nato primo filio resultat in patre, eum etiam denominat patrem secundi filii, per solam extrinsecam illius connotationem. Similiter entitas materiæ primæ, connotando formam nondum habitam, sed possibilem haberi, est intrinsecè appetitus desiderii; connotando verò formam præsentem, desinit esse appetitus desiderii, & fit appetitus complacentiæ. Item species Angeli repræsentant singularia, quando existunt, sine ulla intrinseca mutatione, hoc ipso quod ea connotant ut in actu posita. Denique actus necessarius divinæ voluntatis habet intrinsecè rationem actûs liberi, per solam connotationem creaturarum, in aliqua determinata differentiâ temporis ponendarum. Horum autem omnium ratio est, quia sunt plures formæ, quæ

quæ non tribuerent aliquem effectum formalem, aut denominationem etiam intrinsecam, nisi aliquid extrinsecum connotarent. Unde si quis ita arguat: Vel antecedenter ad legem est in objecto forma constitutiva moralitatis, vel advenit cum lege? Primum dici non potest; aliàs ante legem objectum esset morale. Si verò dicatur secundum, sequitur quòd talis forma est separabilis ab objecto, atque adeò realiter distincta. Facilè respondebitur, formam constitutivam moralitatis objectivæ, ante legem esse in objecto, quantùm ad totam realitatem quam in recto importat, non tamen ante legem illud constituere proximè morale, defectu connotati, à quo pendet hæc denominatio. Sicut licèt in specie Angeli semper fuerit forma constitutiva repræsentationis singularium, quantùm ad totam realitatem quam dicit in recto; non est tamen prædicta repræsentatio, nisi cùm singularia existunt, quia hujusmodi existentia est connotatum necessarium ad illam.

ARTICULUS II.

Quæ sint regulæ moralitatis?

CUm ordo moralis dependeat à regulis morum, & per ordinem ad has regulas bonitas & malitia moralis desumantur, explicatâ actuum humanorum moralitate, consequens est ut ipsius regulas exponamus. Unde sit

§. I.

Duæ Regulæ moralitatis explicantur.

35. DIco igitur, duas esse regulas moralitatis; unam remotam & extrinsecam, in mente divina existentem, scilicet legem æternam: aliam proximam & intrinsecam, ac in homine residentem, nempe dictamen nostræ rationis, secundùm quod ptædictam legem participat, & ei subordinatur.

Probatur primò ex D. Thoma infrà qu. 71. art. 6. ubi sic ait: *Regula voluntatis humanæ est duplex; una propinqua & homogenea, scilicet, ipsa humana ratio: alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.*

36. Probatur secundò ratione: Sicut ordo artificialis, ejusque obliquitas & rectitudo attenduntur per comparationem ad finem particularem, quem artifex intendit, ita ordo moralis consideratur per habitudinem ad finem ultimum humanæ vitæ, qui se habet ad hominem, inquantum est agens morale, sicut finis particularis ad artificem, inquantum artifex est, ut docet D. Thomas infrà qu. 21. art. 2. ad 2. Cùm autem solus Deus possit esse finis ultimus hominis, prima regula dirigens ipsum in talem finem, potest solum in mente divina existere: sicut quia solus Deus est primum principium creaturarum, primaidea, per quam res in esse producuntur, non potest alibi quàm in Deo existere: Sed ratio gubernationis rerum, & directionis illarum in ultimum finem, lex æterna appellatur; ut dicit S. Doctor infrà qu. 90. art 1. Ergo lex æterna in mente divina existens, est prima regula moralitatis actuum humanorum. Addo quod prima regula debet esse à se indefectibilis in dirigendo & regulando, sicut primum principium est indefectibile in operando: Sed nulla creatura potest habere ex se indefectibilitatem in ordine morali, sicut nulla potest esse ex se impeccabilis: Ergo prima regula hujus ordinis non potest esse aliquid creatum, sed sola ratio directionis creaturæ rationalis in ultimum finem, in mente divina existens, quam *legem æternam* appellamus.

Quòd autem dictamen rationis nostræ sit proxima regula morum, sic ostenditur: Illa est proxima regula moralitatis, quæ in virtute primæ, & tanquam ejus participatio, dirigit actus morales, sive per quam ipsa æterna lex, & prima regula homini manifestatur, & intimatur ut adimplenda: Sed tale est rationis nostræ dictamen: Ergo illud est proxima regula moralitatis actuum humanorum. Major patet, Minor probatur, Deus qui est primum dirigens in finem ultimum, dirigit res omnes conformiter ad ipsarum naturam, eis communicando vim quandam ipsarum naturæ proportionatam, quæ est quædam participatio primæ & æternæ regulæ in ipsius mente præexistentis, & hæc participatio est ipsis proxima & immediata regula operandi. Unde in rebus corporeis virtus nihil aliud est, quàm naturalis inclinatio, vel instinctus, ratione cujus indefectibiliter tendunt in suos fines; in creaturis verò intellectualibus participatio divinæ directionis non potest in sola inclinatione naturali consistere, quia non sunt ad unum determinatæ, sed ad plura indifferentes: unde debet in illis specialiter participari per aliquid superadditum, quo ipsis denuncientur quæ per legem æternam agenda præscribuntur, & hoc est dictamen rationis: Ergo immediata & proxima regula actuum moralium est dictamen rationis, ut participat legem æternam in mente divina præexistentem. Illud autem non debet esse solùm actus synderesis dictans in communi quid sit faciendum, vel fugiendum, sed etiam actus prudentiæ dictantis in particulari quid sit agendum; quia cùm operationes morales sint in singularibus, & ex singularibus circumstantiis dependeant, cognitio universalis, etiamsi sit practica, nequit in eas influere, aut eas regulare, nisi ut applicata per dictamen particulare hic & nunc: sicut in speculativis principia universalia, etiàm si sint vera & necessaria, non inferunt veram & necessariam conclusionem, nisi applicata secundùm legitimam formam per rectam illationem.

31.

Dices: Naturalis ratio non dictat nisi quæ sunt de lege naturæ: Atqui dantur plures actus morales, qui non spectant ad legem naturæ, sed ad positivam, divinam, vel humanam: Ergo dictamen naturale rationis, non est sufficiens regula proxima moralitatis.

32.

Respondeo distinguendo Majorem: non dictat directè & primariò, transeat: non dictat secundariò & ex consequenti, negatur. Nam cùm ratio & lex naturalis dictet parendum esse cuilibet legitimè præcipienti, eo ipso quod quælibet alia lex, sive humana, sive divina, aliquid præcipiat vel prohibeat, ipsa naturalis ratio consequenter dictat illud esse faciendum, vel fugiendum. Addo quod, quando dicitur dictamen rationis nostræ esse proximam regulam morum, hoc non est intelligendum de ratione nostra nudè sumpta, & solo lumine naturali illustrata, sed de ratione ut informata præceptis legis divinæ, *vel naturaliter, vel per doctrinam, vel per infusionem*, inquit S. Thomas qu. 2. de Malo, art. 4.

Ex his inferes contra Scotum, Suarem, Vazquem, & alios Recentiores, naturam rationalem, ùt antecedit dictamen rationis, & quamcumque legem, non esse formaliter regulam moralitatis, quamvis possit quodammodo dici regula radicalis.

33. Probatur: Regula formalis moralitatis debet regulare & determinare modo morali, hoc est proponendo, præcipiendo &c. Sed natura rationalis, ùt antecedit dictamen rationis, non hoc modo concurrit, sed inclinando per modum naturæ: Ergo &c. Addo quòd, cùm inclinatio naturæ rationalis non sit solùm ad bonum morale, sed etiam ad bonum physicum ordinis rationalis, nec solùm contra illam sit malum morale, sed etiam malum physicum; bonitas & malitia moralis ex prædicta inclinatione, ut antecedente dictamen rationis, nequeunt sufficienter venari, sed solùm ex ipso dictamine rationis, ut participante legem æternam, eique subordinato. Unde natura rationalis, ut tale dictamen antecedit, potest solùm dici quodammodo regula radicalis, quia est radix luminis rationis, & tale dictamen illi debetur. Dixi esse quodammodo regulam radicaliter: quia non est ita universalis in ratione regulæ radicalis, sicut dictamen in ratione regulæ formalis: nam dictamen, ut lege divinâ informatum, se extendit ad actus ordinis supernaturalis, ad quos inclinatio naturæ, directè saltèm, non fertur.

§. II.

Solvitur Objectio Scoti.

34. OBjicies cum Scoto: Omne judicium supponit aliquam mensuram sive regulam, in qua ejus certitudo fundetur: Sed non est in quo fundetur certitudo judicii sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, præter naturam ipsam rationalem: Ergo debet in ea fundari; ac proinde ipsa est prima regula moralitatis.

35. Confirmatur. Plura sunt, quæ ex sola habitudine convenientiæ, aut disconvenientiæ ad naturam humanam sunt bona, vel mala, antequam lege aliquâ præcipiantur, vel prohibeantur, qualia sunt quæ præcipiuntur, aut prohibentur lege naturæ.

36. Confirmatur ampliùs: Si nulla daretur lex præcipiens, aut prohibens aliquos actus humanos, adhuc nihilominus homo esset agens morale, & operaretur bene, dando eleëmosynam, malè autem, furando, aut mentiendo: Atqui tunc sola natura rationalis esset prima regula moralitatis: Ergo &c. modò

37. Ad objectionem respondeo, concessâ Majori, negando Minorem: id enim in quo fundatur certitudo judicii, sive dictaminis rationis nostræ, actus humanos dirigentis, non est ipsa natura rationalis (cùm hæc, ùt vidimus, non possit sufficienter determinare prædictum judicium ad genus moris) sed est ipsa æterna & increata Dei lex, à qua tanquam à prima regula ordinis moralis accipit certitudinem, ut in ejus virtute possit proximè regulare actus humanos, & ad ultimum finem dirigere. Unde ad primam confirmationem dicendum est, ea quæ solâ lege naturæ sunt præcepta, vel prohibita, esse moraliter bona, vel mala, per ordinem ad legem æternam, quæ est prima totius bonitatis & malitiæ moralis regula, & cujus lex ipsa naturalis, seu dictamen naturale rationis, est quædam intimatio & participatio, ùt docet D. Thomas hic qu. 19. art. 4. ubi sic habet: *Quod ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex qua ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æterna, quæ est ratio divina. Unde Psalm. 4. dicitur: multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui Domine: quasi diceret, lumen rationis quod in nobis est, intantum potest nobis ostendere bona, inquantum est lumen vultus tui, id est, à vultu tuo derivatum. Unde manifestum est, quod multò magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æterna, quàm à ratione humanâ, & ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.* Ex quo patet solutio ad secundam confirmationem: sublatâ enim omni lege positivâ, divinâ & humanâ, homo adhuc diceretur agens morale, & bene aut malè moraliter operans, per ordinem ad legem Dei æternam, quæ est prima totius moralitatis, seu bonitatis & malitiæ moralis, regula. Si verò supponatur primam hanc legem ac regulam operandi tolli, tunc facta hâc suppositione impossibili, destrueretur omnis moralitas formalis (quia sublato primo alicujus generis, à quo cætera essentialiter dependent, ea pariter destrui necesse est & remanebit sola moralitas fundamentalis, consistens in capacitate, quam actus humani habebunt ut regulentur à legibus, si ponantur.

DISPUTATIO II.

De Speciebus moralitatis.

Ad Quæstionem 18. D. Thomæ.

MOrale genus, de quo disputatione præcedenti tractatum est, vulgari divisione dividitur in duas species, bonitatem scilicet, & malitiam moralem, de quibus breviter agendum est: postea resolvemus, an in eas adæquatè dividatur, vel sit tertia alia species media inter utramque.

Articulus Primus.

In quo consistat bonitas moralis actuum humanorum?

§. I.

Referuntur Sententiæ, & vera eligitur.

SIcut in explicanda ratione generica moralitatis, varia sunt Authorum placita, ita & in exponenda ratione bonitatis moralis, quæ est prima ac præcipua ejus species, diversa sunt eorum sententiæ. Prima est, bonitatem hanc nihil esse præter collectionem omnium circumstantiarum seu conditionum, quæ secundùm rectam rationem necessariæ sunt ut actus interior simpliciter & absolutè denominetur bonus. Refertur pro hac sententia Scotus in 2. dist. 40. quo loco eam declarat per proportionem ad bonitatem naturalem uniuscujusque rei, quæ nihil aliud est, quàm

quàm collectio perfectionum omnium, quæ tali rei juxta naturam ejus debentur. Favet divus Thomas hic qu. 18. art. 1. ubi explicat bonitatem actûs moralis, per hoc quòd habeat plenitudinem essendi, & nihil illi deficiat ex his quæ suo esse congruunt, sicut debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c.

Secunda opinio asserit rationem formalem bonitatis moralis consistere in relatione conformitatis ad naturam rationalem, quatenus rationalis est, ut ad primam regulam; & ad rectam rationem ut ad regulam proximam; quam relationem vult esse rationis, & denominationē quandam extrinsecam, desumptam à regula afficiente objectum per modum formæ extrinsecæ, & dante illi esse regulatum & mensuratum. Ita Vazquez hic disp. 95. c. 10. & alii Recentiores.

Tertia ponit rationem formalem & specificam boni moralis in aliquo modo absoluto, actui humano superaddito. Hæc attribuitur Cajetano infrà qu. 71. art. 6. & 72. art. 1. Sed ille loquitur de modo absoluto, habente transcendentalem respectum ad objectum, & contraponit ly *absolutum* purè relativo, seu relatione prædicamentali, non transcendentali: unde non recedit à communi sensu Thomistarum, bonitatem moralem in habitudine transcendentali ad objectum moraliter bonum, hoc est, ut conforme rectæ rationi & legi, constituentium.

Dico primò: Quamvis ad bonitatem moralem actûs requiratur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt illi debita secundùm rectam rationem, non consistit tamen formaliter in illa collectione.

Prima pars patet, tum ex illo communi Dionysii effato, quò asserit bonum resultare ex integra causa, malum ex quocumque defectu: tum etiam quia bonum idem est ac perfectum; perfectum autem est, cui nihil deest eorum quæ ipsi debentur: Ergo ad bonitatem moralem actuum humanorum requiritur collectio eorum omnium, quæ ex parte objecti sunt ipsis debita.

Secunda verò pars, quod scilicet in tali collectione non consistat formaliter bonitas moralis actuum humanorum, probatur primò: Quia, ùt dicemus conclusione sequenti, bonitas moralis non consistit in denominatione extrinseca, sed in aliquo intrinseco actui humano: At qui collectio eorum quæ sunt debita actui, plura extrinseca includit, nempe objectum, finem, circumstantias, &c. Ergo in tali collectione non consistit formaliter bonitas moralis.

Probatur secundò: Ratio generica moralitatis realiter distinguitur ab hujusmodi collectione; Ergo & ratio specifica bonitatis. Antecedens patet: ratio enim generica moralitatis importat solum ordinem ad objectum ut subjectum regulis morum. Consequentia probatur: Genus genericus & differentialis in unaquaque re identificantur realiter; ac proinde ex reali distinctione unius ab altero tertio, infertur distinctio alterius ab eodem tertio, quia quæ sunt eadem inter se, distinguntur ab uno tertio ùt dicit commune Dialecticorum principium in quo ars syllogistica fundatur: Ergo si ratio generica moralitatis à prædicta collectione realiter distinguatur, ab ea quoque ratio specifica bonitatis realiter distingui debet.

Tertiò: Si bonitas moralis esset prædicta collectio formaliter, non esset propriè species moralitatis: quia species est unum per se; talis autem collectio unum per accidens, cùm plura involvat diversi generis, & in suo genere completa.

Denique probatur secunda pars conclusionis; 6.
Eodem modo cum proportione loquendum est de bonitate in moralibus, ac in naturalibus: in naturalibus autem sunt duo entium genera; quædam absoluta omnino, hoc est quæ non habent suam quidditatem in commensuratione ad extrinseca, ut lapis, lignum, & similia; alia verò respectiva, aut prædicamentaliter, aut transcendentaliter, ut potentiæ, habitus, & actus. Porrò quamvis bonitas entium absolutorum consistat in aggregato ex omnibus quæ ad eorum perfectionem requiruntur, ut fundat relationem appetibilitatis: naturalis tamen entium relativorum bonitas, non potest formaliter esse sita in collectione omnium quæ ad eorum perfectionem requiruntur; quia quædam ad illa requiruntur tanquam extrinsecè connotata, ut objectum respectu actûs, habitûs, aut potentiæ naturalis; in hujusmodi verò extrinsecis non potest bonitas eorum consistere formaliter, sed potiùs in habitudine & commensuratione ad illa: unde non ideo sunt bona his positis, quòd in illis formaliter consistat eorum bonitas, sed quia non potest intelligi quod entia respectiva habeant omnia ad suam perfectionem requisita, nisi intelligantur habere commensurationem ad prædicta extrinseca, in qua consistit bonitas, ùt patet in habitu, qui non intelligitur habere omnia ad suam perfectionem requisita, nisi quia connotat objectum cui commensuratur. Similiter ergo in moralibus, cùm actus bonus moraliter sit de genere relativorum, & inter ea quæ requirit ad sui perfectionem, reperiantur quædam extrinseca, scilicet objectum ut vestitum debitis circumstantiis, evidenter sequitur bonitatem illius non consistere formaliter in collectione omnium, quæ ad ipsum requiruntur secundùm rectam rationem; sed potiùs in quadam habitudine commensurationis ad ea quæ per modum extrinseci connotati requiruntur, ùt dicemus in tertia conclusione. Unde quod positis omnibus quæ recta ratio postulat, quocumque alio præciso, actus intelligatur bonus, provenit ex eo quod in eis involvitur habitudo illa ad extrinseca, non verò ex eo quod in eorum collectione bonitas ipsa consistat.

Dico secundò: Bonitas moralis non consistit 7.
in aliquo respectu rationis aut in denominatione extrinseca.

Prima pars patet ex dictis suprà de moralitate in communi: si enim ratio generica moralitatis in aliquo reali consistat prima ac præcipua ejus species non potest constitui per respectum rationis. Deinde ùt ibidem dicebamus, actûs humani sunt moraliter boni, meritorii, & laude digni, independenter ab omni fictione intellectûs, & bonitas moralis ex solo actu intellectûs in eis non resultat: Ergo non consistit in ente rationis, cujus fieri est cognosci, & quod, cessante intellectûs fictione, penitùs evanescit.

Secunda pars, quod nimirum non consistat in 8.
sola denominatione extrinseca probatur. Veritas quam actus intellectûs desumit ab objecto, est illi intrinseca, & idem dic de specificatione, quam potentiæ, habitus & actus in genere naturæ sortiuntur ab objectis: Ergo pariter bonitas moralis, quam actûs humani desumunt ab objecto ut conformi regulis morum, erit aliquid

ipsis

ipsis intrinsecum, & non sola denominatio extrinseca. Unde D. Thomas hîc qu. 18. art 4 ad 2. ait quòd *debita proportio ad finem, & relatio in ipsum, inhæret actioni.*

9. Confirmatur : Bonitas moralis in habitibus virtutum est quid reale, & ipsis intrinsecum; illi enim realiter & specie distinguntur penes diversas bonitates morales, quibus afficiuntur, quamvis interdum respiciant idem objectum in esse physico: Ergo etiam in actibus virtutum bonitas moralis erit aliquid reale ipsis intrinsecum. Consequentia probatur : tum quia qualis est habitus intrinsecè, talem facit intrinsecè actum : tum etiam quia alias actus virtutis non posset habere rationem causæ efficientis, aut dispositivæ, respectu virtutis moralis ut hîc; utraque enim causalitas supponit in actibus aliquid reale intrinsecum, proportionatum ad hoc ut possint causare bonitatem moralem virtutis : unde ulteriùs sequeretur non dari virtutes morales acquisitas, quia non daretur actus per quos possent acquiri; nam per actus in esse physico non possunt comparari, neque etiam per actus in esse moris, si bonitas moralis non sit quid reale ipsis intrinsecum : Ergo &c.

10. Dico tertiò, Bonitatem moralem formaliter consistere in respectu transcendentali ad objectum, ut consonum regulis morum.

Hæc conclusio sequitur ex principiis disputatione præcedente statutis : cùm enim bonitas sit species moralitatis, debet ex parte generis importare idipsum quod importat moralitas, ac proinde modum illum habitudinis, in quo moralitatis essentiam collocavimus. Ex parte verò differentiæ, nihil aliud potest addere, nisi quòd talis habitudo sit ad objectum ut consonum regulis morum : tum quia per hoc distinguitur à malitia, quæ respicit objectum dissonum : tum etiam quia bonitas cujuslibet rei est conformitas cum sua regula, ac proinde bonitas actûs humani debet esse conformitas cum regula talis actus, quæ est recta ratio.

11. Confirmatur : Bonitas moralis, cùm pertineat ad genus mensurabilis & regulabilis per regulas morum, & mensurabile ut tale dicat ordinem ad mensuram, non potest consistere in modo aliquo absoluto, actui humano superaddito, sed solùm in aliquo respectu ad ipsius mensuram: Sed talis respectus non est rationis, ut suprà ostendimus, neque prædicamentalis, cùm non tendat ad terminum sub ratione puri termini, sed illum per modum specificativi & causæ formalis extrinsecæ respiciat, & interdum tendat in objectum non existens, sicut cùm quis appetit bonum possibile : Ergo solùm potest esse respectus transcendentalis ad objectum, ut consonum regulis morum.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

12. OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas hîc art. 1. ubi expressè explicat essentiam bonitatis moralis, non meminit habitudinis quam nos ponimus, sed collocat illam in plenitudine essendi, ut scilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ suo esse congruunt, cujusmodi sunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus, &c. Ergo non in tali habitudine, sed in horum collectione, prædicta bonitas consistit.

A Confirmatur : Idem S. Doctor ibidem parificat bonitatem moralem cum naturali; Sed ad bonitatem & perfectionem in rebus naturalibus non est necesse aliud ponere, quàm collectionem omnium eorum quæ ad rei integritatem & plenitudinem requiruntur, & debent concurrere, ut constare potest inductione in quacunque re naturali, ut homine, equo, lapide &c. quæ tunc habent bonitatem & perfectionem, cùm nihil illis deest ex his quæ ad eorum integritatem & plenitudinem necessaria sunt; Ergo similiter bonitas moralis actuum humanorum consistit in collectione omnium quæ ad eos requiruntur, sine alio ordine vel habitudine superB additâ. 13.

Ad objectionem respondeo, quod quando S. Thomas dicit bonitatem moralem actuum humanorum consistere in plenitudine essendi, quam constituit in collectione objecti & circumstantiarum debitarum, non loquitur in sensu formali, sed causali; & solùm intendit quod habitudo ad objectum consonum rationi, in qua bonitas moralis formaliter consistit, necessariò præsupponit in actu morali debitum objectum, finem, & circumstantias, eâque omnia exigit ad hoc ut is actus resultet. Unde articulo sequenti in resp. ad 3, concludit quòd *ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.* Et art. 4. ad 2. C ait: *Quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem, & relatio in ipsum, inhæret actioni.* Non ergo constituit formaliter bonitatem moralem in plenitudine essendi, seu collectione objecti, finis, & circumstantiarum debitarum, sed in proportione & habitudine ad objectum debitis circumstantiis vestitum; & solùm vult talem plenitudinem seu collectionem ad bonitatem moralem necessariò prærequiri, tanquam fundamentum hujus habitudinis & proportionis. Quare exemplum quod adducit de bonitate physica, tenet quantùm ad aliquid, non quantùm ad omnia. Paritas in eo consistit, quod sicut ad hujusmodi bonitatem requiritur, quod D res habeat omnes perfectiones & formas sibi debitas secundùm exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte redditur mala & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis opus est omnibus quæ recta ratio postulat, & per cujusvis eorum defectum, redditur mala & peccaminosa. Ratio autem discriminis est : quia in rebus absolutis, qualis est substantia, regula bonitatis non est aliquid extrinsecum, sed ipsum subjectum, & propterea tota bonitas sumitur ex convenientia ad illud, neque est aliud præter ipsas formas, quæ subjecto conveniunt; in actionibus verò, quarum totum esse est in ordine ad objectum, tota bonitas est E respectiva; & propterea aliud est quod requiritur per modum termini, ut talis bonitas resultet, scilicet objectum conveniens, finis rectus, & circumstantiæ debitæ; & aliud ipsa bonitas, quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu consurgit. Ex quo patet responsio ad confirmationem.

15. Objicies secundò contra secundam conclusionem, Relatio conformitatis, in qua nos constituimus bonitatem moralem actûs, sæpe est ad objectum non existens, ut cùm quis delectatur de aliquo futuro, vel præterito : Ergo non est realis, sed rationis. Consequentia videtur manifesta : quia relatio realis exigit terminum realem & existentem, cùm à termino specificetur.

Huic

Huic argumento patet solutio ex dictis disputatione præcedenti de moralitate in communi: licèt enim relatio illa conformitatis, in qua bonitas moralis consistit, possit esse ad objectum non existens, & sic non sit relatio prædicamentalis & secundùm esse, hoc tamen non tollit quòd sit relatio transcendentalis vel secundùm dici, cùm ipsa non exposcat necessariò terminum realem vel existentem, sed possit ad entia rationis, vel ad res non existentes terminari, ùt patet in ordine transcendentali quem Logica dicit ad suum objectum, vel actus voluntatis ad dignitates & honores quos appetit, qui sunt mera entia rationis, aut denominationes extrinsecæ. Sicut ergo hoc argumentum Vazquezii non probat non dari actum realem circa objectum non existens, ita nec probat non dari moralitatem realem actûs erga objectum non existens; cùm illud ipsum objectum non existens, possit esse mensuratum & subordinatum regulis rationis, subindeque terminare & specificare actum moralem.

Objicies tertiò contra eandem conclusionem: Bonitas & malitia actuum humanorum pendet à libera hominum voluntate aliquid disponente extrinsecè circa actus humanos: Ergo non est aliquid eis intrinsecum, sed solùm denominatio extrinseca. Consequentia patet; quia sic disponendo voluntas non influit illis aliquid reale aut physicum, sicut nihil physicum imprimit monetis dispositio principis, eis dantis pretium, sed solùm extrinsecam denominationem. Antecedens etiam constat, tum in actibus qui mali non sunt ex objecto secundùm se, sed quia prohibitum est: tum etiam in multis actibus malis juxtà naturæ, qui non important repugnantiam ad rectam rationem, nisi suppositâ aliquâ conditione dependente à libera hominum voluntate: v. g. furtum, cùm sit acceptio rei alienæ invito domino, requirit duo quæ pendent à voluntate liberâ, scilicet rem quæ accipitur, esse sub dominio alterius, & dominum esse invitum; adulerium requirit alterum eorum à quibus committitur, esse matrimonio alicui junctum, quod pendet ex libero consensu illius

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam, licèt enim à positione vel mutatione legis pendeat actus in ratione boni vel mali moraliter, inquantum per eam immutatur objectum in esse moris, in ordine ad quod actus humanus habet suam moralem bonitatem vel malitiam; ex hoc tamen non sequitur bonitatem aut malitiam moralem in extrinseca denominatione consistere: quia, ùt sæpe diximus, actus realis voluntatis, per veram & realem tendentiam potest ferri in objectum, ùt subest alicui denominationi rationis, & prout ab illa in ratione mensurabilis dependet; sicut cùm aliquis desiderat sibi dignitatem vel jurisdictionem, quæ est extrinseca denominatio.

Objicies ultimò contra ultimam conclusionē: Relationi nihil est contrarium, ut ex Aristotele in capite de Relatione docent communiter Dialectici: Sed bonitati morali contrariatur malitia; Ergo bonitas moralis non consistit in relatione, sed in modo aliquo absoluto, actui humano superaddito.

Confirmatur: Bonitas moralis fundat in actibus humanis relationem conformitatis mensurabilis ad mensuram quæ est prædicamentalis & tertii generis: Sed una relatio non potest esse fundamentum alterius, alioquin daretur processus in infinitum, ùt docetur in Logica: Ergo idem quod prius.

Respondeo hoc argumentum, ejúsque confirmationem, solùm probare quòd bonitas moralis non potest in relatione prædicamentali consistere; hæc enim non habet contrarium, nec aliam relationem fundat: relatio verò transcendentalis, quæ entitativè est aliquid absolutum, potest contrarium habere, & relationem prædicamentalem fundare; sicut datur contrarietas inter actus & habitus, ac in ipsis fundantur relationes aliquæ secundùm esse, in quibus tamen non consistit ipsa ratio propria actûs vel habitûs unde bonitas moralis potest consistere. & de facto consistit in respectu transcendentali ad objectum, ut consonum regulis morum, qui est ratio fundandi relationem prædicamentalem conformitatis mensurabilis ad mensuram, & qui priùs intelligitur in actu quàm talis relatio resultet.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis facilè colligitur quid sit dicendum de malitia morali, quæ est altera species moralitatis, oppositа bonitati morali: suppositо enim quod ut forma positiva, non potest malio consistere, quàm in habitudine transcendentali ad objectum, ut dissonum regulis morum; cùm debeat in ratione generica moralitatis convenire cum bonitate, subindeque secundùm gradum generi-cum importare habitudinem illam, in qua moralitas formalis consistit; in ratione verò specifica debeat constitui per habitudinem ad objectum, oppositam ei, quæ constituit bonitatem moralem; unde cùm bonitas moralis importet habitudinem convenientiæ ad rationem, mediantè objecto, malitia moralis debet in ratione specifica constitui per habitudinem difformitatis & disconvenientiæ ad rationem, seu per ordinem transcendentalem ad objectum ut dissorme rectæ rationi. Dixi: *Supposito quod malitia sit forma positiva*: quia celebris est controversia circa constitutivum peccati commissionis, an scilicet illud per aliquid positivum, vel privativum, aut per utrumque simul in ratione mali moralis constituatur? De quo fusè agemus in Tractatu de Peccatis, ubi hæc quæstio propriam sedem habet, licèt ab aliquibus hic pertractetur. *Disp. 4. art. 1.*

ARTICULUS II.

Vtrum indifferentia sit aliqua species moralitatis, media inter bonitatem & malitiam?

AFfirmant Medina, Martinez, Joannes à S. Thoma, Ildefonsus Baptista, & alii ex nostris Thomistis: negant verò Curiel, Lorca, Cornejo, & Salmanticenses, cum quibus

Dico, indifferentiam non esse aliquam speciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam; subindeque actum moralem adæquatè dividi in bonum & malum.

Probatur primò: Omnis species moralitatis debet esse positiva, seu per aliquid positivum constitui: Sed indifferentia, quam aliqui actus habent ex sua specie seu objecto, non consistit in

aliquo positivo, sed in mera negatione bonitatis & malitiæ, cùm non repugnantia ad eas aliunde quàm ex objecto habendas. Ergo non constituit speciem moralitatis, mediam inter bonitatem & malitiam. Major patet: ratio enim generica positiva non potest per puram negationem contrahi & determinari ad certam speciem, cùm ex ente & non ente non possit aliqua species constitui: moralitas autem actuum humanorum in aliquo positivo consistit, ut disputatione præcedenti ostendimus: Ergo omnis species moralitatis debet esse positiva, & per aliquid reale & positivum constitui. Minor autem, in qua est difficultas, sic probatur. Omnis species positiva debet posse salvari in aliquo individuo. Sed non potest dari aliquis actus indifferens in individuo, ut docet S. Thomas hîc art. 9. & nos infrà disp. 5. ostendemus: Ergo indifferentia non est species aliqua positiva moralitatis in actibus humanis, sed sola negatio bonitatis & malitiæ, cum non repugnantia ad eas aliunde quam ex objecto habendas. Unde idem S. Doctor ibidem sibi hoc argumentum objicit: *Nulla species est quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum: Sed aliquis actus est indifferens secundùm suam speciem, ut dictum est: Ergo videtur quòd aliquis actus individualis possit esse indifferens.* Et respondet: *aliquem actum esse indifferentem secundùm suam speciem, potest esse multipliciter: uno modo sic, quod ex sua specie debeatur ei quòd sit indifferens; & sic procedit ratio: sed tamen isto modo nullus actus ex sua specie est indifferens; non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum, per fidem vel circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex sua specie, quia non habet ex sua specie quòd sit bonus vel malus; unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus: sicut homo non habet ex sua specie quod sit albus vel niger, nec tamen habet ex sua specie quod non sit albus aut niger, potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quam a principiis speciei.* Quibus verbis ponit S. Doctor indifferentiam actuum humanorum, non in aliquo positivo quod desumatur ab objecto, sed potiùs in negatione formalitatum, quæ ab objecto desumuntur, cum non repugnantia ad eas aliunde habendas, scilicet à fine aut circumstantiis: & sic solvit argumentum sibi propositum, & salvat non dari actum indifferentem in individuo, licet aliquis actus dicatur indifferens ex sua specie: quia non dicitur indifferens ex sua specie positivè, sed negativè, quatenus ex vi suæ speciei, in esse entis consideratæ, nec bonitatem nec malitiam moralem sibi vendicat, potest tamen utramque habere aliunde: Eo modo quo natura humana non habet secundùm se quod sit singularis, aut universalis, potest tamen aliunde habere universalitatem, nempe ab intellectu, & singularitatem à principiis individuantibus.

23. Probatur secundò conclusio: Duæ sunt tantùm species moralitatis objectivæ: Ergo & moralitatis formalis. Consequentia patet; quia moralitas formalis in actibus humanis desumitur à moralitate objectiva, quæ reperitur in objectis. Antecedens probatur: Objectum non respicit rationem & regulam, nisi aut ipsam adæquando, aut non adæquando; si eam adæquet, est ipsi conforme; si non adæquet, difforme: Ergo duplex tantùm moralitas objectiva potest reperiri in objectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ specificat bonitatem moralem, & difformitas seu deviatio à lege, quæ malitiam moralem constituit; & inter illas nullum potest dari medium positivum, sed tantùm negativum per negationem utriusque extremi, sicut nec inter par & impar, simile & dissimile. Hanc rationem tangit D. Thomas hîc art. 8. his verbis: *actus humanus quia dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actûs includat aliquid, quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundùm suam speciem, sicut dare eleëmosynam indigenti: si autem includat aliquid quod repugnet ordini rationis, erit malus actus secundùm speciem, sicut furari, quod est tollere aliena. Contingit autem quod objectum actûs non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terra, ire ad campum, & hujusmodi, & tales actus secundùm speciem suam sunt indifferentes.* Ubi, ut vides, ordinem ad rationem, ex quo est tota moralitas, dividit adæquatè in ordinem convenientiæ, qui constituit bonitatem, & in ordinem disconvenientiæ, qui constituit malitiam; quicquid verò nec convenjens est, nec disconveniens, sed indifferens, excludit à prædicto ordine, & consequenter à linea moralitatis, quæ in eo consistit.

24. Dices, inter conveniens & disconveniens mediare indifferens, seu non conveniens regulæ, & hoc esse tertiam speciem moralitatis, distinctam à bonitate & malitia.

Sed contra: Vel hoc quod dicitur non conveniens, subest actu regulæ rationis, vel non? Si non subest, eo ipso nulla dabitur in eo moralitas, quæ essentialiter consistit in prædicta subjectione; atque adeo indifferentia illa, vel non conventia non erit species moralitatis. Si autem subest, prædicta non convenientia nequit esse solum negativa, sed privativa, vel contraria, quæ est idem ac disconvenientia: sicut omissio actûs est privatio culpabilis & peccaminosa, quando talis actus subest legi & cadit sub præcepto. Neque valet, si dicas actum indifferentem cadere sub lege, non præcipiente aut prohibente, sed permittente, & ex illa ejus objectum aliquam moralitatem habere. Nam, ut infrà dicemus, actus indifferens non cadit sub lege positive, sed solùm negative, inquantum lex non curat de ipso, & ab eo suam dispositionem retrahit; quod ad moralitatem non sufficit.

§. I.

Solvuntur Objectiones.

25. OBjicies primò: Ex D. Thoma hîc art. 8. ad 1. & qu. 1. de Malo art. 1. & q. 2. art. 5. Bonum & malum in moralibus non opponuntur immediatè: Ergo mediat inter illa tertia aliqua species, quæ non potest esse alia quàm indifferentia.

26. Respondeo Bonum & malum non esse opposita immediatè simpliciter, & absolutè, quia inter illa absolutè datur medium, nempe actus humanus physicè consideratus: Sed solùm in genere moris, quatenus immediatè dividunt genus illud, sicut rationale & irrationale dividunt animal.

27. Objicies secundò: Omnis actus ex deliberata voluntate procedens, est moralis: Sed actus indiffe-

differens secundùm speciem, ut ire in hortum, colligere flores, levare festucam, ex deliberata voluntate procedunt, ùt supponimus: Ergo sunt morales, subindéque aliquam speciem moralitatis constituunt. Minor patet, Major autem probatur ex D. Thoma supra qu. 1. art 3. in fine corporis ubi ait: *Idem sunt actus morales, & actus humani*: Sed actus qui ex deliberata voluntate procedunt, sunt humani, ex eodem S. Doctore ibidem art. 1. sic dicente: *Illæ ergo actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*: Ergo actus ex deliberata voluntate procedentes, sunt morales.

18. Respondeo distinguendo Majorem: est moralis secundùm speciem & ex objecto, nego: in individuo, & ex fine, vel aliis circumstantiis concedo. Sicut ergo omnis homo in individuo vel est albus, vel non albus; si tamen homo spectetur secundùm essentiam, neque est albus, neque non albus, sed abstrahit ab utroque: ita similiter licèt quilibet actus liber in individuo sit moralis, si tamen consideretur secundùm rationem specificam & prout tendit in objectum abstrahens à bonitate & malitia, non est moralis, vel non moralis, sed abstrahit ab utroque.

19. Instabis: Actus levandi festucam v. g. prout præcisè terminatur ad tale objectum, præscindendo à quacunque alia circumstantia fit ex deliberata voluntate: Ergo secundùm rationem specificam, & prout terminatur ad tale objectum, est moralis, & consequenter sub aliqua specie moralitatis. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo, art. 5. in Corp. sic ait: *Si ergo loquamur de actu morali secundùm suam speciem sic non omnis actus moralis est bonus vel malus, sed aliquis indifferens*. Ubi actum indifferentem appellat moralem secundùm suam speciem: Non ergo solùm ex ratione individuali, & ex fine, aut aliis circumstantiis, sed etiam ex objecto, & ratione specifica moralis est.

20. Respondeo, quod licèt actus indifferens, ut talis, & secundùm rationem specificam consideratus, procedat à ratione, seu voluntate deliberata, modo physico, scilicet cum indifferentia ad utrumlibet, non tamen ab ea procedit modo morali, quia ab ea non procedit per principia moralia, & cum determinatione legis: unde ut talis non pertinet ad genus moris, nisi solùm initiativè, radicaliter, & indirectè, quatenus adjunctâ aliquâ circumstantiâ potest induere moralitatem; eo modo quo fundamentum pertinet initiativè ad genus relationis, & negatio ad genus formæ quam removet. Et in hoc sensu D. Thomas loco citato actum indifferentem vocat moralem secundùm suam speciem.

21. Urgebis: Ille actus est formaliter moralis, qui est subjectus legi, & circa quem lex habet specialem actum: Sed actus ex objecto indifferentes, sunt subjecti legi, & respectu horum lex habet aliquem specialem actum: Ergo sunt morales formaliter & essentialiter, & non solùm fundamentaliter & initiativè. Major patet: quia moralitas actûs sumitur ex subjectione ad legem aliquid de eo dictantem Minor probatur ex D. Thoma infrà qu. 92. art. 2. ubi docet quod lex habet tres actus, scilicet prohibere, præcipere, & permittere. Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum. Quidam sunt boni ex genere suo; & respectu horum ponitur lex actus præcipere seu imperare. Quidam autem sunt actus malì ex genere suo, sicut actus vitiosi: & respectu horum lex habet prohibere. Quidam verò ex genere suo sunt actus indifferentes: & respectu horum lex habet permittere.* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis specialis actus legis, scilicet permissio.

22. Confirmatur: Nihil est in rerum natura sive bonum, sive malum, sive indifferens, quod actu non cadat sub divina providentia: Ergo etiam quod non cadat sub aliqua lege, saltèm sub lege æterna, quæ est prima regula totius moralitatis. Ergo actus indifferentes sunt subjecti legi, subindéque intra genus actuum moralium existunt, & aliquam speciem moralitatis constituunt.

23. Pro solutione hujus argumenti, sciendum est, permittere dici actum legis positivum, & negativum. Dicitur actus positivus uno tantùm modo, quando scilicet lex dispensat in aliquo quod debebat fieri, v. g. in recitatione officii, in jejunio, & similibus quæ lex præcipit, & in quibus superior ex justa & legitima causa dispensat. Dicitur verò actus negativus quadrupliciter. Primò quando lex non præcipit quod melius est: sic matrimonium dicitur permissum, quia virginitas non est in præcepto. Secundò quando lex non prohibet: sic convolare ad secundas nuptias dicitur permissum, quia non est prohibitum. Tertiò quando aliquid non impedit cùm possit: sic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quartò quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Ad hoc ergo ut aliquis actus sit in genere moris, debet ejus objectum esse subjectum legi positivè, id est secundùm actum positivum, & non sufficit quod subdatur negativè: actus autem cujus objectum subditur legi positivè permittenti, est bonus, si fiat eo modo quo lex permittit; malus verò, si fiat alio modo; quia in primo casu est conformis legi dispensanti, & tollenti ab objecto deformitatem quam alias haberet; in secundo verò est circa objectum difforme legi. Hoc præmisso

24. Ad argumentum respondeo, distinguendo Majorem: Ille actus est formaliter moralis, qui est subjectus legi positivè, concedo Majorem: negativè, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Actus indifferentes ex objecto sunt subjecti legi, negativè, concedo: positivè, nego. Illi enim dicuntur permissi à lege solùm negativè, quia lex de illis non curat, nec eos præcipit aut prohibet, sed eis suam dispositionem negat, merè indifferenter se habendo circa illos. Unde quando S. Thomas docet permittere esse actum legis, vel loquitur de permissione positiva, quâ lex dispensat in aliquo quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illúdque permittit, v. g. comedere carnes tempore quadragesimæ, aut nubere cum consanguinea in secundo gradu: vel si loquatur de permissione purè negativa, non sumit actum propriè & strictè, sed lato modo, & prout abstrahit ab actu vero, qui dicitur talis realiter, & ab actu grammaticaliter dicto, qui in re talis non est, sed significatur ad modum actûs, ut quiescere, otiari, & similia, quæ licèt verè actus non sint, imò potiùs sint carentiæ actûs, tamen ad modum actûs significantur.

25. Ad confirmationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: Nihil est quod non cadat sub lege æterna, ut est ratio divinæ providentiæ, & in ordine ad Deum, transeat: quod

non cadat sub lege æterna, prout est regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negatur. Igitur lex æterna potest dupliciter considerari: vel ut est ratio divinæ voluntatis, quâ regulantur actus ipsius Dei in productione & gubernatione creaturarum; vel ut medio dictamine rationis participatur in nobis, & applicatur ad regulandum actus nostros, prout à nobis liberè exercentur. Primo modo sub illa cadunt omnia quæ sunt in rerum natura, sicut omnia cadunt sub providentia & voluntate divina; secundo autem modo ea solùm cadunt sub illa, quæ cadunt sub hominis potestate, secundùm quod de illis ratio dictat esse ab homine facienda, vel non facienda: & quia de indifferentibus secundùm se nihil dictat, ideo prout sic non cadunt actu sub prædicta lege, atque adeò ex habitudine ad illam non recipiunt aliquam speciem moralitatis.

DISPUTATIO III.

De principiis Moralitatis.

Ad eandem quæst. D. Thomæ.

TRia assignat divus Thomas art. 2. 3. & 4. hujus quæstionis 18. moralitatis principia: nempe objectum, circumstantias, & finem, de quibus breviter hîc agendum est.

Articulus Primus.

An prima & specifica Moralitas in actibus humanis ex objecto desumatur?

OBjectum non sumitur hîc communiter, & in tota sua latitudine, pro omni quod objicitur voluntati; sic enim comprehendit etiam finem & circumstantias, cùm omnia ista à voluntate attingantur: sed sumitur propriè & strictè, pro eo scilicet quod primò & per se objicitur actui, & ab eo attingitur; quo pacto distinguitur à fine, & à circumstantiis, quæ secundariò tantùm & ex consequenti ab actu morali attinguntur. Hoc præmisso; pro resolutione difficultatis propositæ, sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

1. DIco igitur, primam & specificam actuum humanorum moralitatem sumi ex objecto, non quidem in esse rei & physicè, sed in esse morali, & ùt consonat, vel dissonat rationi, considerato.

Probatur prima pars ratione D. Thomæ hîc art. 2. Sicut in naturalibus prima & specifica bonitas rei naturalis sumitur ex forma, quæ dat illi speciem; ita in moralibus prima & specifica bonitas moralis attendi debet ex forma, quæ dat speciem actui humano: Sed objectum se habet ut forma dans speciem actui morali: Ergo ab eo sumitur prima & specifica bonitas moralis in actibus humanis. Minor probatur: Omnis motus & via ad terminum, respicit ipsum tanquam propriam formam; quia comparatur ad eum veluti potentia ad actum, & sicut determinabile ad determinativum: Sed actus est essentialiter via & tendentia ad objectum: Ergo &c. Quod diximus de bonitate, dicendum est etiam de malitia: *Sicut enim in naturalibus primum malum est, si res genita non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis: ita primum malum in actionibus moralibus est, quod est ex objecto*: subdit S. Doctor ibidem.

Confirmatur: Actus moralis est essentialiter respectivus, nedum in esse naturæ, sed etiam in esse moris: Ergo debet sumere primam suæ moralitatis speciem ab eo quod primariò respicit: Sed primum quod respicit, tam in esse physico, quàm in esse moris, est objectum; circumstantias enim attingit secundariò tantùm & ex consequenti: Igitur sumit primam speciem moralitatis ab objecto. 2.

Quod autem (probatur secunda pars conclusionis) eam non sumit ab objecto in esse rei, sed in esse moris considerato, patet: quia diversi actus voluntatis, quorum unus est bonus, & alter malus, possunt ferri in idem objectum in esse rei & entitativo: nam eadem pecunia v. g. potest esse objectum furti, & restitutionis; idem cibus objectum gulæ, & temperantiæ; eadem fœmina matrimonio conjuncta objectum adulterii, & actûs conjugii; quemadmodum in scientiis eadem conclusio, ùt attingitur & demonstratur per diversa media, pertinet ad diversas scientias; unde sicut unitas specifica scientiarum sumitur ab objecto, non in esse rei, sed in esse scibilis spectato; ita prima & specifica actuum humanorum moralitas est ex objecto, non in esse rei, sed in esse moris, & ut consonat vel dissonat rectæ rationi, considerato. 3.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

PLurestamen ac difficiles contra hanc conclusionem fieri solent instantiæ. In primis objicitur: Actus humanus debet sumere primam suæ moralitatis speciem ab eo quod primò respicit: Sed primum quod respicit est finis, objectum enim est volitum propter finem, ac proinde finis est prius volitus: Ergo actus humanus primam suæ moralitatis speciem non accipit ab objecto, sed à fine. Unde S. Thomas hîc art. 6. & suprà qu. 1. art. 3. docet actus morales sumere speciem ex fine. 4.

Respondeo, primum quod actus humanus respicit, esse quidem finem operis, qui dicitur finis intrinsecus, & coincidit cum objecto, non verò finem operantis, qui dicitur extrinsecus. Ratio est, quia tendentia ad hunc vel illum finem operantis accidit actui humano, & esset idem quamvis in illum non tenderet; cùm tamen ordo ad finem intrinsecum insit illi per se & invariabiliter: ùt patet cùm quis vult dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis; volitioni enim dandi eleemosynam, secundùm se sumptæ, accidit ordinari ad satisfaciendum, & esset eâdem ablatâ hâc ordinatione; tendentia verò ad ipsam eleemosynæ honestatem tanquam ad finem intrinsecum, ita inest illi per se, ut eâ sublatâ evanesceret. Unde quando D. Thomas locis citatis docet actus humanos seu morales sumere speciem à fine, loquitur de 5.

fine

fine operis, qui convertitur cum objecto, non verò de fine operantis, qui ab ipso distinguitur. Aut si loquatur de fine operantis, per actum humanum intelligit ipsum actum imperantem, qui finem ut proprium immediatum objectum respicit. Vel etiam dici potest, ipsum loqui de actibus imperatis formaliter & reduplicativè quâ tales sunt: illi enim sub hac formalitate & reduplicatione sumpti specificantur à fine, sicut & ipse actus imperans. De quo fusè disp. sequenti art. 3.

Objicies secundò: Dantur actus boni ex sua specie, qui nullam habent bonitatem ex objecto, sed solùm ex fine ad quem ordinantur: Ergo prima & specifica bonitas actuum humanorum non sumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur in actu fortitudinis, qui ex proprio objecto, quod est tolerantia passionis aut mortis, nullam habet bonitatem, nisi adjungatur finis extrinsecus alterius virtutis perfectioris, v.g. fidei aut justitiæ, ut docet idem D. Thomas 2.2. *qu.* 124. *art.* 3. Idem patet in actu virginitatis, cujus propria bonitas sumitur ex fine religionis, qui est cultus Dei, ad quem ordinatur per votum, & ideo secluso voto, & cessante tali fine, virginitas non est specialis virtus, ut tradit idem Angelicus Doctor *ibidem qu.* 152. *art.* 3. *ad* 3.

Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano 2.2. *qu.* 123. *art.* 7 actum fortitudinis habere suam bonitatem ab objecto proprio & immediato, quod est tolerare passionem aut mortem, non verò à fine operantis, nisi ad summum tanquam à conditione extrinsecè connotata, sine qua hujusmodi objectum non esset bonum honestum. Duobus enim modis potest requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte objecti se tenentis, & per modum conditionis seu extrinseci connotati: tunc requiritur per modum rationis formalis, quando etiam eo posito objectum nullam habet bonitatem, præter bonitatem ipsius; ut cum aliquis vult ire in agrum ad acquirendam sanitatem, egressus enim iste ad agrum non aliam habet honestatem, præter eam quæ est in acquisitione valetudinis: tunc verò se habet per modum conditionis, seu extrinseci connotati, quando objectum ex propria materia specialem habet honestatem, præter honestatem finis, quam tamen non haberet absque illo vel alio simili connotato; & ita se habent sustinentia passionis aut mortis, & omnimoda abstinentia à venereis: quamvis enim neutrum istorum habeat absolutè honestatem, nisi connotet aliquem honestum finem, ad quem ordinetur, ex hoc tamen quod hujusmodi finem connotet, habet ex propria natura honestatem distinctam ab honestate finis; sustinentia quidem passionis aut mortis, si fit propter fidem, aut justitiam; abstinentia verò omnimoda à venereis, si sit advacandum rebus divinis, ex imperio religionis, & ex amore cœlestis contemplationis. Ratio verò à priori, ob quam finis imperantis se habet interdum ut ratio formalis, interdum ut pura conditio, est quia objectum habet aliquando specialem difficultatem, quam ratio postulat vinci, & in qua vincenda non potest non esse specialis honestas pertinens ad specialem virtutem: interdum verò non est illa specialis difficultas. Utrumque patet exemplis adductis: nam in eo quod est pati mortem propter fidem, & abstinere à venereis, ob amorem cœlestis contemplationis, est specialis difficultas, quam ratio postulat vinci, distincta ab ea quam habet confessio fidei, aut amor cœlestis contemplationis; at verò in egressu ad agrum per se loquendo non est difficultas specialis, quam ratio postulet vinci, distincta ab ea quæ reperitur in acquirenda valetudine.

8. Objicies secundò: Actus indifferens ex sua specie, & bonus vel malus in individuo, habet primam bonitatem aut malitiam ex fine, vel aliis circunstantiis; ex suo enim objecto est indifferens: Ergo primam & specificam moralitatem non habent omnes actus humani ex objecto.

9. Omissis variis solutionibus, respondeo primam & specificam actuum humanorum moralitatem desumi ab objecto, quando est de se bonum aut malum, sicque intelligendam esse nostram conclusionem: quando verò objectum non est de se bonum aut malum, sed purè indifferens, prima & substantialis moralitas actûs desumitur à prima circunstantia, quæ determinat formaliter ipsum objectum ad rationem boni aut mali objectivè: unde tunc circunstantia non habet rationem puræ circunstantiæ, seu accidentis respectu actûs, sed transit quodammodo in rationem objecti moraliter specificantis.

10. Objicies tertiò: Actus exterior habet rationem objecti respectu interioris: Atqui actus interior non accipit suam bonitatem aut malitiam ab exteriori, sed potiùs bonitas & malitia actûs externi sumitur à bonitate vel malitia actus interni: ut docet D. Thomas *infra qu.* 20. Ergo actus humani non desumunt suam bonitatem & malitiam ab objecto.

11. Respondeo concesâ Majori, negando Minorem: nam actus internus specificatur ab externo, ut est in intentione: furtum enim v.g. ut apprehensum, movet voluntatem ad sui appetitionem, & specificat volitionem furti, quam antecedit in ordine intentionis; è contra verò in executione furtum externum, ut emanat ab actu interno, participat malitiam ejus, & est illo posterior in executione. Neque verò est inconveniens concedere, quòd actus externus & internus mutuò sibi communicent bonitatem aut malitiam, secundùm diversas rationes, & in diverso genere causæ; & quod internus desumat illam ab externo, ut est in intentione, & ut à causa formali extrinseca, vel finali; externus verò, ut est in executione, eam ab interno in genere causæ efficientis participet.

12. Dices: Ex hac solutione & doctrina sequitur, actum saltem externum non desumere suam bonitatem aut malitiam ab objecto: si enim illam habeat ab actu interiori, à quo imperatur, non potest illam habere ab objecto, seu materia circa quam versatur.

13. Respondeo actum exteriorem, imperatum à voluntate, habere duplicem bonitatem aut malitiam; unam scilicet ex propria materia, circa quam versatur, v.g. furtum, & restitutio, ex re aliena ut subtrahenda, vel subjicienda possessioni proprii domini; & hæc bonitas aut malitia, nihil aliud est, quàm habitudo proportionis, aut improportionis ad hujusmodi materiam propriam, secundùm quod cadit sub dictamine rectæ rationis: aliam, verò ab actu interiori, à quo imperatur; ex actu enim interiori imperante moralitas derivatur ad exteriorem;

prima dicitur moralitas objectiva, secunda formalis appellatur. Unde actus humanus, tam exterior, quàm interior, desumit suam primam & substantialem moralitatem à suo proprio objecto; exterior quidem à materia circa quam versatur, quæ est proprium ipsius objectum; interior verò ab ipso actu exteriori, quem tanquam proprium & immediatum objectum respicit.

14. Instabis, & dices cum Curiele, materiam, circa quam actus externus versatur, non esse ipsius objectum, sed illum, ut est in via & in fieri, habere pro objecto seipsum, ut est in facto esse: Ergo si actus exterior desumit moralitatem à matetia circa quam versatur, eam non sumit ab objecto. Consequentia patet, B Antecedens probatur primò: Si materia, circa quam actus externus versatur, esset illius objectum, sequeretur actum internum & externum esse duos actus in genere moris, eò quòd habe rent diversa objecta. Secundò, res externa est circumstantia *quid* actus humani: Ergo non est ejus objectum. Tertiò, circa eandem materiam possunt dari actus externi distincti specie in genere moris, sicut furtum, & restitutio versantur circa eandem rem alienam: Ergo materia circa quam actus externus versatur, non est ipsius objectum.

15. Respondeo, negando Antecedens: objectum enim actionis externæ non est ipsamet operatio C in facto esse, sed res illa quæ à tali actu, etiam considerato in facto esse, apprehenditur: v. g. objectum avari est pecunia, luxuriosi fœmina, guloſi cibus, beati Deus, qui idcirco beatitudo nostra objectiva appellatur.

Ad primam probationem in contrarium, nego sequelam: quia actus interior habens pro objecto immediato actum externum, habet etiam consequenter pro objecto immediato rem externam, ut sic vel sic attingibilem in ordine ad rectam rationem; idem enim est velle actum, & velle ejus objectum, v.g. velle furari, & velle rem alienam invito domino, unde actus interior & exterior pro uno computantur in genere D moris.

Ad secundam probationem, nego Antecedens: nam circumstantia *quid*, non importat ipsam rationem formalem objecti, sed aliquam aliam ipsi accidentalem: sicut res aliena est objectum furti, quòd verò sit sacra v. g. est circumstantia *quid*.

Ad tertiam dicendum, objectum actûs externi esse ipsam rem ad extra, non materialiter & entitativè sumptam, sed ut sic vel sic attingibilem in ordine ad rectam rationem; eo modo quo dicitur in Phylica, terminum specificativum motus localis esse locum, non quomodocumque, sed ut attingibilem per talem vel talem viam: E unde sicut idem terminus ut attingibilis per diversas vias potest terminare motus specie diversos, v. g. eadem media regio aëris motum sursum & motum deorsum, si unum mobile ad eam ascendat ex infima regione, & aliud à suprema usque ad ipsam descendat: ita pariter eadem res aliena, ut auferenda domino, & ut illi reddenda, actus furti & restitutionis specie diversos terminare & specificare potest.

16. Objicies quartò: Hic actus, *volo honestè & studiosè vivere*, non determinando in quo objecto, & in qua materia, sed generaliter, est determinatæ speciei; est enim actus singularis & determinatus in genere moris, ac distinctus à cæteris actibus moralibus: Atqui talem specificationem, seu unitatem, ac bonitatem specificam non potest habere ab objecto, quia ejus objectum non est determinatum, sed communissimum; complectitur enim omnia objecta, & materias omnium virtutum, nec gaudet unitate specifica, sed tantùm generica: Ergo moralitas specifica actuum humanorum non desumitur ab objecto.

17. Mirum est quantùm hoc argumentum Authores torqueat, & in quam varios dicendi modos eos dividat: sed his brevitatis causâ prætermissis, respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad ejus probationem dico, quòd hicèt objectum istius actûs, *volo honestè & studiosè vivere*, in esse rei, sive secundùm rationem *quæ*, sit commune & genericum, est tamen unum specie in esse objecti formaliter, sive secundùm rationem *sub qua* attingitur, eo ferè modo quo objectum Metaphysicæ, scilicet ens reale, in esse rei est quid commune & analogum, in esse verò objecti, & prout subsistat rationi *sub qua*, est unum specie, sicut docent Philosophi, cùm agunt de unitate specifica scientiarum.

Si autem quæras, quænam sit ratio formalis *quæ* & *sub qua* objecti talis actus?

Respondeo breviter, rationem *quæ* esse bonum honestum ut sic in communi & universaliter sumptum, rationem verò *sub qua* esse honestatem formaliter & reduplicativè quâ talis est, & prout à tali, vel tali honestate in particulari abstrahit: Quamvis enim honestè vivere sit quid commune & genericum, quatenus dicit absolutè esse consonum rationi, sicque reperiatur in objectis partialibus sub eo contentis; ut tamen dicit esse consonum rationi per se primò, est unum in specie atoma, quia esse per se primò consonum rationi, ita convenit illi conceptui communi, quòd non prædicatur de aliis objectis partialibus, quæ non sunt per se primò rationi consona, sed tantùm secundariò, & inquantum participant rationem illam communem, ac dicuntrationes particulares talis, vel talis honesti, putà justi, aut temperati, quæ virtutes justitiæ & temperantiæ specificant & distinguunt.

18. Laborant verò hîc Authores in assignando habitu, qui prædicti actûs sit principium: sed frustra, nam ad illum eliciendum nullus requiritur habitus; quia ad amandum bonum honestum naturale in communi, sufficit sola voluntas, quæ hoc ipso quod est potentia appetitiva rationalis, suâpte naturâ inclinatur in bonum consonum naturæ rationali ut sic, in quo ut tali nulla est difficultas: unde nisi descendatur ad aliquod bonum honestum particulare, in quo sit aliqua difficultas, cujusmodi est bonum in ordine ad aliud, non oportet ponere aliquem habitum in voluntate. Dicendum est igitur, hunc actum, *volo honestè & studiosè vivere*, si sit intra ordinem naturæ, procedere à voluntate sola; si verò extendatur ad bonum honestum, etiam supponete habitum gratiæ & charitatis, quia voluntas ex se est improportionata ad actum supernaturalem. Et si quæratur, quid sit dicendum de hoc actu, *volo turpiter vivere*? Respondeo illum actum non esse possibilem nisi ex motivo alicujus boni utilis aut delectabilis, quia nemo intendens malum operatur, unde sortitur speciem ex motivo seu affectu ad bonum illud particulare, ratione cujus eligitur turpitudo in communi.

AR-

Articulus II.

Virum omnis actus humanus, tam internus, quàm externus, aliquam bonitatem, aut malitiam moralem desumat à circunstantiis?

PArtem negativam tenet Durandus *in 2. dist. 38. qu. 1.* ubi docet nullam circunstantiam (ut talis est) tribuere actui humano bonitatem aliquam, vel malitiam: quia cùm illam tribuit, transit in rationem objecti, & desinit esse circunstantia. Unde hic Author agnoscit quidem circunstantias morales in ordine ad entitatem actûs cui accidunt, sed in ordine ad actum ut moralis est, dicit non esse circunstantias, sed objecta. Huic sententiæ favet noster Conradus *hic qu. 19. art. 2.* ubi concedit quidem actui exteriori, quòd à circunstantiis recipiat bonitatem vel malitiam, sed id negat actui interiori, seu à voluntate elicito; eodem planè fundamento ductus, nimirum quia existimat omnia quæ sunt volita à voluntate, habere rationem objecti, subindéque non posse esse circunstantias.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

Dico tamen, omnes actus humanos, etiam internos, desumere à circunstantiis aliquam bonitatem vel malitiam. Ita communiter Theologi cum S. Thoma *hic art. 3.* ubi hanc assertionem probat ex analogia ad res naturales, in quibus bonitas & perfectio sumitur non solùm à forma quæ dat speciem, sed etiam ab accidentibus; v. g. in homine bonitas & pulchritudo sumitur non solùm ex forma, sed etiam ex figura, debitâ proportione, & aliis accidentibus: cùm enim quodlibet ens creatum sit potentiale, tota plenitudo essendi ipsius non consistit in essentia, sicut in Deo, sed etiam in accidentibus essentiæ superadditis. Ergo pariter in actione humana bonitas non solùm sumitur ex objecto, quod se habet ad modum formæ tribuentis speciem, ut articulo præcedenti ostendimus, sed etiam à circunstantiis, quæ sunt quædam accidentia et adjuncta.

Ratio verò à priori est, quia tales circunstantiæ possunt importare ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ ad rationem, sive ille sit ejusdem rationis cum eo quem importat objectum, sive diversæ: non solùm enim est disconveniens rationi furari, sed etiam furari in loco sacro, aut in tanta quantitate; atque adeò sicut actus, ex eo quod est tendentia in objectum, ut dicens ordinem convenientiæ, vel disconvenientiæ ad rectam rationem, accipit ab illo bonitatem, vel malitiam; ita & à circunstantia dicente similem ordinem ad rationem, accipit etiam aliquam bonitatem & malitiam. Hinc est quòd SS. Patres, & Philosophi morales, mirum in modum exaggerant malitiam & deformitatem, quam actus mali & peccaminosi sumunt, vel à conditione personæ, vel à circunstantia loci aut temporis. Nam ex conditione personæ aggravari peccatum docet Isidorus lib. sent. cap. 18. *Peccata* (inquit) *quæ incipientibus levia sunt, perfectis viris gravia deputantur. Tantò enim gravius cognoscatur esse peccatum, quantò major qui peccat habetur. Crescit enim delicti cumulus juxta ordinem meritorum, & sæpè quod minoribus ignoscitur, majoribus imputatur.* Quem Isidori locum D. Thomas *infra qu. 73. art. 10.* adhibet ad probandum quòd *magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.* Ubi & in corpore articuli varias hujus aggravationis causas congerit, quæ ibidem videri possunt. Hinc etiam Salvianus lib. 4. de Gubern. sic in Christianos peccantes graviter invehitur: *Omnis Christianorum culpa Divinitatis injuria est: atrocius sub sancti nominis professione peccamus. Ipsa errores nostros religio quam profitemur accusat.* Ex circunstantia verò loci Tullius Antonii, qui in concione quam habebat ad populum evomuerat, fœditatem eleganter exaggerat, his verbis: *Si inter cœnam in tuis illis immanibus poculis hoc tibi accidisset, quis non turpe diceret? In cœtu verò populi Romani, negotium publicum gerens, magister equitum, cui ructare turpe esset, ita vomens fructis esculentis, vinum redolentibus, gremium suum, & totum tribunal implevit.*

Videri etiam potest D. Hieronymus in epistola 21. inceptoria ad Sabianum Diaconum, qui virginem quandam sacram, è monasterio Bethlehemitico ad stuprum, fugámque sollicitaverat: ibi enim hoc immane scelus, à circunstantia loci sacri, in quo commissum fuerat, mirum in modum exaggerat, his verbis, quibus ipsum alloquitur: *Infœlicissime mortalium, tu speluncam illam, in qua Dei Filius natus est, & veritas de terra orta est, & terra dedit fructum suum, de stupro conducturus ingrederis? Non times, ne de præsepi infans vagiat, ne puerpera Virgo te videat, ne Mater Domini contempletur? Angeli clamant, Pastores currunt, stella desuper rutilat, Magi adorant, Herodes terretur, Hierosolyma conturbatur, & tu cubiculum Virginis, decepturus Virginem irrepis? Paveo miser, & tam mente quam corpore perhorresco, non possum ultra progredi, prorumpunt lachrimæ antequam verba, & indignatione pariter ac dolore, in ipso meatu faucium spiritus coarctatur. Ubi mare illud eloquentiæ Tullianæ? ubi torrens fluvius Demosthenis? Nunc perfecto muti effecti ambo, & vestra lingua torpesceret: inventa est res quam nulla eloquentia explicare queat; repertum est facinus, quod nec mimus fingere, nec scurra ludere, nec Attellanus posit effari.*

Denique de circunstantia temporis eleganter 22. disseruit D. Chrysostomus, & S. Leo Papa: hic enim serm. 7. de Passione, sceleris Judæorum, eò quòd in festo Paschali Christum occiderint, sic exprobrat: *Quando qui ornare templum, mundare vasa, victimas provedere, & legitimis purificationibus sacratiorem diligentiam adhibere debuerant, parricidalis odii furore concepto, ad unum opus vacant, & in unum facinus simili crudelitate conjurant.* Ille verò homil. 49. in Matth. crimen Herodis, qui ipso die natalis sui, necem Joanni Baptistæ, aggravat ex circunstantia hujus temporis: *Temporis ipsius importunitas* (inquit) *sceleris Herodis mirum in modum amplificat. Nam quando gratias Deo agere oportebat, qui eum illo die in lucem perduxit, tunc nefandissimam cædem committit. Quando vinctum ex gaudio solvere debebat, ad vincula iniquissima suo jussu mors accessit,* &c.

Potest etiam probari conclusio, destruendo 23. præcipuum fundamentum adversæ sententiæ.

Duran-

Durandus enim & Conradus asserunt, actus humanos nullam desumere bonitatem vel malitiam à circumstantiis, quia existimant eas, dum actum humanum afficiunt, transire in rationem objecti, & sic non habere amplius rationem circunstantiæ: Sed licèt interdum hoc accidat, sicut quando actus est indifferens ex sua specie & objecto, & fit moraliter bonus vel malus in individuo (tunc enim, ut articulo præcedenti annotavimus, prima circumstantia, à qua accipit bonitatem aut malitiam, transit in objectum) hoc tamen in aliis casibus non evenit: Ergo ruit præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Major patet ex dictis initio hujus articuli, Minor verò suadetur. Objectum volitionis illam specificans, est id quod est volitum per se, directè, & immediatè, non verò quicquid est volitum indirectè, secundariò, & mediatè; objectum enim propriè & strictè sumptum, dicitur id quod primò & per se objicitur actui, & ab eo attingitur: Atqui circunstantiæ non sunt per se, primariò & immediatè volitæ, sed secundariò tantùm, mediatè, & per modum adjuncti, seu accessorii: Ergo non semper transeunt in objectum specificans volitionem.

24. Confirmatur: Si circunstantiæ semper transirent in rationem objecti specificantis, sequeretur quòd actus intensus ut quatuor distingueretur specie ab actu intenso ut sex; nam illi actus haberent diversa objecta specificantia. Ex quo ulteriùs sequeretur, non posse hominem continuare actum charitatis ut quatuor, usque ad intensionem ut sex, quæ enim specie differunt, continuari non possunt: Sed hæc sunt falsa & absurda, atque à communi Theologorum sensu penitùs aliena: Ergo, &c.

25. Denique suaderi potest conclusio ex infra dicendis: Nam ut ostendemus disp. 5. nullus est actus, etiam elicitus à voluntate, indifferens in individuo: Ergo nullus est qui non habeat bonitatem vel malitiam accidentalem ex circunstantiis. Probatur Consequentia: ratio enim ob quam non potest dari actus indifferens in individuo, est quia nullus dari potest, qui non habeat suas circunstantias, ex quibus fiat bonus, vel malus, ut ibidem patebit.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

26. OBjicies primò: Ut aliquid tribuat actibus humanis bonitatem aut malitiam, debet esse volitum: Sed omne quod est volitum, est objectum volitionis, sicut omne quod est visum, est objectum visionis: Ergo nihil potest tribuere bonitatem aut malitiam volitioni, præter ejus objectum. Et ita videtur docere D. Thomas *hîc qu. 19. art. 2.* ubi expressè docet actum interiorem voluntatis in sua bonitate dependere tantùm ab objecto: in quo distinguit ipsum ab actu exteriori, quem asserit dependere in sua bonitate ab objecto, & à circunstantiis.

27. Respondeo, ut aliquid tribuat bonitatem aut malitiam actui voluntatis, sufficere quòd sit volitum utcúmque, sive primariò, & formaliter, sive secundariò & virtualiter, sive directè sive indirectè: quamvis autem circunstantiæ non sint primariò, formaliter, & directè volitæ, sed solùm objectum essentialiter specificans, sunt tamen volitæ secundariò, virtualiter, aut indirectè: cùm enim voluntas sit potentia spiritualis non alligata organo, reflectitur supra seipsam, & denominat volitum nedum objectum specificativum, & circunstantias ex parte ipsius se tenentes, sed etiam (virtualiter saltem & reflexè) ipsummet actum, & quicquid se tenet ex parte ejus. In quo differt à potentia visiva, quæ cùm sit corporea, & organo corporali affixa, non reflectitur supra suum actum, nec proinde ipsum, nec ea quæ se tenent ex parte ejus, denominat visa, sed solùm objectum, & ea quæ se tenent ex parte ipsius. Ex quibus patet, quòd voluntatis actus potest habere bonitatem aut malitiam, nedum ab objecto, & ab his quæ se tenent ex parte ejus, sed etiam ex his quæ se tenent ex parte ipsiusmet actûs.

Ad locum verò D. Thomæ respondent aliqui, 28.
ipsum loqui de bonitate essentiali & specifica actûs interioris voluntatis, hæc enim à solo objecto dependet; non verò de bonitate accidentali, cùm hæc sumatur & dependeat à circunstantiis.

Sed hæc solutio, seu expositio facilè refellitur: quia D. Thomas ibi apertè ponit differentiam inter actum interiorem & exteriorem, in hoc quod bonitas actûs interioris solùm desumitur ex objecto, bonitas verò actûs exterioris sumitur etiam ex circumstantiis: si autem loqueretur tantùm de bonitate essentiali & specifica, non posset tale discrimen subsistere; cùm constet non solùm actum interiorem, sed etiam exteriorem, habere bonitatem vel malitiam essentialem ex solo objecto, aut materia circa quam versantur, ut furtum ex re aliena; ex circunstantiis verò solùm bonitatem, vel malitiam accidentalem desumere.

Alii respondent S. Thomam non velle, quòd 29.
tota bonitas actûs interioris sumatur ex solo objecto, sed solùm quod ad bonitatem actûs interioris bonitas objecti sufficiat, etiamsi desint circumstantiæ: si tamen hæ adsint, bonitatem vel malitiam illi tribuunt.

Sed hæc quoque interpretatio facilè impugnatur: tùm quia pariter ad bonitatem actûs exterioris sufficit bonitas objecti, quamvis nullæ sint circunstantiæ: tùm etiam quia D. Thomas non solùm asserit objectum sufficere ad bonitatem actûs interioris, sed dicit hanc à solo objecto pendere.

Tertia expositio est aliorum, qui volunt S. 30.
Thomam nomine *actûs interioris* intelligere primum actum voluntatis circa finem, qui dicitur simplex volitio: hic enim (inquiunt) propter suam simplicitatem, & quia absurahit ab executione, solùm dependet ab objecto in sua bonitate & malitia, non verò à circunstantiis. Verùm (præterquam quod etiam talis actus habet suas circunstantias morales, à quibus sumit aliquid bonitatis aut malitiæ, ut intensionem, & durationem) manifestum est, D. Thomam de eo solùm actu non loqui, sed etiam de intentione, electione, aliisque actibus internis, qui circa finem aut media versantur: cùm in nullo alio loco de principiis moralitatis actûs interioris, disputet, quàm in illa quæst. quare si omnes actus à voluntate elicitos, sub nomine actûs interioris non comprehenderet, diminutè & inadæquatè procederet in hoc morali tractatu.

Unde etiam excluſa manet aliorum solutio, 31.
qui dicunt, D. Thomam nomine *actûs interioris*, intelligere solùm actum voluntatis imperantem, qui propriè interior est: hic enim (inquiunt) habet

habet solùm bonitatem ab objecto, quia quod A est finis & circunstantia actûs imperati, transit in objectum imperantis. Manet, inquam, exclusa hæc solutio: tum quia non solùm actus imperatus, sed etiam imperans habet bonitatem & malitiam ex circunstantiis, ut patet cùm ex intentione adulterandi in loco sacro, volitio furandi imperatur; illa enim intentio gravius peccatum est, & specialem habet deformitatem & malitiam ex tali circunstantia loci: tum etiam quia probabile non est, D. Thomam loco citato, ubi de Principiis Moralitatis actûs interioris generaliter disputat, suam doctrinam coarctare & limitare ad solum actum interiorem imperantem, & actus interiores imperatos prætermittere. His ergo B solutionibus confutatis

Dicendum est, quòd quando S. Thomas docet actum interiorem voluntatis ex solo objecto dependere, nomine objecti intelligit non solùm id quod voluntas directè, primariò, & immediatè vult, sed etiam quicquid est ab ea volitum, sive immediatè, sive mediatè, sive primariò, sive secundariò, sive per se, sive per accidens, sive directè, sive indirectè; quomodocumque enim sit aliquid volitum, aliquo modo voluntatis objectum est. Et de hoc objecto sic universaliter sumpto verum est, bonitatem actûs interioris à solo objecto dependere: nam etsi dependeat etiam à circunstantiis, hæ tamen continentur intra objeC ctum voluntatis sic largè & impropriè sumptum. Licèt ergo tam actus interior voluntatis, quàm actus exterior aliarum potentiarum, habeant bonitatem & malitiam ex circunstantiis; quia tamen hæ non sunt objectum actûs exterioris aliarum potentiarum, bene tamen actûs interioris voluntatis, eò quòd per ipsum sint aliquo modo volita: bonitas actûs exterioris non ex solo objecto dependere dicitur, bene tamen bonitas actûs interioris voluntatis.

Objicies secundò: Circunstantiæ ut plurimùm sunt extrinsecæ actui humano, ut patet de loco & tempore: Ergo non dant illi bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, sed tantùm exD trinsecè illum bonum aut malum denominant. Consequentia videtur bona: quod enim dat bonitatem vel malitiam intrinsecam alicui subjecto, debet ipsi esse intrinsecum.

Respondeo concesso Antecedenti, negando Consequentiam: si enim hic discursus valeret, probaret etiam quòd objectum non daret actui humano aliquam bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, quia objectum est extrinsecum actui, sicut sunt extrinsecæ circunstantiæ. Quemadmodum ergo actus humani resumunt ab objecto bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, specificam, & essentialem, quia licèt illud sit actui extrinsecum, ordo tamen transcendentalis E adipsum ei intrinsecus est, ut articulo præcedenti declaravimus; ita quoque à circunstantiis accipiunt bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, sed accidentalem; quia pariter ordo transcendentalis, quem dicit actus humanus ad circunstantias, ei intrinsecus est.

Quæres, an ex singulis circunstantiis proveniat actui humano aliqua bonitas, vel malitia moralis, vel solùm ex aliquibus?

Respondeo nullam esse circunstantiam moralem, quæ non addat aliquid bonitatis, aut malitiæ, ubicumque reperitur in ratione circunstantiæ moralis; unde si alicubi circunstantiæ nihil addant bonitatis aut malitiæ moralis, signum est eas non esse circunstantias morales, sed physica accidentia respectu actûs, cui nihil addunt moralitatis. Ratio est, quia de ratione circunstantiæ moralis, ut talis, est afficere moraliter, & modificare actum humanum: non potest autem actus modificari moraliter, nisi aliquo modo moraliter immutetur; immutari verò non potest moraliter, nisi morale aliquid accipiendo, quod non potest esse nisi bonitas aut malitia, quæ sunt duæ species in quas moralitas adæquatè dividitur.

Confirmatur: Vel actus ex circunstantiis habet specialem convenientiam aut disconvenientiam ad rationem, vel non? Si secundum dicatur, circunstantiæ non sunt morales, sed mera accidentia physica. Si verò habet ex illis specialem convenientiam vel disconvenientiam ad rationem, necesse est ut ab eis etiam specialem bonitatem moralem aut malitiam desumat, subindéq; nulla erit circunstantia moralis, quæ, in quantum talis, non tribuat actui humano, quem afficit & modificat, aliquam bonitatem vel malitiam. 36.

Dices primò: Circunstantia *quis*, dicit conditionem seu dignitatem personæ: sed dignitas personæ non dat aliquam specialem bonitatem aut malitiam actui; nam si duo homines inæqualis sanctitatis eandem operationem bonam cum eadem intensione ac iisdem circumstantiis eliciant, actio illius, qui erit majori sanctitate præditus, non erit melior, nec magis meritoria, quàm operatio alterius, minoris sanctitatis: similiter si idem vir maximæ sanctitatis peccet vel venialiter, vel mortaliter, ejus peccatum cæteris paribus non erit gravius, quàm peccatum alterius viri minoris sanctitatis, aut etiam peccatoris: Ergo à circunstantia *quis* non provenit actui humano aliqua bonitas vel malitia moralis. 37.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, verum quidem esse, quòd quando major dignitas personæ se habet solùm per accidens, & purè materialiter, ac concomitanter ad actionem quam elicit, tunc ex illa non provenit actui major dignitas moralis; secùs tamen quando illa conditio personæ non se habet ut purum accidens physicum respectu operationis, sed quodammodo per se: unde comestio Regis v. g. est ejusdem rationis cum comestione rustici, quia dignitas regia ad talem actionem merè per accidens & concomitanter se habet: at verò genuflexio Regis & genuflexio rustici non sunt ejusdem dignitatis & valoris moralis, quia genuflexio Regis est reflexiva supra suppositum ac regiam dignitatem, quatenus Rex per illam se submittit & humiliat, ipsamque dignitatem regiam quodammodo subjicit. Ex quo inferunt Theologi in Tractatu de Incarnatione, actiones Christi Theandricas fuisse infiniti valoris: quia cùm essent reflexivæ supra suppositum divinum, inde trahebant infinitam dignitatem. Cùm ergo major sanctitas se habeat per accidens, & merè concomitanter in eo qui ferventiorem seu intensiorem actum non elicit, ab illa non provenit actui humano specialis aliqua bonitas moralis. 38.

Ad aliam probationem similiter dicendum, quòd major sanctitas personæ se habet per accidens ad peccatum, quamvis ratione alicujus adjuncti (putà ratione perfectioris cognitionis, & ingratitudinis, quæ possunt intervenire quando peccatum procedit ex malitia) possit ad illud se

habere per se. Unde in primo casu sanctitas personæ non est circumstantia moralis peccati, & ita non facit illud gravius: imò tale peccatum est quodammodo levius, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 186. art. 10. dicens: *Si religiosus non ex contemptu, sed ex infirmitate, vel ignorantia, aliquod peccatum, quod non est contra votum suæ professionis, committat absque scandalo, levius peccat eodem genere peccati, quam sæcularis*: & subdit rationem, *quia citiùs resurgit, & minùs in peccato perseverat*. In secundo autem casu major sanctitas aut dignitas personæ est circumstantia moralis peccati, & ita facit illud gravius, juxta illud Satyrici Poetæ:

Omne animi vitium tanto conspectius in se
Crimen habet, quantùm qui peccat major habetur.

39. Dices secundò: Si circumstantia *quid*, quæ significat materiæ quantitatem, tribueret actui humano bonitatem aut malitiam, actus qui versaretur circa materiam infinitæ quantitatis, esset infinitæ malitiæ aut bonitatis: v. g. volitio dandi eleemosynam infinitis hominibus, furandi infinitam pecuniam, aut occidendi infinitos homines: Sed hoc dici nequit, cùm nihil creatum sit infinitum simpliciter: Ergo &c. Minor recipitur ab omnibus, Sequela verò Majoris probatur: Quia si quantitas tribuit bonitatem vel malitiam actui, major quantitas tribuet majorem, & infinita infinitam.

40. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, quòd quamvis bonitas & malitia actûs crescant, crescente bonitate aut malitiâ objecti, non tamen ad æqualitatem quantitatis ipsius, sed proportionaliter, ad modum quo objectum attingitur à voluntate per talem aut talem actum, & cum tali aut tali affectu sive conatu: quantumcumque autem objectum sit infinitæ quantitatis, modus tamen quo attingitur à voluntate, tam ex parte cognitionis, quàm ex parte affectûs & conatûs, semper infinitus est, ac proinde licèt objectum sit in quantitate infinitum, nusquam tamen tribuit actui infinitam bonitatem aut malitiam.

41. Dices tertiò: Intensio actûs est una ex circumstantiis ejus, quæ dicitur *quomodo*: Sed illa non tribuit actui specialem bonitatem aut malitiam: Ergo ex omnibus circumstantiis non provenit actibus humanis bonitas aut malitia specialis. Major patet, Minor probatur. Circumstantia non potest dare bonitatem aut malitiam actui, nisi sit volita: Sed intensio actûs non est volita ab operante, quia non est ab illo cognita; nullus enim cognoscit quàm intensus sit actus quem elicit, & quantam habeat latitudinem gradualem: Ergo intensio non tribuit actui bonitatem aut malitiam specialem.

42. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dico, quòd licèt intensio quantùm ad determinationem gradualem, scilicet inquantum habet tres vel quatuor gradus, non sit cognita ab operante, ab eo tamen cognoscitur quantùm ad magnitudinem & parvitatem in communi, & sine determinatione ad gradus; & hoc sufficit ut sit ab ipso volita, subindeque ut det specialem bonitatem aut malitiam actui.

43. Dices quartò: Si duratio seu continuatio actûs, quæ est circumstantia *quomodo*, augeat ejus bonitatem aut malitiam, sequitur actum continuatum per horam habere infinitam bonitatem aut malitiam. Sed hoc repugnat, cùm nihil creatum possit esse infinitum: Ergo &c. Sequela probatur: nam prædictus actus in omnibus & singulis partibus vel instantibus illius horæ, debet habere novum bonitatis vel malitiæ gradum: Ergo cùm in qualibet hora sint partes, & instantia infinita, habebit in illa infinitos gradus bonitatis & malitiæ, partibus & instantibus illius horæ correspondentes, subindeque infinitam bonitatem aut malitiam.

Respondeo negando sequelam. Ad cujus probationem dico, quòd sicut partes & instantia illius horæ, quamvis sint infinita, non efficiunt infinitam durationem, sed finitam, & clausam intra terminos unius horæ ita omnes gradus bonitatis aut malitiæ, quos acquirit actus durans per illam horam, quamvis sint infiniti, & omnibus & singulis partibus vel instantibus illius horæ correspondeant, non efficiunt bonitatem aut malitiam infinitam, sed finitam & limitatem, ac inter certos terminos comprehensam. Ratio est, quia augmentum regulari debet secundùm partes certas & aliquotas, non secundùm proportionales & confusas: in casu autem argumenti, tam partes durationis, quàm gradus bonitatis vel malitiæ actûs illis correspondentes, majori ex parte sunt confusa & incerta, & ideo quamvis sint infinita, non efficiunt augmentum infinitum. Quod potest explicari ac illustrari exemplo calefactionis, vel alterius actionis intensivæ, quæ etiam si continuò duret per spatium unius horæ v. g. & in omnibus ac singulis horæ partibus vel instantibus producat aliquem gradum caloris, atque adeò per totam horam infinitos gradus, non ideò tamen producit calorem infinitum; quia gradus isti majori ex parte sunt indeterminati & confusi.

Addo quod, ad bonitatem & malitiam moralem in actu requiritur advertentia rationis, & volitio operandi: licèt autem sit distincta advertentia rationis ad primum instans in quo voluntas incipit operari, & expressa volitio in eo instanti operandi, & similiter in partibus aliquoties & determinatis, non tamen est distincta advertentia ad singula instantia continuativa, nec ad singulas partes proportionales, neque expressa volitio in illis operandi; cùm tam instantia continuativa, quàm partes proportionales, confuso modo fluant & transeant.

Quæres utrum, quando actus uno tantùm instanti durat, habeat aliquam bonitatem aut malitiam ex circumstantia durationis?

Respondent aliqui, quos tacito nomine refert Curiel. *hic art. 3. dubio unico, §. Ad tertium respondetur*, durationem non esse circumstantiam moralem, augentem vel minuentem bonitatem aut malitiam actûs, nisi continuetur ultra primum instans in quo incipit actus. Rationem assignant, quia quilibet actus ad sui existentiam, & moralitatem specificam & substantialem, quam desumit ab objecto, requirit aliquam durationem, quæ non potest esse minor quàm unum instans: Ergo si aliquis actus duret tantùm uno instanti, non habebit bonitatem aliquam aut malitiam ex circumstantia durationis sed solùm ex objecto. Sed hæc opinio, licèt videatur plausibilis, vera tamen non est: nam sicut voluntas operatur bene aut malè in genere

genere moris, bonitate aut malitiâ substantiali, A quia habet objectum bonum aut malum; ita operatur bene aut malè bonitate aut malitiâ accidentali, quia ejus operatio exercetur cum plena advertentia rationis in hoc instanti: Ergo licèt actus uno tantùm instanti duret, habet tamen aliquam bonitatem aut malitiam ex circumstantia durationis.

Confirmatur: Quilibet actus dum incipit, habet specialem aliquam difficultatem, sive statim desinat, sive non, quam non habet postquam semel incœpit; ad quod alludit Poëta, dum dicit: *Dimidium facti qui bene cœpit habet*: sicut etiam dum continuatur, habet aliquam difficultatem, quam adhuc non habet dum inci- B pit; ob quam rationem ad perseverandum in bono requiritur specialis virtus, ùt docet S. Thomas 2. 2 qu. 137. art. 1 Sed hæ difficultates distinctæ sunt ab ea quam habet actus ex objecto: Ergo ratione utriusque habet actus aliquid bonitatis suprà eam quam desumit ex objecto, sicque licèt uno tantùm instanti duret, habet aliquam bonitatem aut malitiam ex circunstantia durationis.

Ex dictis inferes cum D. Thoma art. 10. & 11. hujus quæstionis, circumstantias interdum mutare speciem bonitatis vel malitiæ moralis, aliquando eam non mutare, sed duntaxat augere intra eandem speciem. C

Probatur: Ubi est specialis aliqua conformitas vel difformitas ad regulas morum, ibi est nova species bonitatis aut malitiæ moralis: Sed circumstantiæ interdum habent specialem conformitatem vel difformitatem ad regulas morum, diversam omnino & alterius lineæ ab ea quæ est in objecto; ùt patet cùm aliquis furatur ad fornicandum; deformitas enim, quæ est in fornicatione, est diversæ rationis & speciei ab ea quæ reperitur in furto: Ergo circumstantiæ interdum trahunt actum humanum ad moralitatem diversæ speciei ab illa quæ est in objecto.

Quod autem aliquando non mutent speciem bonitatis aut malitiæ, sed eam duntaxat augeant D intra eandem speciem, patet eâdem ratione: interdum enim circumstantiæ non dicunt specialem ordinem conformitatis vel difformitatis ad regulas morum, sed tantùm modificant ordinem objecti ad easdem regulas; sicut cùm quis elicit actum odii vel amoris intensissimum; intensio enim actûs non trahit ipsum ad moralitatem diversæ rationis & speciei ab ea quam habet ex objecto, sed tantùm ipsam auget & modificat.

ARTICULUS III.

An Actus humani desumant à fine operantis aliquam bonitatem vel malitiam, specie diversam ab ea quam habent ex objecto?

41. LIcèt finis sit una ex circumstantiis, de quibus disputavimus articulo præcedenti, scilicet circumstantia *cur*: nihilominus quia præcipua est, & habet rationem principii respectu humanarum actionum, de illo seorsim ac specialiter agimus; S. Doctorem imitantes, qui specialiter de hac circumstantia differit art. 4. hujus quæstionis, ubi quærit *an actio humana sit bona vel mala ex fine?* Disputant autem Interpretes, an nomine finis intellexerit finem operis vel operantis? Cui difficultati breviter respondeo, haud dubiè D. Thomam nomine finis intellexisse finem operantis, sive extrinsecum, non autem finem operis, sive intrinsecum. Ratio est, quia D. Thomas loquitur de fine secundùm quod distinguitur ab objecto, aliàs actum ageret, & bis idem repeteret, cùm art. 2. quærat *utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ab objecto?* Sed finis distinctus ab objecto est finis operantis, non verò finis operis; iste enim coincidit cum objecto, & est ille in quem actio suâ naturâ immediatè tendit: Ergo D. Thomas loquitur de fine operantis, non verò de fine operis. Hoc præmisso: pro resolutione difficultatis propositæ

Dico primò: humana actio interdum ultra bonitatem, vel malitiam, quam sumit ex objecto, habet aliam ex fine operantis. Dixi *interdum*, quia aliquando non datur in actione humana finis operantis distinctus à fine operis, ut cùm quis facit eleëmosynam ex solo fine misericordiæ qui est subvenire alienæ miseriæ, vel reddit debitum ex amore justitiæ.

Conclusio sic explicata probatur primò au- 49.
thoritate D. Thomæ, qui eam expressè docet hic art. 4. in Corp. ubi ait: *Actiones humanæ, & aliæ quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent. Præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.* Et subdit: *Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundùm genus, prout scilicet est actio, quia quantùm habet de actione & entitate, tantùm habet de bonitate. Alia verò secundùm speciem, quæ accipitur secundùm objectum conveniens. Tertia secundùm circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundùm finem, quasi secundùm habitudinem ad bonitatis causam.* Ubi S. Doctor bonitatem naturalem actionis vocat genericam, non quia sit genus ad alias bonitates (potiùs enim comparatur ad illas sicut subjectum ad accidentia) sed quia consequitur rationem genericè communem actionis physicè spectatæ. Bonitatem verò moralem, quæ est ex eo objecto, *absolutam* appellat, non quòd non dicat habitudinem transcendentalem ad objectum, sed ut distinguat illam à bonitate, quæ est ex fine operantis; hæc enim non convenit actioni, nisi prout ab agente ordinatur ad ulteriorem finem; cùm tamen illa ipsi conveniat antecedenter ad ordinationem in ulteriorem finem.

Probatur secundò conclusio ratione D. Tho- 50.
mæ. Quælibet res sicut se habet ad esse, ita & ad bonitatem; unde quorum esse ab alio non dependet, etiam bonitas eorum non dependet ab E alio, ùt patet in Personis divinis: Sed sicut esse rei dependet ab agente & forma, ita bonitas & esse actionis humanæ dependet à fine; cùm omnis actio humana sit propter finem; Ergo præter bonitatem quam habet ex objecto, aliam desumit à fine extrinseco, ad quem ordinatur ab agente, quæ nihil aliud est quàm habitudo actûs ad talem finem ut rectæ rationi consonum. Unde qui fecit aliquid ex voto, ultra honestatem operis, addit honestatem & meritum religionis, & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis vel adulterii.

51. Ad majorem hujus conclusionis intelligentiam, advertendum est, quòd ut actus recipiat bonitatem à fine operantis, non sufficit quòd talis finis sit bonus absolutè, sed insuper requiritur quòd sit proportionatus actui, qui in ipsum ordinatur, aliàs vitiatur actus: unde licèt celebrare, vel orare, sit actus bonus ex objecto; & curare de bonis temporalibus, sit finis bonus: tamen si quis oret, vel celebret propter temporalia, tanquam propter finem principalem, actus redditur malus ex improportione finis, ùt docet S. Thomas 2. 2. qu. 83 art. 6. ad 1. 3. & 4. Ratio à priori est, quia bonum morale est idem quod conveniens rationi: Sed rationi non convenit, quòd majus bonum ad minus ordinetur tanquam ad finem: Ergo actus qui refertur ab operante in finem minùs bonum, quàm sit ille ad quem ex natura sua ordinatur, non est bonus moraliter, sed malus.

52. Ex quo inferes eum, qui exercet aliquem actum honestum (quales sunt actus qui ad conservationem individui vel speciei ordinantur) propter solam delectationem, peccare: quia bonum nobilius ac superius, nempe honestum, refert ad inferius & minùs perfectum, nimirum ad bonum delectabile, de quo fusiùs infrà, cùm de indifferentia actuum humanorum agemus.

53. Dico secundò: Bonitas aut malitia, quam actus humanus desumit à fine operantis, est diversa specie ab ea quam habet ab objecto.

Patet etiam hæc conclusio: quia bonitas ex objecto est unica, invariabilis, & essentialis actui: bonitas verò ex fine operantis est multiplex, & variabilis ex beneplacito operantis & accidit actui: Ergo istæ bonitates specie differunt. Idem constat de malitia: cùm enim quis furatur ut fornicetur, malitia fornicationis, quæ huic actui ex ordinatione in finem illum advenit, specie differt à malitia injustitiæ, quam habet ex objecto, & quæ ipsi essentialis est, & ab eo inseparabilis.

54. Dices, Bonitas, vel malitia, desumpta ex fine, est generica respectu bonitatis, quæ desumitur ex objecto, ùt docet D. Thomas hîc art. 7. Sed bonitas generica non distinguitur specie à bonitate specifica, neque realiter, sed solùm ratione, ut animal ab homine: Ergo bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non distinguntur specie.

55. Sed contrà primò: D. Thomas hîc art. 4. ad 3. docet unam istarum bonitatum ab alia separari, alia manente; quod & experientiâ constat, cùm operans possit actum eleemosynæ ordinare, vel non ordinare ad pœnitentiam: Sed hoc esset impossibile, nisi realiter distinguerentur: Ergo &c.

56. Deinde genus & species per se ad invicem ordinantur: Sed bonitas ex objecto, & bonitas ex fine, non ordinantur per se; cùm ordo in finem operantis, per accidens adveniat actui ex beneplacito ejus: Ergo non se habent ut verum genus & species. Unde, cùm D. Thomas loco citato docet, quòd bonitas quæ est ex fine, est veluti generica, loquitur de genere similitudinariè & metaphoricè dicto.

57. Quæres ad complementum hujus quæstionis, utrum ut actus sit bonus moraliter, sufficiat bonitas finis proximi, seu objecti; an verò necessariò ultra illam requiratur, quod ad aliquem finem remotum, putà ad Deum ordinetur?

A Respondeo quòd quando actus est bonus, & honestus ex fine proximo, seu objecto, non indiget ordinari in ulteriorem finem, ad hoc ut sit moraliter bonus, sed sufficit quòd non apponatur finis malus, vel alia mala circumstantia: v. g. qui dat eleemosynam, intendens solùm honestatem eleemosynæ, hoc est sublevare alienam miseriam, & non apponens alium finem, facit opus moraliter bonum; & similiter qui jejunat ut carnem subjiciat rationi, & sic de aliis. Ratio est, quia talis actus ex fine proximo, seu objecto habet honestatem, & bonitatem moralem: Ergo ut sit moraliter bonus, non est necessarium quòd illam à fine extrinseco participet. 58.

B Addo quod sicut lapis ex natura sua tendit in centrum, ut in terminum & finem sui motûs, nisi violenter sursum impellatur ab agente extrinseco, ita quodlibet opus, ex objecto & ex natura sua bonum & honestum, tendit in Deum ut luminis rationis, ac totius boni honesti auctorem, nisi violenter ab homine in finem malum referatur: unde qui elicit actum honestum & bonum ex objecto, nullam apponendo malam circumstantiam, censetur, interpretativè saltèm, operari propter Deum; quod ad bonitatem moralem actuum humanorum sufficit. Sed de hoc fusiùs in Tractatu de Gratia, cùm ostendemus contra Jansenium omnia opera infidelium non esse peccata. C Dist. 1. art. 3.

DISPUTATIO IV.

De Concursu multiplicis Moralitatis in eodem actu.

D EXplicatis principiis moralitatis, restat agendum de Concursu & Comparatione diversarum specierum moralitatis respectu ejusdem actûs, ut constet quo pacto sint aut non sint in eo compossibiles, & quem ordinem observent. Unde sit

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum idem numero actus possit simul habere duas species moralitatis, putà bonitatem ex subjecto, & malitiam ex fine operantis, vel è contra?

§. I.

Quibusdam præmissis Difficultas resolvitur.

1. SUppono contra Gabrielem, & quosdam alios, eundem numero actum à voluntate elicitum, posse successivè esse moraliter bonum, & malum, sive transire de bono in malum, & econtra. Bonum enim & malum morale se habent respectu actûs voluntatis, sicut verum & falsum respectu actûs intellectûs: Sed idem numero actus intellectûs potest successivè esse verus & falsus, ex sola variatione objecti, ut hic

hic actus, *Petrus sedet*, est verus, Petro sedente, & postea falsus, ipso surgente & stante: Ergo pariter idem numero actus voluntatis potest successivè esse bonus & malus, per moralem mutationem objecti, quod in uno tempore est bonum & conforme legi, in alio malum ac ei difforme. V.G. potest homo velle vesci carnibus tempore licito, & hanc volitionem sine interruptione continuare eo tempore quo esus carnium non est licitus: tunc verò manet idem actus in esse physico (cùm sit continuus & non interruptus, ut supponimus) & tamen fit diversus in esse moris, & transit ab una specie moralitatis in aliam. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo art. 4. ad 7. sic ait: *Nihil prohibet aliquid esse idem numero secundùm unum genus; quod tamen secundùm aliud genus non solùm numero, sed specie differt: sicut si sit aliquod corpus continuum, in una parte album, & in alia parte nigrum, est unum numero, in quantum est continuum, sed differt non solùm numero, sed specie, in quantum est coloratum. Et similiter si in aliquo actu continuo primò feratur intentio ad bonum, postea ad malum, sequitur quòd sit unus actus numero secundùm suam naturam, sed tamen differt specie secundùm quod est in genere moris.*

Tota ergo difficultas ad hoc devolvitur, an idem actus voluntatis simul & eodem tempore possit diversas species moralitatis habere, & esse simul bonus & malus ex diversis principiis, putà bonus ex objecto, & malus ex fine; sicut cùm quis dat eleemosynam propter vanam gloriam; vel econtra malus ex objecto, & bonus ex fine, ut dum quis furatur ad dandam eleemosynam? Quod ut magis declaretur, & status difficultatis clarè percipiatur, certáque ab incertis separentur.

Supponendum est secundò, actionē humanam quæ ab operante ordinatur in finem malum; etiam si ejus objectum bonum sit, non esse bonam simpliciter, sed simpliciter malam. Hoc admittunt omnes Authores, & docet expresè D. Thomas hic art. 4. ad 3. ubi ait: *Non est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum: bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit 4. cap. de Divin. nomin.* Solùm ergo difficultas est & controversia inter Theologos, an sicut in naturalibus potest idem subjectum retinere bonitatem quoad aliquid, & esse malum quoad aliud; ut ægrotare pedibus, & non manibus; habere pulchros oculos, & nasum deformem; & sicut in artificialibus potest idem opus secundùm unam partem esse pulchrum, & regulis artis conforme, & secundùm aliam difforme, ac distortum, & regulis artis dissonum: ita in moralibus eadem actio humana possit esse bona ex objecto, & simul mala ex fine operantis, aut ex alia circunstantia; vel quando malus finis aut circunstantia adjungitur objecto bono, totam ejus bonitatem moralem tollat, ita quòd actus ille tunc non possit dici bonus secundùm quid, seu ex objecto. Eadem difficultas currit, cum actus est malus ex objecto, & bonus ex fine. Pro resolutione

Dico primò: Quando objectum est bonum, & finis malus, aut alia circunstantia (ut cùm quis dat eleemosynam propter vanam gloriam, vel reddit debitum uxori in loco sacro) non sunt duæ species moralitatis, sed unica, nempe malitia, quæ ex malo fine aut circunstantia redundat in objectum, ejúsque bonitatem moralem omnino destruit. Est contra Cajetanum *hic art. 8. & 9. & tomo 1. opusc. tract. 17. responsione 14.* quem sequuntur ex noſtris Marcus à Serra *hic art. 4.* & ex extraneis Lorca, Granado, & alii.

Probatur primo conclusio ex D. Thoma qui variis in locis eam videtur apertè tradere: nam in 2. dist. 38. qu. 1. art. 4. sic ait: *Cùm aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licèt nunquam ad omne id, quod in eo est, malitiam habeat.* Et hic qu. 19. art. 7. ad 2. *Voluntas* (inquit) *non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi: qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali, & ideo prout est volitum ab ipso est malum, unde voluntas ejus est mala.* Et in resp. ad 3. *Sive voluntas sit ejus quod est secundùm se malum, & sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala.* 4.

Respondent Adversarii, D. Thomam loqui de bonitate simpliciter, & non negare quòd, dare eleemosynam propter vanam gloriam, sit actus bonus secundùm quid, seu ex objecto. 5.

Sed contrà primò: D. Thomas loco citato expresè dicit, quòd, quando aliquis *vult id quod de se est bonum sub ratione mali, volitum ab ipso est malum.* Et ibidem art. 2. ad 2. ait quòd velle bonum quando non debet, si referatur ad volitum, tunc voluntas non est boni, *quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum*: Sed illud volitum est objectum: Ergo ex D. Thoma quando actus à fine operantis, vel ab alia circunstantia vitiatur, non remanet bonus etiam ex parte objecti, sed totus malus est, licèt non totaliter, seu ex omnibus principiis quæ ad illum concurrunt. Unde idem S. Doctor in 2. distinct. 38. quæst. 1. art. 4. ad 4. dicit: *Cùm aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis. & hic actus totus malus est, licet non ab omni eo quod in eo est malitiam habeat.* 6.

Contrà secundò: D. Thomas *hic art. 5. ad 4.* docet quòd cùm aliqua circunstantia actum, qui ex objecto esset bonus, reddit malum, talis circunstantia sumitur ut differentia essentialis objecti, & specificat actum illum, ac proinde dat illi primam moralitatis speciem: si autem prædictus actus haberet simul bonitatem ex objecto, ab eo primariò specificaretur, nec circunstantia daret speciem essentialem, sed accidentalem, ut patet: Ergo D. Thomas denegat huic actui bonitatem etiam ex parte objecti. 7.

Contrà tertiò: Idem S. Doctor 2. Ethic. lect. 7. docet ex Aristotele bonum in moralibus uno solùm modo dici, nempe simpliciter, idque explicat exemplo sagittarii, qui uno solùm modo potest scopum vel punctum sibi præfixum attingere, & multipliciter ab illo deviare: *Rectitudo operationis* (inquit) *uno solo modo contingit, peccatum autem in actione contingit infinitis modis: & inde est quòd peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit, sed rectè agere est difficile, quia non contingit nisi uno modo: & ponitur exemplum, quia facilè est recedere à contactu signi, id est puncti, sive in centro circuli, sive in quacunque alia superficie determinatè signati: sed tangere signum est difficile, quia contingit uno modo.* Ergo ex D. Thoma actus non potest esse bonus moraliter, nisi sit bonus simpliciter, seu ex omnibus principiis ad illum concurrentibus, nempe objecto, fine, & circunstantiis debitis; subindéque non potest esse bonus ex objecto, & malus 8.

ex fine operantis, aut ex aliis circunſtantiis.

9. Probatur ſecundò concluſio ratione fundamentali, quam inſinuat idem Doctor angelicus locis ſuprà citatis. Cùm aliquis dat eleemoſynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & ut ſpecificat, non eſt bonum, ſed potiùs malum: Ergo non poteſt dare actui ſpeciem boni. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Quando aliquis dat eleemoſynam propter vanam gloriam, tunc eleemoſyna ſecundùm ſe & abſolutè non terminat hunc actum electionis, ſed ut habet rationem medii ordinati ad malum finem, ſcilicet acquiſitionem vanæ gloriæ; electio enim habet pro objecto medium ut conducens ad finem, & ad illum ordinatum: Atqui eleemoſyna ut habet rationem medii ordinati ad malum finem, ſcilicet vanam gloriam, non eſt objectum bonum, ſed malum; cùm ſub hac ratione ſit inſtrumentum mali, & materia in qua exercetur vana gloria, ſub ſpecie miſericordiæ & charitatis, licèt quantùm ad ſublevationem alienæ miſeriæ habeat effectum eleemoſynæ: Ergo cùm aliquis dat eleemoſynam propter inanem gloriam, objectum illius actus, ut habet rationem objecti, & prout illum actum ſpecificat, non eſt bonum, ſed potiùs malum.

10. Confirmatur: Licèt electio priùs ratione terminetur ad medium, quàm ad finem, in genere cauſæ formalis, tamen in genere cauſæ finalis priùs terminatur ad finem: unde cùm cauſa finalis ſit ſimpliciter prior, eò quod agens non agat niſi motum à fine, hinc eſt quod ſimpliciter loquendo, cùm aliquis eligit medium de ſe bonum ad obtinendum malum finem, v.g. eleemoſynam propter vanam gloriam, præcedat malitia finis, & refundatur in objectum ſeu medium, ejuſque bonitatem extinguat. Unde Ambroſius Epiſt. 84. ad Demetriadem: *Inflatio & ambitio, & proprium bonorum ſuperba defenſio, poſſunt deſtruere eleemoſynas, poſſunt evacuare martyria, ſi & magnas opes amore quis humanæ laudis effundat, & ſæva ſupplicia non ea fortitudine quam Deus tribuit, ſed ea quam de ſe præſumpſit, excipiat.* Hinc etiam hypocriſis, ſeu appetitus vanæ gloriæ, fermento comparatur Lucæ 12. *Nam ſicut modicum fermentum totum farinæ cui injicitur maſſam corrumpit, univerſamque mox conſperſionem ſuo ſapore commaculat: ſic etiam ſimulatio, cujus ſemel animum imbuerit, tota virtutum ſinceritate & veritate fraudabit*, inquit venerabilis Beda lib. 4. in Lucam capit. 52.

11. Confirmatur ampliùs: Ut aliquis actus ſit bonus, etiam partialiter & inadæquatè, debet regulari per dictamen rectæ rationis & prudentiæ, quæ eſt proxima & immediata regula actuum humanorum, ùt diſp. 1. oſtendimus: Sed electio medii de ſe boni ad obtinendum malum finem, jejunii v. g. vel eleemoſynæ, ad captandam vanam gloriam, vel alterius actus ex objecto boni, & ex circunſtantia mali, non regulatur per dictamen rectæ rationis & prudentiæ: Ergo nullam habet bonitatem moralem, etiam partialem & inadæquatam. Major patet, Minor probatur. Prudentia & recta ratio dictant bonum bene eſſe faciendum, bonum fieri malè, ſeu ex malo motivo, non eſſe bonum: Sed ſquando aliquod bonum fit ex malo fine, fit ex malo motivo, quia finis dat motivum agendi, & quando fit cum malâ circunſtantia, non fit bene, ſed malè: Ergo tunc non fit conformiter, ſed difformiter ad rectam rationem & prudentiam.

12. Probatur tertiò concluſio alia ratione deſumpta ex doctrina D. Thomæ *hic art. ad 4.* ubi docet quòd omnis circunſtantia malà, adveniens actui ex objecto bono, transit in rationem objecti, niſi deſtruat bonitatem, quæ ex objecto ſumenda erat: Ergo actus aliquâ malâ circunſtantiâ, vitiatus, nullam retinet bonitatem moralem ex objecto. Minor probatur: Circunſtantia non poteſt transire in rationem objecti, niſi etiam transeat in rationem ſpecificativi, quia ex objecto ſumitur ſpecificatio, etiam in moralibus: Sed non poteſt transire in rationem ſpecificativi, niſi deſtruat bonitatem ſpecificam, quæ ex objecto ſumenda erat: aliàs talis actus haberet duplicem eſſentiam ſeu ſpeciem omnino oppoſitam, & quarum una non poſſet ſubordinari alteri: Ergo circunſtantia mala non poteſt transire in conditionem objecti, niſi ipſius bonitatem deſtruat.

13. Hanc concluſionem probant etiam aliqui ab inconvenienti quod videtur ſequi ex adverſa ſententia: Si enim (inquiunt) idem actus ſimul eſſet bonus & malus moraliter, eſſet etiam ſimul meritorius vitæ æternæ, & alicujus ſupplicii, quod videtur abſurdum. Sed hæc ratio non urget: tum quia reſponderi poteſt, quod ſicut non repugnat in eodem actu ratio boni & mali moralis ſecundùm diverſa, ita nec ratio meriti & demeriti: tum etiam quia ad meritum vitæ æternæ requiritur quod actus ſit ſimpliciter bonus, & Deo gratus, ac ex imperio charitatis ſaltem virtualiter in Deum referatur; neutrum autem convenit actui bono ex objecto, & malo ex fine operantis; ille enim in ſententia Adverſariorum eſt bonus tantùm ſecundùm quid, & cùm ſit peccatum, ſaltem veniale, non poteſt per charitatem referri in Deum; cùm peccatum veniale, licèt non auferat à ſubjecto in quo eſt, habitualem ordinem charitatis, ab ea tamen imperari nequeat, nec in Deum formaliter aut virtualiter referri: quia ſicut actus charitatis eſt converſio in Deum, & peccatum mortale averſio ab illo ut ultimo fine, ita veniale eſt quædam ab illo diverſio, ut docetur in tractatu de Peccatis. An verò actus bonus ex objecto, & malus ex aliqua circunſtantia, ſit meritorius alicujus præmii temporalis, diſputant Theologi in tractatu de Merito.

14. Dico ſecundò: Quando objectum actûs eſt malum, & finis bonus (ut cùm quis furatur ad dandam eleemoſynam) non ſunt ibi duæ ſpecies morales, una mali ex furto, & alia boni ex eleemoſyna, ſed una duntaxat mali ex objecto, nempe ex furto. Hæc concluſio ſequitur ex principiis in præcedenti ſtatutis: ſi enim malitia deſumpta ex fine operantis, vel ex alia circunſtantia, inficit totum actum, & omnem ejus bonitatem deſtruit, à fortiori ea quæ derivatur ex objecto, quæ eſt præcipua ac eſſentialis, idem præſtabit, omnemque bonitatem moralem actûs pariter deſtruet.

Deinde, ſicut eſt contra dictamen prudentiæ, eligere aliquod bonum medium ob malum finem; ita & aſſumere malum medium ad obtinendum bonum finem, quia non ſunt facienda mala ut eveniant bona.

Ad

Addo quòd, sicut se habet principium in speculativis, ita & finis in practicis, ut sæpè docent Aristoteles & D. Thomas: unde sicut principium speculativum certum, applicatum ad conclusionem per medium sophisticum, non causat assensum scientificum, sed erroneum; ita finis bonus, intentus per medium malum, non causat actum bonum, sed malum.

Denique, sicut in eo qui dat eleemosynam propter vanam gloriam, eleemosyna, inquantum est materia & instrumentum vanæ gloriæ, non est objectum bonum, sed malum (vitiatur enim à fine, & ad speciem ejus trahitur, ut in prima ratione præcedentis conclusionis expendimus) ita in eo qui furatur ad dandam eleemosynam, eleemosyna non est bonus finis, sed malus, quia est causa furandi, & ratio eligendi malum medium, à quo vitiatur, atque ad speciem ejus trahitur: Ergo sicut primus actus est omnino malus, non verò mixtus ex bonitate & malitia, ita & secundus. Unde D. Thomas hìc qu. 19. art. 7. ad 3. sic ait: *Sive voluntas sit ejus quod est secundùm se malum, & sub ratione boni; sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala: sed ad hoc quod sit bona, requiritur quod sit boni sub ratione boni, id est quod velit bonum, & propter bonum.*

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem: D. Thomas hìc art. 4 cùm enumerasset in corp. quadruplicem actûs bonitatem, in solut. ad 3. addit: *Nihil prohibet actioni, habenti unam prædictarum bonitatum, deesse aliam, & secundùm hoc contingit actionem, quæ est bona secundùm speciem suam, vel secundùm circumstantias, ordinari ad finem malum, vel è converso; non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant.* Ubi ponderanda sunt hæc verba, *habenti unam prædictarum bonitatum*: his enim S. Doctor apertè videtur docere, quod actio humana potest habere unam bonitatem moralem, putà ex objecto, & tamen carere aliis quæ desumuntur ex fine, vel circumstantiis, subindeque simul esse bona & mala. Unde in 2. dist. 36. qu. unica art. 5. in fine corp. ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum malè fieri propter indebitas circumstantias.*

Respondeo quod quando S. Doctor dicit quod actioni habenti unam bonitatem, putà ex objecto, contingit deesse aliam, scilicet ex fine, & ob istius defectum reddi peccaminosam, ly *habenti*, non facit sensum compositum, quasi actio simul cum prædicto defectu talem bonitatem conservet, sed reddit sensum divisum, & solum significat, quod quantùm est de se habiturus erat actus talem bonitatem, nisi advenisset malitia ex fine illam impediens. Sicut si diceretur, habenti sanitatem contingit distemperari humores, non esset verùm in sensu composito, ita ut cùm de facto est distemperies, revera sit sanitas, sed solùm in sensu divisо, quia scilicet adesset tunc quantùm est ex aliis principiis, nisi distemperies accidisset. Eodem modo intelligi & explicari debet alius locus desumptus ex libro 2. Sententiarum. Quod autem hæc interpretatio sit legitima, patet ex locis quæ pro nostra assertione adduximus, in quibus, quacumque parte actus sit malus, denegat ei S. Thomas omnem bonitatem, subindeque docet bonitatem ex objecto, & malitiam ex fine, in eodem actu non posse componi, seu simul reperiri: unde cùm ait actui habenti unam bonitatem, deesse aliam, hoc necessariò debet intelligi in sensu divisо, sicut exposuimus; præsertim cùm idem S. Doctor locis suprà citatis doceat circumstantiam malam transire in rationem objecti, atque adeò ipsam bonitatem objectivam destruere.

Objicies secundò: Cum quis dat eleemosynam propter vanam gloriam, ille actus est simul bonus ex objecto, & malus ex fine operantis: Ergo simul habet duas species moralitates, nempe bonitatem & malitiam. Consequentia patet, Antecedens etiam est evidens quantùm ad secundam partem. Probatur verò quantùm ad primam: Primò quia nullus actus potest esse malus ex objecto, nisi habeat objectum malum: Sed talis actus non habet objectum malum; nam finis ob quem fit, non est ejus objectum, sed circumstantia: Ergo non est malus ex objecto. 17.

Secundò: Cùm quis instante præcepto dandi eleemosynam, dat eleemosynam ob inanem gloriam; implet præceptum: Ergo talis actus est bonus ex objecto. Consequentia patet: cùm enim præceptum sit de actu bono, impleri nequit nisi per actum bonum, saltem ex objecto. 18.

Tertiò: Si talis actus esset malus ex objecto, haberet duplicem malitiam, unam ex fine, scilicet inanis gloriæ, aliam ex objecto depravato, scilicet ex eleemosyna vitiata: Sed hoc dici nequit; aliàs qui daret eleemosynam propter vanam gloriam, duplex peccatum committeret, quod videtur absurdum: Ergo, &c. 19.

Quartò: Qui urgente præcepto dandi eleemosynam, eam tribuit ob inanem gloriam, melius facit, quàm qui nullo modo adimplet tale præceptum: Ergo ille actus non est omnino malus, sed retinet aliquam bonitatem, eam saltem quam habet ex objecto. 20.

Denique: Volitio dandi eleemosynam ob inanem gloriam elicitur à virtute misericordiæ: Ergo est bona moraliter, saltem ex parte objecti. Consequentia liquet: quoniam virtus moralis non potest non respicere bonum honestum, quod est proprium ejus objectum. Antecedens verò probatur: Tum quia qui habet habitum misericordiæ, majorem habet facilitatem ad prædictum actum eliciendum, quàm qui hujusmodi habitu caret; quod signum est hunc actum à virtute misericordiæ procedere: Tum etiam quia talis actus repetitus auget facilitatem ad veros actus misericordiæ, atque adeò ipsam virtutem misericordiæ: Sed virtus non augetur nisi actu à se elicito: Ergo talis actus à virtute misericordiæ elicitur. 21.

Huic argumento, quod est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, respondetur negando Antecedens, quantùm ad primam partem. Ad primam probationem in contrarium dicendum, quod licèt objectum hujus actus, *volo dare eleemosynam propter inanem gloriam*, materialiter & in esse entis sit bonum, formaliter tamen ac in esse objecti, & ut actum illum terminat ac specificat, non est bonum, sed malum: tum quia habet rationem medii ordinati ad malum finem, scilicet vanam gloriam, unde non est conforme, sed difforme dictamini rectæ rationis & prudentiæ, ut in prima ratione declaravimus: tum etiam quia tunc circumstantia finis mali transit in rationem objecti specificantis, sicut in ultima probatione ostendimus. 22.

Ad

23. Ad secundam probationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam. Ad cujus probationem respondeo ex D. Thoma *infrà qu.*100. *art* 9. *&* 10. leges esse in duplici differentia: quædam dantur de actibus humanis præcisè quoad substantiam & entitatem physicam, vel (quodidem est) quoad bonitatem objectivam materialem; ut quæ præcipiunt succurrere indigenti, audire sactum, similes: aliæ verò dantur de fine & modo prædictorum actuum, & consequenter de eorum honestate & bonitae formali; cujusmodi sunt illæ quæ disponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipsam justificationem & munditiam interiorem, ut credere, sperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiscere rem alienam, *&c.* Leges igitur quæ dantur de sola substantia actûs (qualis, ut dixi, est illa quæ præcipit succurrere indigenti) adimpleri possunt per actum qui nullam habeat bonitatem formalem, dummodo circa materiam bonam seu objectum materialiter bonum versetur. Unde hæc instantia solùm probat objectum hujus actûs, *volo dare eleemosynam propter inanem gloriam*, esse bonum materialiter, & in esse entis, non autem ostendit illud esse bonum formaliter, & in ratione objecti specificantis.

24. Ad tertiam probationem respondeo, aliquos existimare in illo actu duplicem esse malitiam, unam vanæ gloriæ vitiantis, & aliam eleemosynæ vitiatæ; tunc enim non manet vera eleëmosyna, sed fit materia vanæ gloriæ, ac instrumentum superbiæ. Unde Augustinus in regula, seu Epist. 109. ait quod *superbia bonis operibus insidiatur ut pereant*; & Chrysologus loquens de hypocrisi, dicit: *Crudeli arte virtutes necat mucrone virtutum, jejunium jejunio perimit, orationem oratione vacuat, misericordiam misericordia prosternit.* Verosimilius tamen videtur non duplicari ibi malitiam, nec aliam dari distinctam à superbia, seu vana gloria, quæ, ut suprà ostendimus, totum illum actum vitiat, adinstar fermenti, quod totam farinæ cui injicitur massam corrumpit, vel tineæ, quæ totum ex quo nascitur pannum corrodit. Unde Christus Matth. 6. dicebat: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit*: ubi per oculum intelligunt SS Patres intentionem finis, quæ si sit mala, reddit totam actionem malam & tenebrosam, omnemque bonitatis lucem ab ea excludit.

25. Ad quartam respondetur, quod etsi qui urgente præcepto dandi eleemosynam, eam tribuit ob inanem gloriam, minùs peccet, quàm qui nullo modo adimplet tale præceptum, non tamen, propriè & formaliter loquendo, meliùs facit: quia neuter formaliter bene facit; & ideo comparativum *meliùs* est de subjecto non supponente. Sicut minùs peccat qui dormiens adimplet, seu non frangit præceptum non furandi, quàm qui illud violat: non tamen propriè meliùs facit; quia dormiens, nullam exercens operationem, nihil boni facit, & ubi non est bonum, melius esse non potest.

26. Ad ultimam nego Antecedens: nam virtus moralis non concurrit nisi ad actus regulatos judicio prudentiæ: volitio autem dandi eleemosynam ob inanem gloriam non regulatur dictamine prudentiæ, ut suprà ostendimus: ergo illa non procedit ab habitu misericordiæ, sed vanæ gloriæ. Ad primam probationem in contrarium dicendum est, majorem illam facultatem, quam experitur is qui habet habitum misericordiæ, ad prædictum actum, non provenire per se hujusmodi habitu, sed per accidens: quia dum per se disponit potentiam ad proprium actum, per accidens removendo impedimenta ex parte materiæ, reddit ipsam potentiam facilem ad actus in materia similes, quamvis formaliter non sint actus virtutis, sed vitii: ad eum modum quo habens habitum misericordiæ acquisitæ, facilior est ad eliciendos actus infusæ; non quia virtus naturalis per se influat in actus infusæ, sed quia cùm prædictæ virtutes conveniant in materia, licèt non in ratione formali, eo ipso quòd acquisita per se habilitet potentiam ad proprios actus, tollit impedimenta quæ ex parte materiæ retardare possent ad alios quoscunque in tali materia eliciendos. Per quod patet ad secundam probationem: nam etsi volitio dandi eleemosynam ob inanem gloriam, non sit formaliter actus virtutis, potest tamen per accidens modo explicato augere facilitatem ad veros actus misericordiæ, tollendo impedimenta ex parte materiæ.

Objicies tertiò: Actus credendi mysteria supernaturalia ut à Deo revelata, elicitur à virtute fidei, subindeque est bonus ex objecto. Sed ille potest ad malum finem ordinari, ut si aliquis credat propter vanam gloriam: Ergo idem actus potest esse simul bonus ex objecto, & malus ex fine operantis. 27.

Confirmatur: Si aliquis vellet suscipere baptismum, aut pati martyrium ex vana gloria, talis volitio esset mala, utpote relata ad malum finem, & bona, utpote dispositio ad justificationem, quæ per baptismum aut martyrium obtinetur: Ergo idem actus bonitatem & malitiam moralem simul habere potest. 28.

Ad objectionem respondet Joannes à S. Thoma, quod ille qui credit ex motivo vanæ gloriæ, vel ex alio temporali, credit ex fide acquisita, quæ innititur testimonio humano: sicut hæreticus mysteriis quæ non discredit, non assentitur ex vera fide supernaturali, sed ex motivo & testimonio humano; quia scilicet talia mysteria sibi videntur credibilia. Rationem assignat, quia (inquit) actus veræ fidei, debet à gratia excitante procedere: quando autem aliquis credit ex motivo vanæ gloriæ, talis assensus, cùm sit peccatum, saltem veniale, non potest produci à gratia excitante, quæ non potest in actus malos influere: ergo nec potest esse actus veræ fidei. Verùm hæc ratio non videtur bona; malitia enim actûs non obstat quominus ille sit ex motione divina supernaturali, quæ potest attingere entitatem actûs mali, prascindendo ab ejus malitia & deformitate, ut patet in sacerdote consecrante hostiam propter sortilegium, aut alium malum finem: nam licèt talis consecratio sit mala & sacrilega, procedit tamen ab auxilio speciale Dei, moventis & applicantis sacerdotem ut suæ virtutis instrumentum. 29.

Verius ergo & probabilius est, prædictum actum à fide infusa procedere: cùm enim essentialiter sit virtus intellectualis per se primò speculativa, nec secundùm se respiciat objectum sub ratione boni, sed sub ratione primi veri, non videtur destrui ejus actus per hoc quod ad finem extrinsecum pravum referatur: quia talis relatio, licèt repugnet bonitati morali, non tamen certitudini & infallibilitati, quæ est essentialis fidei. Juxta quam doctrinam ad argumen- 30.

tum

tum respondetur, actum credendi propter vanam gloriam non habere bonitatem moralem ex objecto, etsi eliciatur à virtute fidei; quia non est de ratione actûs fidei habere bonitatem moralem ex proprio objecto, vel aliunde, sed tantùm veritatem & infallibilitatem.

31 Ad confirmationem dicendum, quòd si aliquis ex inani gloria vellet suscipere baptismum, consequeretur quidem ex vi sacramenti, & ex opere operato, aliquem ejus effectum, scilicet characterem, ad quem non alia requiritur dispositio, quàm voluntas eum suscipiendi; non reciperet tamen gratiam sanctificantem, quia baptismus eam non confert adultis, nisi mediante aliqua dispositione, quæ ad minùs sit attritio supernaturalis, ut magis communiter docent Theologi in tractatu de sacramentis. Si autem velis sequi eorum sententiam, qui dicunt volitionem suscipiendi baptismum sufficere ut gratiam conferat, dicere poteris, illam voluntatem non concurrere ad gratiam per modum dispositionis, sed per modum conditionis, sicut ad characterem; & sic non requiri quod sit bona moraliter. Qui autem vellet pati martyrium ob inanem gloriam, nec gratiam, nec aureolam martyrii consequeretur: quia tale martyrium non esset verum, sed apparens; cùm verum martyrium debeat esse effusio sanguinis propter Christum, aut fidei defensionem. Unde Hieronymus super illud ad Galat. 1. *Non efficiamini inanis gloriæ cupidi*, ait: *Martyrium ipsum si ideò fiat ut admirationi & laudi habeamur à fratribus, frustra sanguis effusus est.* Imò aliqui existimant, profusionem vitæ & sanguinis in tali casu esse peccatum mortale: quia licèt inanis gloria secundùm se sit tantùm veniale, tamen prodigere vitam ex inani gloria, vel alio pravo fine, est mortale: sicut absque aliquo bono fine morti se exponere.

Objicies quarto: In naturalibus potest eadem 32 res esse bona ex uno capite, & simul mala ex alio; nam idem homo potest esse boni auditûs, & mali visûs; habere pulchras manus, & pedes deformes: Ergo & in moralibus eadem actio poterit simul esse bona ex objecto, & mala ex fine, vel è contra. Consequentia probatur: quia ut ait S. Thomas art. 1. hujus quæstionis: *De bono & malo in actionibus oportet loqui, sicut de bono & malo in rebus.*

Respondeo concesso Antecedente, negando 33 Consequentiam. Ad cujus probationem dico de bonitate & malitia in moralibus, quantùm ad multa loquendum esse, sicut de bono & malo in naturalibus: nam sicut in rebus naturalibus, una est bonitas essentiæ, alia accidentis, ita in moralibus, una bonitas desumitur ab objecto, alia à circumstantiis, quæ sunt veluti accidentia actuum humanorum. Item sicut bonitas totalis consurgit ex plenitudine essendi in esse naturali, ita & in esse morali. Sed discrimen est in eo, quod in naturalibus malum unius partis non inficit aut destruit bonitatem alterius; unde bonitas ex essentia potest simul esse cum malo accidenti, & bonitas unius partis, cum malo alterius: in moralibus verò, malitia quæ est ex fine, vel aliis circumstantiis, totum actum inficit, & omne bonum ejus destruit, ut suprà ostendimus; sicque impossibile est, bonitatem ex objecto stare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex objecto: sicut docent Theologi in tractatu de virtutibus, quod virtutes morales, licèt inter se sint essentialiter distinctæ, tamen ita sunt connexæ, ut nulla adsit, si una deficiat.

Objicies ultimò contra secundam conclusio- 34
nem: Iste actus, *volo furari ut dem eleemosynam*, est bonus ex fine, & malus ex objecto: Ergo habet simul duas species moralitatis. Consequentia patet, Antecedens probatur. Idcircò iste actus, *volo dare eleemosynam propter inanem gloriam*, est malus ex fine, quia ordinatur ad malum finem, & ex tali ordinatione vitiatur: Sed iste actus, *volo furari ut dem eleemosynam*, non ordinatur ad finem malum à quo vitietur: Ergo non est malus, sed bonus ex fine.

Confirmatur: Isti duo actus, *volo jejunare ut* B
dem eleemosynam: & *volo furari ut dem eleemosynam*, habent eundem finem, scilicet eleemosynam: Sed hic finis tribuit priori actui bonitatem suam: Ergo & posteriori.

Ad objectionem respondeo negando Ante- 35
cedens, quantùm ad primam partem. Ad cujus probationem dicendum, quod licet in isto actu, *volo furari ut dem eleemosynam*, eleemosyna non sit medium ad malum finem, sicut in priori actu, quo quis vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, subindeque non ex eo vitietur; benè tamen ex eo quod sit finis movens ad malum medium, & malitia medii redundet in finem, ejusque bonitatem destruat. Unde

Ad confirmationem dico quod licèt isti ac- C
tus, *volo jejunare ut dem eleemosynam*, & *volo furari ut dem eleemosynam*; materialiter habeant eundem finem, non tamen formaliter: nam in secundo actu malitia medii vitiat finem, & in ipsum refunditur, ita ut finis non sit eleemosyna absolutè, sed ut causa furti; ex quo efficitur mala malitiâ furti.

ARTICULUS II.

An possit idem actus moralis habere duplicem speciem, quæ simul sit bona, vel simul mala?

OSTENDIMUS articulo præcedenti, eun- 36
dem actum non posse simul habere duas species moralitatis inter se oppositas, bonitatis scilicet & malitiæ: nunc breviter discutiendum est, an possit habere simul duas species bonitatis, vel duas species malitiæ: v. g. dum aliquis vult jejunare ad satisfaciendum pro peccatis, quæritur an ejus actus sit simul in specie abstinentiæ & pœnitentiæ: vel dum quis vult furari ut fornicetur, vel occidere ut furetur, an talis actus sit simul in specie furti & fornicationis, E
vel in specie homicidii & furti?

Partem negativam tenet Vazquez hîc disp. 37
51. cap. 3. ubi negat eundem numero actum humanum posse esse in duplici specie bonitatis moralis, quarum una sit ex objecto, alia verò ex fine; quamvis concedat posse esse in duplici specie malitiæ moralis; & in suam sententiam pertrahere conatur Ferratiensem, & aliquos ex Nominalibus, quos tamen Salmanticenses & alii Moderni ab hac opinione vendicant. Unde vix est qui prædictæ subscribat sententiæ, præter Vazquem, cui proinde adaptari potest illud Genes. 16. *Manus ejus contra omnes, & manus omnium contra eum.*

Dico igitur, unum & eundem actum posse simul habere duas species bonitatis, vel duas species malitiæ, unam ex fine, & aliam ex objecto.

38 Probatur primò ex D. Thoma hîc art. 4. ubi ait : *Actiones humanæ habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.* Ubi per *bonitatem absolutam*, intelligit essentialem, desumptam ex objecto, ut disputatione præcedenti annotavimus. Et statim ponit quadruplicem bonitatem, quæ potest reperiri in actu, inter quas enumerat bonitatem ex objecto, & ex fine, tanquam distinctas. idem habet art. 6. & 7. ubi ad 1. ait: *quòd secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub altera non ordinetur, sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundùm colorem continetur sub hac specie, scilicet albi; & secundum odorem, sub specie benè redolentis.* Denique 3. contra gent. cap. 138. clarissimè docet nostram sententiam, his verbis : *Contingit unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur; ut cum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiæ, secundum intentionem verò luxuriæ. Eodem modo in virtutibus contingit, quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicut cùm quis dat sua ut cum altero amicitiam habeat charitatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem, charitatis.*

39 Probatur secundò ratione; Bonitas & malitia moralis actûs sumuntur ex conformitate vel difformitate ad rationem; Sed unus & idem actus potest esse conformis vel difformis rationi duobus modis inter se diversis; potest enim habere conformitatem vel difformitatem ad rationem ex parte objecti quod immediatè respicit, & ex parte finis ad quem ordinatur, ut patet in exemplis adductis : nam cùm quis tribuit eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, in isto actu datur objectum, nempe sublevatio alienæ miseriæ, quod ex se est rationi consonum, deinde datur honestas pœnitentiæ, specie diversa ab honestate misericordiæ: item cum quis furatur ad fornicandum, in illo actu duplex reperitur deformitas; una ex objecto, scilicet ex re aliena quæ tollitur; altera ex fine ad quem ordinatur, nimirum fornicatione : Ergo idem actus duas species bonitatis, vel duas species malitiæ, simul habere potest.

40 Probatur tertiò: Actus terminatus ad bonum objectum, & bonum finem, v. g. velle jejunare ad satisfaciendum pro peccatis, procedit à distinctis virtutibus, à temperantia scilicet, & pœnitentia : Ergo habet ab utraque suam specialem bonitatem. Consequentia patet : actus enim pertinere non potest ad aliquam virtutem, nisi attingat objectum sub ratione formali illius, in quo ratione specialis bonitas & honestas necessariò imbibitur. Antecedens verò probatur : Actus terminatus ad bonum objectum, & bonum finem, elicitur ab una virtute, ab ea scilicet ad quam pertinet objectum, & imperatur ab alia, ad quam pertinet finis; ut electio jejunandi ad satisfaciendum pro peccatis, elicitur à temperantia, & imperatur à pœnitentia : Ergo procedit à distinctis virtutibus, nempe ab una elicitivè, & ab alia imperativè. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 124. art. 2. ad 2. air : *Martyrium est actus charitatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis.* Et qu. 32. art. 1. ad 2. *Nihil prohibet* (inquit) *actum qui est propriè unius virtutis elicitive, attribui alteri virtuti sicut ordinanti & imperanti ad suum finem. Et hoc modo dare eleemosynam, ponitur inter opera satisfactoria: inquantum miseratio in defectum patientis, ordinatur ad satisfaciendum pro culpa. Secundùm autem quod ordinatur ad placandum Deum, habet rationem sacrificii, & sic imperatur à latria.*

Confirmatur hæc ratio, & simul præcipuum Adversarii fundamentum convellitur. Si prædictus actus non procederet à diversis virtutibus, maximè quia ab illa sola eliceretur, ad quam pertinet finis, câ nullo modo concurrente, ad quam pertinet objectum : Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Major est præcipuum fundamentum Vazquezii Minor verò probatur. Primò Licèt potentia vel habitus possint imperare actum, qui est extra suum objectum adæquatum, non tamen possunt ipsum elicere; v. g. voluntas potest imperare visionem, sed non elicere, quia visio est extra objectum voluntatis, & necessariò dependet à visu: Sed jejunium v. g. vel martyrium est extra objectum adæquatum charitatis, vel pœnitentiæ; quæ solùm respiciunt dilectionem Dei, vel dolorem de peccatis : Ergo neutrum potest elici à charitate, vel à pœnitentia, sed ab ipsis duntaxat imperari.

Probatur secundò eadem Minor: Actus habens objectum bonum, & bonum finem, habet specialem difficultatem ex objecto, distinctam ab ea quam habet ex fine : Ergo præter influxum seu imperium virtutis, ad quam pertinet finis, requiritur specialis influxus illius ad quam pertinet objectum. Antecedens patet; jejunium enim, vel martyrium, specialem habet difficultatem ex objecto, distinctam ab ea quæ in actu charitatis, aut dolore de peccatis invenitur. Consequentia verò probatur : tum quia ubi est specialis difficultas ex parte actûs, opus est speciali virtute ex parte principii; tum etiam quia sicut quælibet virtus habet determinatam materiam, & determinatam rationem formalem in tali materia, ita versari debet circa determinatam difficultatem in eadem materia. Unde impossibile est virtutem ad quam pertinet finis, extendi ad difficultatem quam actus habet ex objecto, pertinente absolutè ad aliam virtutem distinctam. Et hæc est ratio fundamentalis connexionis virtutum moralium sub statu perfecto; quia nulla earum sine aliis est sibi sufficiens ad perfectum actum, ob alias difficultates in aliis materiis, quæ ipsum impedire possunt : potest enim aliquis impediri v. g. ab exhibendo Deo cultum religionis, nedum ex intrinseca difficultate hujus operis, sed etiam ex affectu ad pecunias, vel voluptates à Deo avertentes, aut ex timore mortis: unde nisi habeat virtutem liberalitatis domantem affectum ad pecunias, virtutem temperantiæ superantem affectum ad voluptates, & virtutem fortitudinis vincentem passionem timoris, non poterit perfectum actum religionis exercere; quia per solam virtutem religionis non poterit superare difficultates, quæ reperiuntur in subjiciendo rationi affectum ad pecunias & voluptates, vel passionem timoris.

Tertiò Minor principalis suadetur : Ex frequentatione actus imperati non solùm intenditur virtus imperans, sed etiam virtus ad quam

pertinet actus imperatus; v.g. si à charitate imperentur actus fortitudinis, exercendo tales actus imperatos fortitudinis, crescit non solùm charitas, sed etiam fortitudo: Ergo tales actus fortitudinis, non solùm à charitate ut imperante, sed etiam à fortitudine ut eliciente procedunt. Consequentia est manifesta; quia actus solùm intendunt habitum à quo procedunt.

44 Quartò eadem Minor potest probari ex variis absurdis & inconvenientibus, quæ sequuntur ex adversa sententia. Si enim actus boni & honesti ab ea solùm virtute procederent, ad quam pertinet finis, eâ ad quam pertinet objectum nullo modo concurrente, sequeretur primò, superfluas esse virtutes morales, tam acquisitas, quàm infusas: quia actus qui versantur circa propriam materiam ipsarum, sunt ordinabiles in finem charitatis, ac proinde omnes possent immediate à sola charitate elici. Ex quo ulteriùs sequeretur, in Christo nullum fuisse actum ab aliqua virtute morali elicitum, sed actus solius charitatis: quod est plusquam falsum: tum quia apertè repugnat Scripturæ, in qua actus misericordiæ, humilitatis, patientiæ, obedientiæ, & aliarum virtutum passim illi attribuuntur: tum etiam quia omnes aliæ virtutes à charitate fuissent in eo superfluæ, & consequenter non debuissent ipsi infundi; sicut propter hanc superfluitatem non fuerunt ipsi infusæ fides, spes, & pœnitentia, ut in tractatu de incarn. docetur.

45 Sequela manifesta est: Quia omnes actus Christi imperabantur actualiter à charitate, & in finem ipsius actualiter referebantur: Ergo si actus boni & honesti ab ea solùm virtute procedant, cujus est finis ad quem ordinantur, omnes actus Christi Domini fuere à sola charitate eliciti. Sequeretur etiam ex eodem principio, quod charitas non posset dici forma omnium virtutum: nam ex D Thoma 2.2.qu.23.art.8. charitas dicitur forma virtutum, quia imperat earum actus, ipsasque applicat ad eos eliciendos: subindeque, si actus virtutum moralium ab eis immediatè non elicerentur, sed à sola charitate, à qua in finem supernaturalem diriguntur, ipsa non posset dici forma aliarum virtutum, nec eas informaret & perficeret, sed potius destrueret ac expelleret.

46 Probatur quintò: Si omnes actus boni & honesti ab ea solùm virtute procedant, ad quam pertinet finis, eâ nullo modo concurrente ad quam pertinet objectum, non erit melius, seu majoris meriti, ad finem charitatis seu pœnitentiæ eligere opera excellentioris virtutis, quàm opera virtutis inferioris: quia in illis non erit bonitas aliqua moralis illius virtutis assumptæ, desumpta ex ordine ad objectum, sed omnis bonitas talium actuum erit desumpta ex fine virtutis imperantis ad quem ordinantur. Unde non erit majoris meriti eligere martyrium ob amorem Dei, quàm velle dare eleemosynam, vel jejunare uno die: quod plusquam absurdum est.

47 Nec valet quod ait Vazquez, cæteris paribus, melius esse eligere opus excellentioris virtutis, non quia inde peculiaris bonitas specie diversa oriatur, sed quia medium illud, cùm sit magis idoneum, facit intentionem meliorem. Non valet, inquam, nam quòd medium excellentioris virtutis assumptum ab alia, v.g. à charitate, sit magis idoneum, hoc non potest sumi ab ipsa charitate imperante; cùm ejus imperium sit æquale respectu omnium mediorum, ut supponimus: Ergo debet sumi ex majori perfectione quam ex propria specie & objecto habet actus excellentioris virtutis: sicut quod lux magis participetur in crystallo quàm in ligno, non oritur ex parte lucis, quæ æqualiter se offert, sed ex parte crystalli & ligni, quæ sunt magis vel minùs disposita ad recipiendam lucem: Ergo si actus præstantioris virtutis est aptius medium ad finem charitatis, & ideò majus meritum efficit, debet habere specialem bonitatem ex objecto, distinctam ab ea quæ ex imperio charitatis & directione in finem supernaturalem ei advenit.

47 Denique suaderi potest conclusio alia ratione fundamentali. Actus habens bonitatem ex objecto, non amittit illam ex relatione ad ulteriorem finem bonum, sed non obstante tali relatione eam retinet: Ergo duplici bonitate gaudet, unâ ex objecto, & aliâ ex fine extrinseco ad quem refertur. Consequentia patet, Antecedens probatur. Forma superior, etiamsi sit ordinis supernaturalis, non destruit, sed magis perficit inferiorem ipsi subordinatam: At bonitas virtutis imperantis, maximè si est charitas, est forma superior & quasi universalis ad omnes actus quos imperat: Ergo eorum bonitatem moralem non destruit, sed potiùs ipsam fovet ac perficit.

48 Confirmatur: Bonitas non destruitur nisi per suum contrarium, scilicet per malitiam: At ex eo quod actus refertur & ordinatur in meliorem finem, & ad superiorem virtutem, non fit malus, sed potius melioratur & perficitur, ut patet in exemplis suprà adductis: Ergo ex relatione ad ulteriorem finem actus non amittit bonitatem quam habet ex objecto & fine proximo.

49 Dices cum Vazque, eo ipso quod actus ordinetur ad ulteriorem finem, ejus bonitatem objectivam destrui, quia hoc ipso talis bonitas non est volita ratione sui, sed ratione alterius, quod est contra rationem virtutis, cujus honestas propter seipsam debet diligi, ut colligitur ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. asserente, *Quod ut actus justitiæ sit bonus, non sufficit quod sit circa rem justam, sed requiritur primo, quod fiat scienter, secundò ex electione, tertiò propter ipsum.* Et lib. 6. cap. 12. inquit, *quod actus virtutis primò debet fieri non ignoranter, secundò non ab invito, tertiò ob hoc*, id est, *propter ipsius virtutis honestatem.* Hoc est præcipuum ac fere unicum hujus Authoris fundamentum.

50 Sed contra: Quia, ut dicebamus, bonum superius non consumit aut destruit bonum inferius, ex eo quod istud illi subordinetur, & ad illud referatur; bonum enim bono non est contrarium, sicut nec verum vero: imò potiùs ex tali subordinatione & relatione bonum inferius perficitur; quia inferiora perficiuntur ex subordinatione & conjunctione cum superioribus, ut corpus ex unione cum anima, luna ex conjunctione cum sole, & instrumentum ex subordinatione ad agens principale: Ergo absurdum est dicere, quod eo ipso quod aliquis actus, ex objecto bonus & honestus, ordinetur in finem extrinsecum bonum, putà jejunium ad satisfaciendum pro peccatis, propriam bonitatem objectivam amittat; alias, ut suprà dicebamus, charitas, quæ actus omnium virtutum in finem supernaturalem dirigit, eorum bonitatem objectivâ destrueret, subindeque non perficeret, sed extingueret omnes virtutes morales,

les, nec esset earum forma, sed ruina & destructio.

51 Confirmatur: Quando aliquis actus virtutis, v. g. temperantiæ, imperatur à charitate, habet meritum non solum correspondens charitati imperanti, sed etiam temperantiæ ipsum elicienti, sive illud præmium ei collatum intuitu talis virtutis sit accidentale, sive essentiale, de quo in tractatu de merito: Ergo etiam duplici bonitate gaudet, quarum una correspondet objecto quod immediatè respicit, scilicet honestati temperantiæ, altera provenit à fine ad quem à charitate refertur. Consequentia patet: siquidem meritum est propria passio bonitatis moralis: Ergo ubi reperitur duplex meritum, duplex etiam bonitas moralis reperiri debet. Antecedens verò colligitur ex variis Scripturæ locis, in quibus promittitur præmium operibus misericordiæ, & castitatis, quæ in hac vita exercentur, non solùm quia charitatis sunt, sed etiam quia procedunt ab illis virtutibus: dicitur enim Matth. 25. *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum: esurivi enim, & dedistis mihi manducare &c.* Similiter virginitati & martyrio, ut sunt actus temperantiæ & fortitudinis, correspondent aliqua præmia accidentalia, quæ aureolæ appellantur, ut in tractatu de beatitudine fusè ostendimus: Ergo &c.

Disp. 2. art. 6.

52 Ad locum verò Aristotelis, cui maximè Vazquez confidit, respondetur quod cùm Philosophus dicit opus virtutis debere fieri *propter ipsum*, solùm intendit actum virtuosum debere esse non solùm ex scientia, & electione, sed etiam propter ipsam virtutem, seu propter honestatem virtutis, tanquam propter finem saltem proximum & intermedium: si enim aliquis bonum opus eliceret ex passione, vel timore, aut propter lucrum, vel inanem gloriam, non esset actus virtutis, sed vitii. Non negat tamen Philosophus, quod opus illud possit ad ulteriorem finem ordinari, & ex imperio alterius virtutis præstantioris fieri. Ita D. Thomas 2. Ethic. lect. 4. & lib. 6. lect. 10. & in 1. dist. 1. qu. 2. art. 1. ad 3. ubi sic ait: *Propter se dicitur dupliciter: uno modo secundùm quod opponitur ad propter aliud; & hoc modo virtutes & honestum non propter se diliguntur, cùm etiam ad aliud referantur. Alio modo dicitur propter se, secundùm quod opponitur ad per accidens; & sic dicitur propter se diligi, quod habet in natura sua aliquid movens ad diligendum: & hoc modo virtutes propter se diliguntur, quia habent in se aliquid unde quarantur, etiamsi nihil aliud ab eis contingeret. Non tamen est inconveniens, ut aliquid propter se ametur, & tamen ad alterum ordinetur.*

Ex quo solutum manet aliud fundamentum 5
adversæ sententiæ, quod potest sic breviter proponi. Quando quis eligit opus pietatis propter pœnitentiam, tale opus non appetitur propter se, sed tanquam medium ad pœnitentiam: Atqui medium quâ tale non habet rationem boni honesti, quæ soli fini convenit, sed tantùm boni utilis: Ergo talis electio non habet honestatem seu bonitatem moralem ab objecto, quod immediatè respicit, sed tantum à fine extrinseco ad quem ordinatur, subindeque non duplici, sed unica tantùm bonitate gaudet.

Huic, inquam, argumento jam patet solutio: dicendum est enim, quod opus pietatis, assumptum propter pœnitentiam, v. g. eleemosyna facta ad satisfaciendum pro peccatis, simul appetitur & propter se proximè & immediatè, ratione propriæ honestatis ac bonitatis moralis, & propter aliud, nempe propter pœnitentiam, ad quam ab operante ordinatur; unde non habet rationem puri medii, nec puri finis, sed finis simul ac medii, seu finis intermedii; & est bonum honestum ratione sui, & bonum utile ratione ordinationis ad pœnitentiam; & consequenter duplicem habet speciem bonitatis moralis, unam ex objecto in quod immediatè tendit, alteram ex fine extrinseco ad quem ordinatur. Quænam autem sit prima & essentialis, dicemus articulo sequenti.

ARTICULUS III.

A quo actus, ad finem extrinsecum ordinatus, habeat speciem essentialem bonitatis aut malitiæ, an ab objecto, vel à fine?

§. I.

Quibusdam præmissis, referuntur sententiæ, & vera eligitur.

NOTANDUM primò, ad actum moralem ex objecto & fine, v. g. ad largitionem eleemosynæ in satisfactionem pro peccatis, tres saltem actus concurrere, nimirum intentionem satisfaciendi pro peccatis, volitionem dandi eleemosynam, & exteriorem eleemosynæ largitionem, quæ elicitur à potentia exteriori ex imperio voluntatis. Ex quibus intentio satisfaciendi est actus purè imperans & elicitus; executio exterior habet rationem actus purè imperati; volitio verò dandi eleemosynam est actus simul elicitus & imperatus: elicitur enim à voluntate ex imperio virtutis pœnitentiæ, intendentis satisfacere Deo pro peccatis. De primo actu, scilicet intentione satisfaciendi nulla est difficultas; illa enim essentialiter specificatur ab honestate satisfactionis, quæ est finis intrinsecus, & immediatum ipsius objectum. Similiter non est dubium de actu exteriori, & purè imperato; cùm enim actus exterior sit unus actus in esse moris cum interiori à quo imperatur, & quem immediatè terminat, idem prorsus judicium de illo ac de isto ferendum est. Tota ergo controversia, & difficultas, procedit de secundo actu, volitione scilicet dandi eleemosynam, ut à pœnitentia imperatur. Pro cujus majori declaratione: 54

Secundo notandum est, hunc actum posse 55
considerari dupliciter; vel reduplicativè, ut imperatur à pœnitentia, & procedit ex virtute & intentione ipsius, quasi medium electum ad satisfaciendum; vel specificativè, inquantum est actus misericordiæ, respiciens honestatem sui objecti, quam vis aliunde imperetur & ordinetur ad alium finem ulteriorem. Primo modo habet rationem electionis: sub alia vero consideratione, & per comparationem ad objectum sub ratione honesti & finis intermedii, est intentio. Unde Cajetanus suprà qu. 8. art. 3. dicit talem actum esse unum unitate subjecti, quia est unica operatio entitativè; sed multiplicem numerositate formarum, quoniam sub una

una ratione est intentio, sub alia vero electio. His præmissis,

56 Circa propositam difficultatem variè opinantur Authores: Vasquez enim hîc disp. 51. censet actum moralem, quoties ad extrinsecum finem ordinatur, ab ipso fine, non verò ab objecto specificari. Curiel verò in alio extremo positus, asserit quod actus humanus, etiam formaliter & reduplicativè ut imperatus, habet speciem essentialem bonitatis vel malitiæ moralis ab objecto, non verò à fine. Valentia autem hîc puncto 4. docet illum tam ab objecto, quàm à fine specificari. Pro resolutione,

Dico primò: Actus imperatus, ut talis formaliter & reduplicativè, non specificatur ab objecto, sed à fine operantis.

57 Probatur breviter: Actus imperatus, inquantum hujusmodi, respicit essentialiter finem operantis: v.g. volitio dandi eleemosynam, ut imperata à virtute pœnitentiæ, respicit essentialiter honestatem pœnitentiæ, & non sistit in suo objecto proximo, nempe honestate misericordiæ: Ergo ut sic specificatur à fine operantis. Consequentia patet: Respectiva enim specificantur ab eo quod per se primò & essentialiter respiciunt: Sed actus humani, tam in esse moris, quàm in esse physico considerati, sunt de genere respectivorum: Ergo, &c. Antecedens verò sic ostenditur: Actus imperatus, inquantum hujusmodi, respicit essentialiter id quod respicit virtus à qua imperatur: Sed virtus à qua imperatur volitio dandi eleemosynam, respicit essentialiter finem nempe bonum pœnitentiæ: Ergo & ipsa volitio eleemosynæ, ut imperata à virtute pœnitentiæ. Unde D. Thomas qu. unica de virtutibus art. 10. ad 10. sic ait; *Actus alicujus habitus, prout imperatur ab illo habitu, accipit speciem moralem formaliter loquendo de ipso actu: unde cùm quis fornicatur ut furetur, actus iste, licèt materialiter sit intemperantiæ, tamen formaliter est avaritiæ.*

58 Confirmatur: Actus imperatus, ut talis formaliter, est subordinatus actui imperanti, & quodammodo unus & idem cum eo; unde inquantum hujusmodi, habet suam specificationem essentialem ab eo à quo actus imperans ipsam desumit: Sed actus imperans specificatur à fine operantis, quem tanquam proprium & immediatum objectum respicit, ut patebit ex infrà dicendis: Ergo & actus imperatus, formaliter & reduplicativè quâ talis, à fine operantis speciem sumit.

Dico secundò: Actus imperatus specificativè sumptus, non specificatur à fine operantis, sed ab objecto seu fine operis.

59 Probatur primò ex D. Thoma, qui variis in locis clarè & expressè hanc conclusionem docet. Nam hîc art. 2. ait: *Sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quæ dat speciem ei, ita & prima bonitas actus moralis attenditur ex objecto convenienti.* Et art. 4. recensens quatuor bonitates, quæ in actu humano reperiuntur, dicit quòd *una est secundum genus, prout scilicet est actio* (quæ est bonitas physica seu naturalis) *alia verò secundùm speciem, quæ accipitur secundùm objectum conveniens*, quæ moralis est: *tertia secundùm circunstantias, quasi secundùm accidentia quædam: quarta secundùm finem, quasi secundùm habitudinem ad bonitatis causam.* Item supra qu. 7. art. 3. ad 3. docet finem operantis non dare actui speciem substantialem, sed esse circunstantiam ejus; ut si quis fortiter pugnet ob liberationem patriæ, species essentialis illius actûs non sumitur ex liberatione patriæ, sed ex bono fortitudinis. Denique in 4. dist. 16. qu. 3. art. 1. quæstiunc. 2. ad 3. factâ distinctione inter finem operis & operantis, de primo ait: *Iste finis dat speciem actui, unde vel non est circunstantia, &c. Alius verò est finis agentis, & hic finis dicitur circunstantia cur: ab hoc autem actus non recipit speciem propriam, sed quasi communem, secundùm quòd actus imperati induunt speciem virtutis vel vitij imperantis, supra speciem quam habent ex actu eliciente.*

Probatur secundò ratione quam insinuat S. Doctor locis citatis. Finis operantis est circunstantia actûs imperati ablolutè consideràti, quæ vocatur circunstantia *cur*: Sed actus humani non specificantur à circunstantiis, nec ab eis bonitatem aut malitiam essentialem, sed duntaxat accidentalem desumunt; cùm circunstantiæ sint veluti quædam accidentia moralia humanorum actuum, ut constat ex dictis disp. præcedenti artic. 2. Ergo actus imperati non specificantur à fine operantis, sed ab objecto, seu fine operis. 60

Confirmatur: Si actus imperati specificarentur à fine extrinseco, ad quem ordinantur, sequeretur quòd finis operantis nunquam esset circunstantia: Sed hoc est falsum & contra communem sententiam: Ergo & illud. Sequela probatur: Finis operantis, si comparetur ad intentionem, & actum imperantem, non est circunstantia, sed objectum proprium & specificativum, ut supra annotavimus: Ergo si pariter det speciem essentialem electioni, & actui imperato, nunquam erit circunstantia, seu accidens morale actûs humani. 61

Probatur tertiò: Actus imperatus specificatur ab eo quod primò & immediatè respicit: Sed primò & immediatè respicit objectum, secundariò verò & mediatè finem operantis, ut patet in exemplo adducto; volitio enim dandi eleemosynam, à virtute pœnitentiæ imperata, primò & per se respicit honestatem misericordiæ; secundariò verò & per accidens tendit in bonum pœnitentiæ ad quod ab operante ordinatur, imò talem finem non respicit, nisi ut terminata ad proprium objectum, & consequenter ut ab ipso specificata: Ergo actus imperatus non specificatur à fine operantis, sed ab objecto & fine operis. 62

Confirmatur: Ordinatio quâ iste actus ordinatur ad finem extrinsecum operantis, non mutat ejus naturam: Ergo si talis actus ex se, & secundùm se sumptus, habeat suam speciem essentialem ex objecto, etsi amsi ad finem extrinsecum ab operante ordinetur, eandem speciem servabit, & solùm addet novum ordinem ad finem operantis, & ratione ejus novam speciem accidentalem. Sicut quia color non mutat essentiam hominis, non addit illi novam speciem substantialem; sed accidentaliter tantùm illum intra propriam speciem perficit. 63

Probatur quartò: Actus imperati non eliciuntur ab ea virtute, ad quam pertinet finis, sed ab ea ad quam pertinet objectum, v.g. actus jejunii imperatus à pœnitentia, non elicitur à pœnitentia, sed ab abstinentia; martyrium imperatum à charitate, non elicitur à charitate, sed à fortitudine, ut docet S. Thomas 2 2. qu. 124. art. 2. ad 2. Ergo actus imperati non specificantur à fine; sed ab objecto. Consequentia patet; quia idem est specificativum actûs, & habitûs à quo procedit: Ergo si actus imperatus non procedat à virtute, ad quam pertinet finis, sed ab ea ad quam perti- 64

net objectum, non specificatur à fine, sed ab A objecto.

65 Denique si actus imperati specificarentur à fine operantis, omnes actiones justi, qui se & omnia sua ex charitate retulit in Deum, essent ejusdem speciei essentialiter, nempe charitatis, & nunquam justus exerceret actum alterius virtutis, subindeque omnes aliæ virtutes à charitate, in eo essent otiosæ & superfluæ: quod est absurdum, ut articulo præcedenti ostendimus. Sequela patet: nam in tali homine omnes actus quos exercet, referuntur in finem charitatis: Ergo si actus imperati specificentur à fine operantis, non verò ab objecto & fine operis, omnes actus hujus hominis erunt ejusdem speciei essentialiter.

Sequeretur etiam ex eadem sententia, quòd actus fidei informis, & fidei formatæ, non essent B ejusdem speciei essentialiter, sed diversæ; quia unus specificaretur ab objecto, alter verò à fine charitatis, à qua informatur: unde fides non esset ejusdem speciei essentialis in homine peccatore, & in homine existente in gratia.

Item sequeretur nullum dari actum indifferentem secundùm speciem: nam cùm non detur actus, quantumcunque ex objecto sit indifferens, qui ex fine non sit bonus, vel malus, ut ostendemus disputatione sequenti: si finis essentialiter specificet actus humanos, sequitur evidenter, nullum dari actum, qui non sit essentialiter bonus, vel malus, ex sua specie.

Ex quibus exclusa manet sententia Valentiæ,
66 asserentis actus imperatos ab objecto & fine operantis simul sumptis specificari: tum quia ex C hac sententia eadem absurda & inconvenientia sequuntur, ut consideranti patebit: tum etiam quia una res simplex non potest sumere speciem essentialem à duobus, quæ solùm ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Sed objectum actûs imperati, & finis operantis, ex voluntate operantis per accidens conjunguntur: Ergo actus imperatus, ab objecto & fine operantis simul sumptis specificari non potest. Major est certa: quia cùm species rei simplicis sit ens per se, non potest essentialiter pendere ab eo quod est per accidens. Minor etiam patet: nam eleemosyna v.g. pro voluntate operantis potest ad innumeros fines bonos vel malos ordinari, ut ad amorem Dei, ad satisfactionem peccatorum, ad gratiarum actionem, ad inanem gloriam, &c Ergo objectum actûs imperati, & finis operantis, per accidens conjunguntur. D

Ex dictis inferes, quòd facta comparatione
67 inter duas illas species, quæ in actu imperato reperiuntur, illa sola quæ sumitur ex objecto est essentialis, alia verò quæ est ex fine, accidentalis. Patet hoc corollarium ex dictis: Primo quia finis operantis est solùm circunstantia actûs: Sed circunstantiæ bonitatem & malitiam duntaxat accidentalem tribuunt: Ergo & finis operantis. Secundo, quia ut suprà dicebamus, ordinatio in finem operantis accidentaliter advenit actui, & per accidens cum ejus objecto specificativo conjungitur. Tertio, quando alicui actui com- E petit duplex species, aut duplex bonitas, illa est essentialis, quæ est ex se invariabilis, & illa accidentalis, quæ competit variabiliter: Sed species, vel bonitas aut malitia, quæ competit actui imperato ratione objecti, est invariabilis; quæ verò convenit ex fine, est variabilis, & potest adesse vel abesse ab actu, ut patet in exemplo eleemosynæ sæpè adducto; bonitas enim vel honestas misericordiæ, quæ ipsi ex objecto convenit, ab ea inseparabilis est; ea verò quæ sumitur ex fine, variabilis est; cùm ille qui vult dare eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, perseverando in eadem volitione, possit mutare finem, & intendere v.g. agere gratias Deo pro acceptis beneficiis: Ergo species quæ sumitur ex objecto est essentialis, illa verò quæ est ex fine operantis, accidentalis.

Dices primò: Aristoteles 5. Ethic. cap. 2. con- 68
stituit duos casus: primus est, quod aliquis commisit adulterium ut posset furari: secundus, quod alius è contra furatus est ut frueretur fœminâ, & committeret adulterium. Et concludit, quòd in primo casu operans est magis fur quàm adulter; in secundo verò è contra est magis adulter quàm fur: Sed operans denominatur fur vel adulter à suo actu: Ergo unus actus debet esse magis furtum, quàm adulterium; alter verò è contra magis adulterium quàm furtum; subindeque in illis species desumpta ex fine potior est ac principalior eâ quæ sumitur ex objecto.

Respondeo primò, in moralibus operantem 69
magis denominari ab affectu, vel habitu, à quo actus imperatur, quàm ab ipso actu imperato: unde cùm in primo casu ille qui committit adulterium ut furetur, magis sit affectus ad furtum, quàm ad adulterium, magis dicitur fur, quam adulter: è contra verò cùm alter qui furatur ad adulterandum, magis sit affectus ad mœchiam, quam ad furtum, & ex illa moveatur ad furandum, potiùs dicitur mœchus vel adulter, quam fur; licèt in primo actu species adulterii sit prima ac præcipua, & in secundo species furti. Solutio est D. Thomæ qu. 8. de malo, art. 1, ad 15. ubi sic habet: *Dicendum quòd aliquis non denominatur fur vel mœchus ex actu vel passione, sed ex habitu sicut de justo & injusto Philosophus dicit in 5. Ethic. Intentio autem hominis provenit ex habitu: & ideò quando aliquis furatur ut mœchetur, committit quidem actu peccatum furti, sed tamen intentio procedit ab habitu, & ideo non denominatur fur, sed mœchus.*

Respondeo secundò: quod volens adulterari 70
ad furandum, vel furari ad adulterandum, non solùm denominatur fur, vel adulter à tali actu imperato, sed etiam ab actu imperante, quo vult furari vel mœchari; & quia talis intentio furandi vel mœchandi, imperans alium actum, principalior est, quandoquidem ex illa movetur operans ad actum imperatum, Aristoteles dixit operantem in primo casu esse magis furem quàm adulterum, in secundo magis adulterum quam furem.

Dices secundo: D. Thomas supra qu. 13. art. 1. 71
affirmat, quod *quando martyrium imperatur à charitate, materialiter est actus fortitudinis, & formaliter est actus charitatis.* Ergo cùm essentia sit id quod est formalissimum in re, censet species, quæ in actu imperato desumitur ex fine, seu virtute imperante, esse essentialem, eam verò quæ est ex objecto, esse solùm accidentalem.

Sed nego consequentiam: licèt enim essentia 72
sit formalissimum rei consideratæ quantùm ad substantialia, tamen si conferatur cum accidentibus supervenientibus, materialiter se habet ad illa inquantum sunt actus ejus; homo enim materialiter se habet ad album & nigrum, ad Philosophum & Arithmeticum, quæ sunt species accidentales ejus; & sic actus fortitudinis exercitus ex imperio charitatis, licèt essentialiter sit fortitudinis, & charitatis accidentaliter, rectè tamen

tamen dixit S. Thomas, quod materialiter est fortitudinis, & formaliter charitatis, ut significaret talem actum esse elicitivè & substantialiter à fortitudine, imperativè autem ac directivè à charitate; & hoc exemplo declararet, quod electio elicitivè & substantialiter pertinet ad voluntatem, licèt directivè ab intellectu dependeat.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

73 OBICIES primo contra primam conclusionem: Imperium non mutat naturam actûs imperati: Ergo si actus imperatus secundùm se spectatus specificetur ab obiecto, non verò à fine operantis, etiam ut imperatus, & in finem operantis ordinatus, idem specificativum habebit.

Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: etiam ut imperatus idem specificativum habebit: si ly *ut* sumatur specificativè, concedo: si sumatur reduplicativè, nego. Nam, ut supra dicebamus, actus imperatus, inquantum hujusmodi, habet idem specificativum ac ipse actus imperans, cùm sit quodammodo unum & idem cum eo: unde sicut intentio imperans electionem, specificatur à fine, quem ut proprium & immediatum obiectum respicit, ita & electio, si consideretur formaliter & reduplicativè ut imperata.

74 Objicies secundo contra secundam conclusionem: D. Thomas hîc art. 6. ait: *Sicut actus exterior accipit speciem ab obiecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine, sicut à proprio obiecto.*

Respondeo D. Thomam, nomine *actus exterioris*, comprehendere actum omnem imperatum, sive ille à voluntate, sive ab alia potentia sit elicitus; & consequenter nomine actûs interioris solùm actum imperantem intelligere, ut explicat Cajetanus ibidem; & patet, quia in resp. ad 2. ejusdem articuli de eodem actu interiori ait: *Comparatur ad exteriorem, sicut formale ad materiale*: Actus autem qui se habet ut formalis, est actus imperans, & actus qui se habet materialiter est actus imperatus, ut idem S. Doctor supra qu. 17. art. 4. docet.

75 Objicies tertio: Illud primo specificat volitionem eleemosynæ, atque essentialem illi tribuit bonitatem, quod est ratio formalis volendi eleemosynam: Sed ratio volendi eleemosynam respectu ejus qui illam vult propter finem charitatis v.g. est finis charitatis: Ergo ipse finis charitatis tribuit actui illi imperato bonitatem essentialem. Major est evidens: quia actus non specificatur ab obiecto materiali, sed à formali: Ergo quamvis eleemosyna sit obiectum materiale talis volitionis, si tamen finis charitatis sit ratio formalis volendi eleemosynam, ab illo specificabitur volitio imperata eleemosynæ. Minor autem probatur: Quando idem numero actus fertur in medium & in finem, tunc finis est ratio volendi medium, ut docet S. Thomas supra qu. 8. art. 3. & qu. 12. art. 4. Sed ille idem actus imperatus fertur in eleemosynam tanquam in medium, & in obiectum charitatis tanquam in finem: Ergo finis charitatis est ratio volendi eleemosynam, respectu ejus qui ipsam vult propter finem charitatis.

76 Respondeo distinguendo Majorem: quod est ratio formalis volendi eleemosynam, proxima & immediata, concedo Majorem: remota tantùm & mediata, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: ratio volendi eleemosynam, remota & mediata, est finis charitatis, concedo Minorem: ratio volendi proxima & immediata, nego Minorem: eleemosyna enim habet propriam bonitatem, non participatam à fine charitatis, secundùm quam movet voluntatem, quamvis non sine ordine ad finem charitatis; & hæc est honestas misericordiæ, quæ est ratio formalis proxima & immediata illam volendi.

77 Instabis: Talis actus est electio: Sed tota ratio nedum remota, sed etiam proxima, movens voluntatem ad eligendum, est bonitas finis qui intenditur: Ergo finis charitatis est tota ratio volendi eleemosynam, respectu illius qui eam vult propter finem charitatis.

78 Respondeo negando Majorem: nam ut supra 2. notabili observavimus, talis actus non est pura electio, sed etiam intentio; quia tendit in bonitatem eleemosynæ ut in finem intermedium; finis autem intermedius, cùm simul habeat rationem finis & medii, & bonitate non solùm utili, sed etiam honesta gaudeat, utrumque actum (intentionem scilicet & electionem) secundùm diversas rationes terminare & specificare potest. De quo plura diximus contra Vasquem tract. 1. disp. 1. art. 5.

79 Objicies quartò: Plura peccata habent speciem essentialem à solo fine, & non ab obiecto: nam D. Th. 2. 2. qu. 110. art. 2. ex diversis finibus distinguit diversas species mendacii: si quis enim proferat mendacium animo recreandi se vel alium, dicitur mendacium jocosum: si ex intentione juvandi proximum, mendacium officiosum; si ex intentione illi nocendi, mendacium pernicioſum. Similiter si quis verbum injuriosum proferat animo auferendi honorem proximo, est contumelia; si ex intentione dissolvendi amicitias, susurratio; si ex intentione confundendi audientem, irrisio: Ergo actus humani habent speciem essentialem à fine operantis, non verò ab obiecto.

80 Respondeo distinguendo Antecedens: plura peccata habent speciem essentialem à fine, prout redundat in ipsum obiectum, & intrinsecam causat in eo diversitatem, concedo. Potest enim fieri ut finis qui apparet esse extrinsecus & operantis, sit revera intrinsecus & operis, ut contingit in exemplis adductis: nam quia obiectum & finis intrinsecus mendacii est dicere falsum cum intentione fallendi, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 110. dicere falsum cum intentione fallendi in materia jocosa, constituit mendacium jocosum; in materia pernicioſa, mendacium pernicioſum & sic de aliis: ubi vides quomodo intentio fallendi in tali vel in tali materia ingrediatur rationem obiecti. & finis intrinseci. Idem cum proportione dicendum de aliis peccatis linguæ, ut de detractione, susurratione, discordia, &c. Alia argumenta quæ contra hanc conclusionem fieri possent, disp. præcedenti, art. 1. soluta sunt.

* * *

DISPVTATIO V.

De Indifferentia ad bonitatem & malitiam.

CONSIDERATA bonitate & malitiâ actuum humanorum, de eorum indifferentia ad bonitatem & malitiam agendum est, & cum S. Doctore hic art. 8. & 9. discutiendum, an dentur actus indifferentes ex suâ specie & in individuo? Unde sit

ARTICULUS UNICUS.

Vtrum detur aliquis actus humanus, qui non solùm ex suâ specie, sed etiam in individuo, seu quoad exercitium sit indifferens?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

1 NOTANDUM primò: quod sicut duplex est bonitas vel malitia actûs, una essentialis quæ desumitur per ordinem ad objectum; alia accidentalis, quæ derivatur ex fine & circunstantiis: ita duplex potest in eo concipi indifferentia, una essentialis & specifica, quæ sumatur per ordinem ad objectum indifferens; altera accidentalis, quæ derivetur ex ordine ad finem operantis, & alias circunstantias. Quod ut magis declaretur, & status hujus celebris quæstionis clarè percipiatur,

2 Notandum secundò, quod sicut homo potest considerari dupliciter: primò secundùm se, & quantùm ad ea solùm quæ ipsi essentialiter competunt, quâ ratione est solùm animal rationale: secundò ut à parte rei de facto ponitur, cum omni eo quod ipsi competit etiam accidentaliter; & sic non solùm est animal rationale, sed etiam magnus vel parvus, albus aut niger, sanus vel infirmus, musicus vel philosophus: ita pariter actus humanus dupliciter spectari potest, nempe secundùm suam speciem & essentiam; & ut exercitus à parte rei, ac vestitus omnibus circunstantiis. Inquirimus ergo, an possit esse indifferens utroque modo, scilicet per ordinem ad objectum, seu in suâ essentia & specie, & in individuo, ac pensatis omnibus accidentibus, quæ necessariò illum comitantur? Quæstio autem solùm procedit de actu humano, id est libero seu deliberato: nam quoad actus non humanos, seu indeliberatos, maximè qui ex imaginatione procedunt, constat nec bonos esse moraliter, nec malos, etiamsi absolutè eorum objecta comparata ad rationem essent bona aut mala; quia defectu libertatis, quæ ad moralitatem necessariò præsupponitur, sunt extra totum genus moris, & sic ad bonum & malum potius negativè quàm privativè indifferentes sunt, ut notavit D. Thomas hîc art. 9. in calce corporis articuli. Hîc etiam solùm agimus de indifferentia ad bonitatem & malitiam moralem ordinis naturalis, seu quæ sumitur ex ordine ad finem naturalem: nam loquendo in ordine ad finem supernaturalem, dubium non est quin dentur actus, qui neque sunt boni, neque mali, nec meritorii, nec demeritorii: v. g. eleemosyna facta ab infideli, vel à peccatore, ob finem naturalem misericordiæ, est actus moraliter bonus; sed quia non procedit ex gratia, quæ est radix & principium meriti in ordine supernaturali, in illo ordine neque meretur præmium, neque supplicium, quia nullo modo ad ordinem illum pertinet. His præmissis,

3 Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima est Scoti in 2. dist. 7. docentis nullum dari actum indifferentem ex suâ specie, plures tamen actus in individuo indifferentes esse. Secunda D. Thomæ hîc art. 8. & 9. asserentis dari quidem actus indifferentes ex suâ specie, nullum tamen esse posse indifferentem in individuo & quoad exercitium. Tertia Vásquezii & aliorum, admittentium actus ex suâ specie & individuo indifferentes.

§. II.

Prima sententia rejicitur.

DICO primò, dari actus indifferentes ex suâ specie.

4 Probatur ratione D. Thomæ hîc art. 8. *Actus humanus speciem sumit ab objecto*, ut disputatione præcedenti visum est: unde sicut actus illi dicuntur boni ex suâ specie, qui tendunt in objectum de se bonum, & è contrario illi ex specie suâ censentur mali, qui ex vi objecti habent turpitudinem; ita illi indifferentes ex suâ specie appellantur, qui habent objectum ex se ad bonum vel malum indifferens, utpote secundùm se neque consonum, neque dissonum rationi. Hujusmodi autem esse plures actus voluntatis constat: nam ambulare, levare festucam, ire adagrum, & hujusmodi, ex objecto non habent bonitatem aut malitiam, sed ad utramque indifferentes sunt: unde ex bono fine honestari, & ex malo vitiari possunt, juxta illud Augustini lib. 2. de serm. Domini in monte: *Sunt quædam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus indicare temerarium est.*

5 Confirmatur: Communiter dicitur quòd aliqui actus humani sunt boni, quia præcepti, ut abstinere à carnibus die Veneris; & alii mali, quia prohibiti, ut manducare carnes die Veneris: Ergo signum est, quòd isti actus sunt indifferentes secundùm suam speciem, & quòd possunt ex adjunctis circunstantiis determinari ad bonum vel malum: si enim secundùm suam speciem essent determinatè boni aut mali, dicerentur è contrario præcepti quia boni, vel prohibiti quia mali.

6 Sed est communis objectio: Inter opposita privativè non datur medium: Atqui bonum & malum opponuntur privativè: Ergo inter illa non mediat actus indifferens secundùm suam speciem.

Confirmatur: Inter verum & falsum respectu propositionis non datur medium; omnis enim propositio aut est determinatè vera, aut determinatè falsa: Ergo neque inter bonum & malum respectu actûs voluntatis.

7 Respondeo primò: quòd licèt bonum & malum in naturalibus opponantur privativè, in moralibus tamen opponuntur contrariè: quia peccatum, quod est malum morale, non consistit

stit in pura privatione, sed in aliqno positivo connotante privationem, ut dicemus in tractatu de peccatis: inter opposita autem contrariè datur medium, ut inter calidum & frigidum, album & nigrum. Quia tamen sententia quæ docet formale peccati, seu malitiam moralem, in sola privatione consistere, probabilitate non caret, & à pluribus Thomistis defenditur, ut juxta hanc sententiam argumentum solvi possit.

Respondeo secundò: quod licèt inter privativè opposita non detur medium absolutè, benè tamen, si apponatur aliqua reduplicatio aut præcisio: v. g. etsi aër à parte rei sit lucidus aut tenebrosus, & animal videns aut cœcum; si tamen aër secundùm se, & secundùm suam essentiam consideretur, neque est lucidus neque tenebrosus; & animal secundùm sua prædicata essentialia neque est videns, neque cœcum, sed abstrahit ab utroque. Similiter etiam licèt omnis actus humanus, absolutè & in individuo sit vel bonus, vel malus moraliter, & sic non detur medium, ut dicemus conclusione sequenti, tamen sumendo reduplicativè, seu addendo *ex specie sua*, datur aliquis actus humanus qui neque est bonus, neque malus, sed indifferens, ille scilicet qui versatur circa objectum, neque consonum neque dissonum rationi.

Ex quo patet solutio confirmationis: nam licèt inter verum & falsum, respectu propositionis, absolutè non detur medium, si tamen fiat aliqua præcisio aut reduplicatio, potest dari medium: propositiones enim de futuro contingenti, prout antecedunt decretum, & dicunt habitudinem ad rem significatam, neq; sunt veræ neq; falsæ, sed indifferentes ad veritatem & falsitatē, quia pro illo priori earum objectum nec est futurum, neq; non futurum, sed purè possibile, & merè indifferens ad futuritionem vel non futuritionem, ut latè expendimus in tractatu de scientia Dei. Huic ergo indifferentiæ correspondet in actibus humanis indifferentia secundùm objectum ad bonum & malum: sicut determinatio ad verum vel falsum ex decreto, correspondet determinatio ad bonum vel malum in individuo.

Ex hoc etiam facilè solves istud argumentum, quod contra nostram conclusionem fieri solet. Omnis species semper reperitur in aliquo individuo: Sed non potest dari actus indifferens in individuo, ut ostendemus §. sequenti: Ergo nec secundùm suam speciem. Respondetur enim, quod licet species, quæ actui humano absolutè convenit, in aliquo individuo reperiatur, ea tamen quæ illi competit sub quadam præcisione & statu, quo attingit, vel concipitur attingere objectum sine circunstantiis, non potest ad individua descendere, quia in individuo inveniuntur circunstantiæ, sine quibus individuatio non datur: indifferentia autem ad bonitatem & malitiam actibus humanis absolutè non convenit, sed sub aliqua tantùm præcisione & reduplicatione, nempe prout solùm objectum respiciunt, & à circunstantiis abstrahunt.

Dices: Repugnat actus humanos, etiam sub hac reduplicatione & præcisione consideratos, seu prout dicunt ordinem ad solum objectum, ut à circunstantiis præcisum, esse indifferentes ad bonitatem & malitiam: Ergo repugnat dari actus indifferentes ex sua specie. Consequentia patet, Antecedens probatur. Objectum actuum voluntatis necessariò debet esse bonum; cùm voluntas versetur circa bonum, sicut intellectus circa verum: Vel ergo est bonum honestum, vel utile, vel delectabile? Si est honestum, hoc ipso est bonum morale; si delectabile & non honestum, hoc ipso est malum: si utile, aut sistitur in ipso tanquam in fine, & sic est perversum & malum, quia perversitas est frui utendis, ut ait Augustinus: aut refertur utile in aliquem finem, & sic hoc ipso habet bonitatem aut malitiam; quia ordo ad finem bonum, est bonus, & ordo ad finem malum est malus: Ergo non possunt dari actus humani indifferentes secundùm ordinem quem dicunt ad objectum.

Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum D. Thoma hic artic. 8. ad 2. objectum actus indifferentis ex sua specie esse bonum bonitate naturali, non verò bonitate morali, quæ consideratur per comparationem ad rationem. Unde cùm quæritur an illud sit bonum honestum, delectabile, vel utile? Respondetur esse bonum honestum, non actu, sed potentiâ, quia potest honestari ex fine, vel ex circunstantiis adjunctis: esse autem actu delectabile vel utile, quia potest alicui fini deservire, & in se etiam aliquid delectationis admittere; sicut loqui, aut ire in campum, de se delectabile est, & potest etiam utile esse ad aliquem finem. Et cùm instatur, & dicitur quòd delectabile non honestum, est malum, distinguendum est: si sit non honestum privativè, & contrariè, concedendum: si sit purè negativè non honestum, capax autem honestari ex fine adjuncto, negandum: tale enim delectabile non est malum determinatè & in actu, sed est permissum & indifferens, potestque reddi bonum vel malum ex adjunctis. Similiter objectum illud potest dici utile, non determinatè ad bonum, vel determinatè ad malum, sed indifferenter ad utrumque, quatenus potest ad bonum vel ad malum finem referri, & ex tali ordinatione determinatam bonitatem aut malitiam habere.

§ III.

Alia difficultas resolvitur.

Dico secundò: Non datur, neque dari potest aliquis actus humanus & moralis, qui in individuo consideratus cum omnibus circunstantiis quas actu habet, non sit determinatè bonus, vel determinatè malus, sed vere indifferens ad bonum vel malum morale. Ita præter D. Thomam, & ejus Discipulos, docent plures celebres Theologi, Curiel, Bellarminus, Suarez, Valentia, Azorius, Vega, Navarrus, Sayrus, & alii, quos hic referunt & citant Joannes à S. Thoma, Ildephonsus, & alii ex nostris Thomistis.

Probatur primò ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. 2. de peccat. meritis & remiss. cap. 18. expresse docet, quod voluntas non potest in medio quodam ita consistere, quòd nec bona sit nec mala. Et Epistola 19. ait: *Cavendum esse, ne quædam facta hominum media dicamus inter recte facta & peccatum.* Quæ testimonia adeò manifesta sunt, ut Vasquez hic disputatione 25. capite 6. ingenue fateatur fuisse Augustini sententiam, non dari actum indifferentem in individuo, & dicat sententiam Divi Augustini, Divi Thomæ, Divi Prosperi, Divi Fulgentii, & aliorum Augustini Discipulorum hac in re non sibi placere.

Confirmatur: Divus Damascenus libro se-

cundo de fide capite trigesimo nono duos tantùm providentiæ divinæ modos circa opera hominum constituit, nempe secundùm acceptionem respectu bonorum, & secundùm permissionem respectu malorum; quorum etiam meminit Divus Thomas quæstione quarta de veritate articulo quarto & primam, *providentiam approbationis*, secundam, *providentiam concessionis* appellat: Atqui si in individuo, & quoad exercitium darentur actus humani indifferentes ad bonitatem & malitiam, tertius modus providentiæ respectu ipsorum deberet admitti; cùm sub providentia approbationis solùm cadant actus boni; ad providentiam verò concessionis seu permissionis, solùm pertineant actus mali: Ergo, &c.

15 Probatur secundò conclusio ratione Divi Thomæ, cujus vis in eo consistit, quòd si aliquis actus posset esse indifferens in individuo, maxime ille qui est indifferens ex sua specie, seu ex objecto: Sed actus ex sua specie, seu ex obiecto indifferens, non potest esse indifferens in individuo: Ergo &c. Maior patet: quia actus bonus, aut malus ex obiecto, est necessariò bonus, aut malus in individuo. Minor verò probatur: Licet aliquis actus non habeat ex sua specie & obiecto quòd sit bonus, aut malus, quia tamen bonitas, aut malitia, non pendet solùm ab obiecto sed etiam à circunstantiis, quæ sunt veluti quædam accidentia, oportet quòd quilibet individualis actus habeat aliquam circunstantiam, per quam contrahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam si finis quem operans formaliter aut virtualiter intendit, sit honestus, etiamsi obiectum sit indifferens, actus erit bonus moraliter, ut cùm quis vadit in agrum honestæ recreationis causâ: si verò finis non sit honestus, eo ipso talis actus erit malus moraliter; quia eo ipso quod actus non habet finem bonum, est malus: *Cùm enim* (inquit sanctus Doctor) *rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, & habet rationem mali.* Ergo actus ex sua specie, seu ex obiecto indifferens, non potest esse indifferens in individuo.

16 Respondet Vasquez ubi suprà, tripliciter posse contingere quòd finis actus nostri non sit bonus: primo contrarie, quia potiùs est malus, ut ire in agrum ad furandum; & sic absque dubio constituit actum malum: secundo privative, quia teneor apponere finem bonum, & non appono; ut si celebro sine intentione consecrandi; nam illi actui debita est talis intentio, quam si non appono, pecco: tertio negative, quando scilicet non appono finem bonum, sed non teneor apponere: unde cùm homo non teneatur actui indifferenti ex objecto apponere finem bonum & honestum, sed possit illum exercere ob solam delectationem, vel naturæ commoditatem, hujusmodi actus, etiamsi advertenter & liberè fiat, & absque formali aut virtuali intentione alicujus finis honesti, non est malus, sed remanet indifferens.

17 Hoc est præcipuum, ac ferè unicum hujus Authoris fundamentum, quod facilè potest convelli. Primò, quia quoties homo operatur cum consilio & deliberatione rationis, tenetur operari ut homo, non verò ut animal præcise; ac proinde juxta exigentiam & inclinationem naturæ rationalis per quam operatur: Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis, sive honestum, quod est finis naturæ rationalis; inclinatio enim alicujus naturæ, semper est ad proprium finem talis naturæ; unde si non operetur formaliter aut virtualiter in ordine ad bonum honestum, hoc ipso actus ille, non solùm negative, sed etiam privative erit non bonus, & non honestus, subindeque inhonestus & malus moraliter.

18 Secundo: Quotiescumque homo operatur ut homo, & cum consilio & deliberatione rationis, debet operari conformiter ad regulam, seu dictamen rectæ rationis, & prudentiæ: Recta autem ratio & prudentia dictant homini, bonum honestum esse aliis bonis præferendum, & omnia ejus opera, saltem virtualiter, in finem honestum esse dirigenda, ut sic ejus vita naturæ ipsius rationali correspondeat, & in omni ejus libera operatione reluceat pars rationalis, operando altiùs, & ordinando animales operationes ad rationales fines. Unde quando homo propter solam delectationem, vel naturæ commoditatem agit, non intendendo, virtualiter saltem, bonum honestum, non agit ut homo, sed assimilatur jumentis insipientibus, quibus non est intellectus. Hinc Propheta Psalmo nono dicebat: *Constitue, Domine, legislatorem super eos, ut sciant Gentes quoniam homines sunt*: id est, mitte Domine, Verbum tuum, & Sapientiam de cœlis, ut doceat Gentes, & homines peccatores (qui more brutorum vivunt, attendendo solùm ad bonum delectabile & sensibile) operari conformiter ad naturam humanam, & sequi regulas rectæ rationis & prudentiæ, ac prosequi bonum honestum & rationi consonum. Sicut ergo dedeceret Regem, vel Principem cum rusticis pascere porcos; ita magis dedecet regiam hominis naturam in actibus porcorum & jumentorum volutari, ac sistere in solo bono delectabili & sensibili, non referendo illud, virtualiter saltem, in bonum honestum, & rationi consonum. Quod ut magis declaretur,

19 Sciendum est, bonum communiter dividi à Philosophis in honestum, delectabile, & utile: inter quæ hoc reperitur discrimen, quod bonum honestum est tale ratione sui, & independenter ab utili & delectabili; utile verò non habet rationem boni, nisi dependenter ab extrinseca bonitate finis, seu boni honesti, quæ est ratio eligendi media; delectabile autem est quasi illecebra boni honesti, & veluti aliquod ejus condimentum, quod provida & sapiens natura, in actibus præsertim qui ad conservationem speciei & individui ordinantur, apposuit, ut bruta, quæ non possunt apprehendere bonum honestum, delectabili traherentur: unde bruta intendunt delectabile, natura vero honestum, nempe individui vel speciei conservationem: sed homo qui est rationis compos, & bonum honestum apprehendere potest, quotiescumque cum consilio & deliberatione rationis agit, tenetur, virtualiter saltem, intendere bonum honestum: subindeq; si in solo delectabili sistat tam quam in fine, peccat, & agit more brutorum, & quod in brutis est natura, in ipso est vitium. Quare falsum est, & à principiis moralis Philosophiæ penitùs alienum, quod Adversarii dicunt nempe hominem posse exercere actus ex obiecto indifferentes, propter solam delectationem, aut

aut commoditatem naturæ, tanquam propter finem: tum quia pars sensitiva & animalis, ut pote inferior, debet semper subesse ac subordinari rationali superiori, & ab ipsa dirigi & regulari; tum etiam quia cùm bonum delectabile sit inferius honesto, & ordinetur per se primò ad illud, sicut decor & pulchritudo ad juventutem, ut ait Philosophus in libris Ethic. recta ratio dictat hominem nunquam debere operari propter bonum delectabile tanquam propter finem, sed illud semper esse referendum ad bonam honestum. Unde SS. Patres, infra referendi, docent actum conjugalem, ob solam delectationem factum, esse malum, & peccatum, saltem veniale, & D. Thomas 2. 2. qu. 168. art. ad 2. ait quod malum est ponere finem in delectatione ludi. Et in corp. articuli constituit quandam virtutem, quæ dicitur *Eutrapelia*, seu jucunditas, cujus munus est ponere medium in ludis & jocis, seu in delectationibus ex ludis & jocis provenientibus; ut scilicet homo tantùm, & non plus, vel minùs de delectatione ex ipsis sumat, quantùm sufficit & requiritur ad animi recreationem, quæ est finis honestus.

Ex his ergo patet vis & efficacia rationis D. 10 Thomæ, quæ potest sic resumi. Quotiescunque homo operatur cum consilio & deliberatione rationis, intendit aliquem finem; cùm finis sit objectum adæquatum voluntatis, saltem motivum, ut tractatu præcedenti ostendimus: vel ergo talis finis est bonum honestum, aut delectabile; futile enim quâ tale, cùm non sit appetibile propter se, sed solùm propter aliud, ad quod deservit ut medium, non potest habere rationem finis. Si sit bonum honestum, actus erit moraliter bonus, & rationi consonus: si verò sit purè delectabile, actus erit malus, & rationi dissonus; quia, ut ostendimus, est intrinsecè malum & rationi difforme, sistere in bono delectabili tanquam in fine: nam, ut ait D. Thomas supra qu. 4. art. 2. ad 2. *Divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes*: Ergo nullus potest dari actus humanus & deliberatus indifferens in individuo.

11 Dices: Homo non tenetur semper agere ex deliberatione rationis, alias indeliberatè fricare barbam, aut movere pedem, esset peccatum, quod est absurdum: Ergo neque tenetur omnem actionem deliberatam in finem honestum ordinare.

Sed contra: Sicut licèt artifex non teneatur facere statuam, si tamen eam facit, tenetur ipsam facere juxta regulas artis, & si ab illis deviat, peccat in genere artificiali: ita licèt homo non teneatur semper agere cum consilio, & deliberatione rationis, quia non est in ejus potestate, cùm ipsius operatio intellectualis dependeat ab extraneis & corporeis principiis, quæ illius non subduntur potestati, & habeat rationem sensibus alligatam; supposito tamen quod aliquid deliberatè & humano modo, subindeque agens morale faciat, tenetur illud facere conformiter ad regulas morum, quæ sunt recta ratio & prudentia, & si ab illis deviat, peccat in ordine morali: Sed recta ratio & prudentia dictant omnem actionem nostram deliberatam esse virtualiter saltem in finem honestum dirigendam, ut patet ex supra dictis: Ergo licèt homo non teneatur semper agere ex deliberatione rationis, tenetur tamen omnem actionem, quam cum consilio & deliberatione rationis elicit, in finem honestum, virtualiter saltem, ordinare. Dixi *virtualiter saltem*, quia ad honestatem & bonitatem moralem actûs humani, non sufficit relatio habitualis in finem honestum, neq; requiritur semper formalis, sed sufficit virtualis, quæ habetur ex vi præcedentis intentionis faciendi omnia virtuosè, & in ordine ad bonum honestum, aut propter Deum, quandiu manet in aliquo suo effectu. De quo in tractatu de merito. Nec hoc nimis durum, aut severiùs quàm par est à Theologo dictum existimes, quandoquidem Poëta Ethnicus, multis Theologis æquior, idipsum agnovit & S. Thomæ accinit, damnatâ indifferentiâ actuum singularium, hoc aureo versu:

Ni ratio jubeat, digitum exere, peccas.

§. IV.

Alia ratio D. Thomæ exponitur.

SECUNDA ratio, quam habet Divus Thomas 22
art. 9. in argum. *Sed contra*, magis confirmat præcedentem, potestque sic breviter proponi. Omnis actio otiosa est mala moraliter: Sed actio quæ ad finem honestum non ordinatur, est otiosa: Ergo est mala moraliter, & non indifferens ad bonitatem & malitiam moralem. Major probatur: Verbum otiosum est malum, & puniendum in die judicii, ut colligitur ex illis verbis Christi Matth. 12. *Dico autem vobis, quoniam omne verbum otiosum, quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicij.* Unde Tertullianus libro de patientia: *Traditum est in doctrina Christi, manere nos omnia vani, & supervacanei dicti reatum.* Et Divus Gregorius homil. 6. in Evang. *Mecum vos admoneo, ut ab otioso sermone parcamus, inutiliter loqui declinemus, in ventum verba non defluant, cùm judex dicat: Omne verbum otiosum quod loquuti fuerint homines, reddent de eo rationem in die judicij.* Ergo à fortiori opus otiosum est malum, & in die judicii puniendum. Consequentia patet: tum quia in opere otioso non minus vanè occupatur potentia, & consumitur tempus, quàm in verbo otioso: tum etiam quia cum opus quid majus & pretiosius sit quàm verbum, cæteris paribus, pejus est opus otiosum, quàm verbum otiosum. Unde Hieronymus in Psal. 16. *Si de verbis otiosis redditur ratio, quantò magis de operibus.*

Minor verò, quæ asserit, actionem quæ ad finem honestum non ordinatur, otiosam esse, facilè suadetur. Actio non dicitur otiosa eò quod habeat malum finem, aut malam aliam circunstantiam: Ergo solum potest dici otiosa, quia caret fine debito & convenienti, vel ut ait D. Gregorius ubi suprà: *quia caret aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis.* 2.

Confirmatur ex significatione hujus nominis *otiosum*: significat enim id quod non deservit ad finem suum præcipuum; sic calamus qui non potest deservire ad scribendum, aut culter ad scindendum, dicitur otiosus & inutilis; sic etiam, si in ædificio sit aliqua pars, quæ ad inhabitationem aut ornatum non deserviat, otiosa censetur. Item Matthæi vigesimo operarii dicuntur otiosi, non quia nihil omnino agerent [forte enim confabulabantur, & deambulabant] sed quia finem suum non exercebant, nempe excolere vineam, & in ea laborare. Denique Sapientiæ quarto dicitur: *Impiorum multi-*

tudo non erit utilis: quia ut exponit Lyranus, *Inutile dicitur quod non valet ad finem intentum, sicut medicina dicitur inutilis, quæ non inducit sanitatem : omnes autem homines, inquantum sunt ad imaginem Dei facti, sunt ad beatitudinem ordinati, propter quod impij ab ea deficientes, dicuntur inutiles.* Ergo similiter actio illa in ordine morali censetur otiosa & inutilis, quæ non dirigitur in finem proprium hominis, ut agentis liberi & moralis, nempe in bonum honestum, & rationi consonum.

44 Hoc argumentum valde ac validè torquet Adversarios, & ideò variis solutionibus ejus vim declinare conantur. In primis aliqui negant Majorem, & dicunt neque verbum, neque opus otiosum esse malum morale & peccatum : nam licèt Matthæi duodecimo dicatur de omni verbo otioso reddendam esse rationem, hoc tamen non debet intelligi de judicio condemnationis, sed tantùm discussionis.

Sed hæc responsio non solùm falsa, sed etiam temeraria est. Primò quia repugnat sanctis Patribus suprà relatis, qui asserunt otiosum verbum esse peccatum, & condemnandum ac puniendum in die judicii; & patet ex intento Christi, ille enim verbis supra relatis intendebat ostendere argumento à minori ad majus, graviter puniendam esse blasphemiam in die judicii, quia in eo homines reddent rationem de verbo otioso : quod argumentum non haberet vim, si verbum otiosum non esset peccatum puniendum in die judicii. Unde Bernardus libro de triplici custodia manus, linguæ, & cordis : *Si de verbo otioso reddenda est ratio, quantò districtiùs de verbo mendaci, irrisorio, elato, lascivo, adulatorio, & detractorio?*

Secundò : Omne quod examinandum est in die judicii, vel examinatur ad præmium, vel ad supplicium: Sed verbum otiosum non est examinandum ad præmium, ut patet: Ergo ad supplicium, tanquam malum morale.

Tertiò: In vanum & absque ulla utilitate expendere pecunias, peccatum est prodigalitatis: Ergo cùm tempus sit aliquid pretiosius pecuniâ, inutiliter illud terere in verbis, aut operibus otiosis, peccatum erit otiositatis. De quo videri possunt Anselmus super illud Pauli Ephesios quinto. *Redimentes tempus.* Et Bernardus libro citato de triplici custodia, ubi eleganter expendit quàm gravis, pernicioſa, & culpabilis sit jactura temporis, quod in verbis otiosis impenditur. *Nemo vestrum fratres* (inquit) *parvi æstimet tempus, quod in verbis consumitur otiosis: si quidem tempus acceptabile est, & dies salutis. Volat verbum irrevocabile, volat tempus irremeabile, nec advertit insipiens quid amittat. Libet confabulari, aiunt, donec hora prætereat, donec pertranseat tempus. O donec hora prætereat, quam tibi ad agendam pœnitentiam, ad obtinendam veniam, ad acquirendam gratiam, ad gloriam promerendam miseratio conditoris indulget. Donec pertranseat tempus, quo divinam tibi repropitiare debueras pietatem, properare ad angelicam societatem, suspirare ad amissam hæreditatem, excitare remissam voluntatem, flere commissam iniquitatem.*

Denique Fideles omnes timoratæ conscientiæ, tam docti, quàm idiotæ, existimant verba otiosa esse mala, & peccata venialia, & ideò ab illis abstinent, & in confessionibus de eis se accusant, nullo Concilio, Prælato, aut viro docto contradicente; Ergo sine ingenti temeritate negari non potest, verba otiosa esse mala; & condemnanda, ac puniendа in die judicii. Unde

Respondent secundò alii, verba quidem otiosa esse prava, non tamen opera, & duplicem assignant rationem discriminis. Prima est, quia verbum ex se est instrumentum ad finem ordinatum, scilicet mentis manifestationem, & ideò hoc ipso quod caret fine, otiosum est & pravum; opus verò non est necessarium propter aliud, sed propter se. Secunda, quia locutio est actio magis rationalis, quàm aliæ actiones externæ; maximè enim propriè convenit homini, quatenus rationalis est, & ideò magis requirit finem rationi consentaneum, quàm aliæ actiones, quæ quodammodo animales dici possunt; ut ambulare, &c. Ita quidam antiqui, quos referunt sanctus Thomas in 2. dist. 40. quæstione 2. articulo 5. & Divus Bonaventura ibidem art. 1. qu. 5.

Sed hæc solutio confutata manet ex suprà dictis : ostendimus enim quòd si verba otiosa sint mala, etiam opera otiosa prava erunt: tum quia si opus sit vanum & inutile, in illo vanè occupatur potentia, & consumitur tempus, sicut in verbo otioso : tum etiam, quia cùm Deus non minorem exposcat rectitudinem in factis, quàm in verbis, sicut in verbis requiritur debitus finis, ita in operibus. Unde ait Hieronymus suprà relatus : *Si de verbis otiosis redditur ratio, quantò magis de operibus.* Rationes autem discriminis, ab illis Authoribus adductæ, frivolæ sunt. Nam in prima est æquivocatio, quia verbum ordinatur ad aliud, ut signum ad signatum, quo usu non privatur, etiamsi otiosum sit, nam etiam per illud explicat homo mentem suam, præsertim si in locutione sit veritas, ut supponimus: aliud verò est totam hanc locutionem & mentis expressionem ordinari ad bonum & honestum finem, qui non debetur locutioni ut locutio est, sed ut actio humana est. Secunda etiam non valet: quia cùm quælibet actio, ut humana est, sit rationalis, non minùs requirit finem honestum, & rationi consonum, quàm locutio.

Tertiò alii respondent; concessa Majori, negando Minorem, nempe actionem, quæ ad finem honestum non ordinatur, esse otiosam: ut enim (inquiunt) aliqua actio otiosa non sit, sufficit quòd ad aliquam naturæ commoditatem ordinetur.

Sed contra : Vel per commoditatem naturæ intelligitur conservatio sanitatis, seu sustentatio, quies, ac refectio consistentia corporis; vel delectatio aliqua corporea & sensibilis, ex operationibus, quibus species aut individuum conservatur, sequuta? Primum dici non potest: quia cùm conservatio sanitatis, & sustentatio ac quies corporis, sit bonum honestum, *hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur*, ut ait Divus Thomas articulo nono ad tertium. Unde actiones illæ quæ ad naturæ subsidium ordinantur, & quæ ad vitæ vel sanitatis conservationem necessariæ sunt, vel utiles, non sunt indifferentes, sed honestæ, & naturæ rationali conformes; nam homini, etiam ut rationis est particeps, convenit sensitivæ & vegetativæ partí consulere, & prudentia dictat his naturæ indigentiis esse subveniendum, procedunt que istl actus à naturali in nos ipsos dilectione, quæ hone-

honesta est & bona moraliter. Secundum etiam affirmari nequit: tum quia, ut suprà ostendimus, bonum delectabile nunquam debet esse finis naturæ rationalis: tum etiam, quia si ad tollendam otiositatem verborum aut operum, sufficeret ea ad aliquam naturæ delectationem ordinari, vix ullum esset verbum aut opus otiosum; quia nullum ferè est quod non dicatur aut fiat propter aliquam naturæ delectationem, seu animi vel corporis oblectationem. Unde ut verba aut opera non sint otiosa, necessariò requiritur, ut ad proprium finem naturæ rationalis, id est ad aliquod bonum honestum & rationi consonum, virtualiter saltem referantur. A

§. V. B

Præcipuæ objectiones solvuntur.

33 OBJICIES primò: Homo non tenetur dirigere omnem actum suum in finem honestum; Ergo ruit primum ac præcipuum fundamentum nostræ sententiæ. Consequentia patet, Antecedens probatur: quia nullum est præceptum ad id obligans: nam vel esset positivum, vel naturale? Non primum, cum ex Scripturâ non constet: Sed neque secundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi, ubi naturalia continentur, spectat: Ergo &c.

Confirmatur: Præcepta omnia sunt de actibus virtutum: Sed referre omnia ad finem honestum, ad nullam virtutem pertinet: Ergo de hoc nullum exrat præceptum. C

34 Confirmatur amplius: Rigorosum nimis videtur, & ferè impossibile, obligare hominem ad hoc quod in omnibus suis actionibus, in his etiam quæ ad naturæ commoditatem & individui conservationem pertinent, ut spuere, purgare nares, fricare barbam, &c. semper rectum finem apponat: alias continuò peccarent homines, saltem venialiter, cum continuò tales actiones occurrant, & homines non recordentur eas referre in bonum finem. D

35 Ad objectionem respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem, nego etiam Antecedens: quia ut suprà disp. 1. art. 2. explicando regulas moralitatis dicebamus, sicut agentia naturalia determinantur ab Authore naturæ ad proprios actus, naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per leges & præcepta: Videmus autem quod agentia naturalia recipiunt ab Authore naturæ inclinationem, ut per omnes suos actus tendant ad proprios fines consonos suis naturis: Ergo etiam agens rationale & liberum debuit habere præcepta & legem, ut omnibus suis actibus deliberatis tendat ad finem consonum naturæ rationali, qui est bonum honestum. Neque verò minùs spectat ad naturæ Authorem, dare agentibus liberis pro omnibus suis actibus determinationem moralem, quæ est per præceptum, quàm agentibus naturalibus determinationem naturalem, quæ est per naturalem inclinationem. Ex quo patet, tale præceptum esse naturale. Ad quod autem ex decem contentis in Decalogo reducatur, variè opinantur Authores. Quidam existimant illud esse reducendum ad præceptum dilectionis Dei, natâ ratione hujus præcepti teneamur diligere Deum super omnia, & habere eum pro fine ultimo, & consequenter referre in ipsum omnes nostras actiones, saltem mediatè, quod fit ordinando ea ad aliquem finem honestum. Alii dicunt, quod sicut est præceptum naturale non prodigendi pecunias, ita & non terendi tempus inaniter & potentias animæ vel corporis in operibus vanis & otiosis inutiliter non occupandi. E

36 Verius tamen & probabilius existimo, quod sicut dantur quædam veritates, quæ per se non pertinent ad objectum fidei, sed sunt veluti præambulæ ad illam, ut Deum existere, Deum esse unum, sicut docet D. Thomas 1. p. qu. 2. art. 2. ad 1. ita dantur quædam præcepta naturalia, quæ non continentur in præceptis Decalogi, sed sunt quasi præambula ad ipsa; sicut est præceptum diligendi seipsum, ad quod reducitur præceptum de non operando absque fine rationabili, inquantum homo, quia rationalis est, & vivit vita intellectuali, ac elevata supra vitam brutorum, debet diligere suam dignitatem, & operari ut homo, non verò assimilari jumentis insipientibus, ut in prima ratione fusè expendimus. Ex quo infertur quod operari absque fine rationi consono, non opponitur alicui virtuti; sed naturali inclinationi hominis operandi ut rationalis est, quæ inclinatio nascitur ex amore naturali sui ipsius, qui non est virtus aliqua, sed aliquid majus virtute. Unde patet responsio ad primam confirmationem.

37 Ad secundam dicendum, præceptum illud non esse ita rigidum & difficile, sicut adversarii existimant; quia, ut suprà annotavimus, non præcipitur ut actualiter omnes actus nostros referamus in bonum honestum, sed sufficit quod referamus virtualiter: idque impletur, quando proponit homo operari ex fine honesto actiones suas; hæc enim relatio manet, quamdiu non retractatur. Nec peccatur continuò, ex hoc quod tale præceptum detur: Tum quia multæ actiones, quæ videntur indifferentes, revera tales non sunt, eò quòd in recreationem honestam, aut commoditatem deservam, vel naturæ solatium seu quietem referantur, aut virtualiter relatæ sint: Tum etiam quia plures non fiunt ex deliberatione, sed ex imaginatione, ut fricare barbam, movere pedem, levare festucam &c. præceptum autem referendi actus nostros in bonum honestum: non obligat, nisi quando operamur humano modo, & cum consilio ac deliberatione rationis.

38 Dices, Esto detur tale præceptum, possunt tamen aliqui ejus obligasionem invincibiliter ignorare, subindeque ratione talis ignorantiæ ab ejus impletione excusari: Ergo saltem in illis poterunt dari actus humani indifferentes in individuo. Adde quod opinio opposita, quæ negat dari tale præceptum, non caret probabilitate: potest autem quis licitè & tutâ conscientiâ sequi opinionem probabilem, relictâ probabiliori: unde tunc faciens actum indifferentem ex fine etiam indifferenti, non peccabit, quia utetur probabili opinione; neque faciet actum moraliter bonum, quia non intendet, ut supponimus, finem honestum, sed indifferentem: Ergo saltem in aliquo casu poterit dari actus indifferens in individuo.

39 Propter hoc argumentum aliqui dicunt, quod sicut inter duos Reges non potest dari bellum justum ex utraque parte, per se loquendo, per accidens tamen id potest contingere, suppositâ ignorantiâ invincibili ex parte unius, v.g. si unus ex illis invincibiliter ignoret jus quod

alter habet in aliquam provinciam, vel civitatem, pro qua bellum geritur: ita similiter (inquiunt) quamvis per se loquendo repugnet dari actionem humanam indifferentem in individuo, per accidens tamen id potest contingere, & de facto contingit in illo duplici casu in objectione adducto.

34 Sed hæc solutio & doctrina displicet: tum quia D. Thomas universaliter asserit, nunquam posse dari actum indifferentem in individuo: tum etiam quia si semel hoc admittatur, omnia replebimus actibus indifferentibus & otiosis; quia potetit quilibet dicere, se velle uti opinione probabili Scoti & Vazquezii, & sic poterit multiplicare actus istos, & generare habitum moralem indifferentem, qui neque erit virtus neque vitium; quod repugnat Aristoteli & D. Thomæ: nam Philosophus 2. Ethic. cap. 3. inquit quod habitus morales versantur circa illa, per quæ homo fit melior vel deterior. Et cap. 12. asserit quod habitus existentes in voluntate, vel sunt virtutes; vel vitia. Idem docet S. Thomas infrà q. 54. art. 3. & in proœmio qu. 55. ubi dicit nullum habitum moralem esse medium inter bonum & malum. Unde

35 Melius & facilius respondetur, negando primum casum esse possibilem: quia quamvis secundùm rationem speculativam possit quis tale præceptum invincibiliter ignorare, non tamen secundùm rationem practicam. Ut enim ostendimus, est præceptum seu dictamen generale synderesis & prudentiæ omnes actiones humanas & deliberatas in bonum honestum dirigendi, seu nunquam sistendi in bono delectabili tanquam in fine, & nunquam otiosè aut inutiliter operandi: prima autem principia, tam speculativa quàm practica, singulis hominibus ab Authore naturæ insita sunt, ut mediis ipsis possint se tam in speculativis quàm practicis dirigere, unde de illis in nullo homine, quantumvis bardo & stupido, ignorantia invincibilis dari potest. Ad illud quod subditur de opinione probabili, dicendum est non esse licitum sequi opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris, sed nos teneri eligere id quod probabilius & verosimilius judicamus, ut in dissertatione de probabilitate, infrà subjicienda, fusè ostendemus.

36 Objicies secundò: Agere aliquid solùm ad delectationem capiendam, seu ordinare operationem aliquam ad bonum delectabile tanquam ad finem, non est malum, nec rationi dissonum, sed merè indifferens: Ergo possunt dari actus indifferentes in individuo. Consequentia patet ex dictis in prima probatione conclusionis, Antecedens probatur. Comedere vel bibere absque necessitate, solùm ad delectationem capiendam, scilicet ob frigiditatem potûs, vel suavitatem cibi, non est contra rationem, dummodo id sanitati non noceat; similiter odorari flores, aut res aromaticas, ob solam delectationem ex bono odore capiendam; aut inspicere pulchras, ob solam delectationem quam visus in earum aspectu percipit; vel audire musicam ad capiendam auditû delectationem, non est malum, nec peccatum, quis enim hæc damnet? Ergo agere aliquid ob solam delectationem capiendam, seu operationem aliquam ad bonum delectabile tanquam ad finem ordinare, non est malum, nec rationi dissonum.

43 Respondeo, negando Antecedens: cùm enim operationes non sint propter delectationes, sed è converso delectationes propter operationes, ut docet D. Thomas supra relatus, qui eligit operationem propter delectationem, & propter hanc solam operatur, inordinatè agit: unde qui propter solam delectationem comedit aut bibit, vel aliquam aliam operationem sensitivam elicit, peccat; ut non obscurè docet Augustinus 10. Confess. cap. 31. ubi loquens de tentatione gulæ, sic ait: *Cum salus sit causa edendi & bibendi, adjungit se tanquam pedisequa periculosa jucunditas, & plerumque præire conatur, ut ejus causâ fiat quod salutis causâ me facere vel dico, vel volo*: apertè indicans, cùm causâ solius voluptatis editur aut bibitur, malum esse. Et cap. 33. agens de voluptate aurium, inquit: *Sed delectatio carnis mea, cui mentem meam enervandam non oportet dari, sæpe me fallit, dum rationem sensui nonnisi comitatur, ut patienter sit posterior, sed tantùm quia propter illam meruit admitti, etiam præcurrere aut ducere conatur. Ita in his pecco, non sentiens, sed postea sentio.* Etenim: *Cùm mihi accidit, ut me amplius cantus quam res quæ canitur moveat, me peccasse confiteor.* Ergo cùm quando aliquid agitur ob solam delectationem, hæc amplius moveat, quàm res, & non sit posterior, sed præcurrat ac ducat malum, & peccatum erit.

38 Advertendum tamen, ut delectatio sit volita propter operationem, atque adeò rectè & secundum ordinem rationis, non esse necessarium, ut semper actu & formaliter intendatur bonum honestum, ad quod ex sua natura tendit bona operatio, sed satis esse ut virtualiter sit intentum: unde quamvis quis accedens ad mensam, non cogiter de conservatione vitæ, sed solum de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem propter operationem vitæ conservativam, saltem virtualiter vult, sicque non inordinatè, nisi forte, propter immoderatam concupiscentiam delectationis ciborum, superfluè cibum sumat. *Et enim* (inquit Gregorius) *sumenda sunt, quæ naturæ necessitas quærit, & non quæ edendi libido suggerit.* Lib. 30. moral. cap. 17.

39 Ex his intelliges, falsam esse, & bonis moribus adversam Joannis Sanctii sententiam, qui disp. 23. num. 25. contendit *finem solius delectationis in conjugatis, nec peccatum quidem esse venale: sicut non est, pulchrum prospectare campum, fragrantem rosam odoratui ob voluptatem admovere, suavi melodiæ liberas aures dare.* Hæc enim doctrina apertè repugnat SS. Patribus, præsertim Augustino lib. de bono conjugali cap. 6. sic dicente: *Conjugalis concubitus generandi gratiâ non habet culpam; concupiscentia verò satiandæ, sed tamen cum conjuge, propter fidem thori, venialem habet culpam.* Et cap. 7. *Reddere debitum conjugale* (inquit) *nullius est criminis, exigere autem ultra generandi necessitatem, est culpa venialis.* Item 4. contra Julian. cap. 14. ait: *Hoc malo* (libidinis) *bene utuntur nuptiæ, cum conjuges procreant filios per illam, nihilque faciunt propter illam.* Unde lib. 5. cap. 12. asserit, quod *si aliter quàm per concubitum posset procreari proles, & tamen concumberent conjuges, apertissimè libidini cederent, atque illo malo uterentur male. Cùm verò propter quod sexus ambo sunt instituti, nisi eorum commixtione non nascitur bonus, propter hoc mixti conjuges, illo malo utuntur bene: si autem de libidine quærunt etiam voluptatem, venialiter malè.* Et superius lib. 2. ejusdem operis cap. 10. dixerat, *Conjuges contrahere unde quotidiè dicant: Dimitte nobis debita nostra, quando modum generationis*

fationi necessarium causâ solius voluptatis excedant. Similia habet Gregorius magnus lib. 12. moral. cap. 17. alias 20. *Tunc* (inquit) *solum conjuges in admixtione sine culpa sunt, cùm non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur.* Et de cura Pastorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi sunt conjuges ut suscipienda prolis se meminerint causâ conjungi; & cùm immoderatæ admixtioni servientes, propagationis articulum in usum transferunt voluptatis, perpendant quod licèt extra non est, in ipso tamen conjugio, conjugis jura transcendunt. Unde necesse est ut crebris exhortationibus moveantur, ut desleant, quod pulchram copulæ speciem, admixtis voluptatibus fedant.* Hos duces catervatim secuti sunt Scholastici, signanter Magister sententiarum lib. 4. dist. 26 & 31. D. Thomas ibidem qu. 2. art. 2. ubi ait: *Duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causâ procreandæ prolis, & debiti reddendi, alias semper est ibi peccatum ad minus veniale.*

40 Ex quo patet falsum esse quod ait Tamburinus 7. lib. cap. 3. §. 5. num. 5. nempe, *ut omne peccatum etiam veniale vitetur, finis in matrimonii usu aliquis ex his quatuor esse debet; proles in Dei cultu procreanda; carnis concupiscentia sedanda; sanitas propria uxorisve conservanda; propria obligatio satisfaciendæ.* Patet inquam, hoc esse falsum: cùm D. Thomas duos solùm agnoscat, propter quos sine culpa actus conjugalis fieri possit, nempe causam procreandæ prolis, & reddendi debitum conjugale; & D. Augustinus suprà relatus asserat, quod dùm conjuges de libidine quærunt voluptatem, venialiter peccant.

41 Objicies tertiò: Actus qui fiunt ob solam commoditatem naturæ, ut frieare manus ad depellendum frigus, deambulare ad juvandam digestionem, & tuendam sanitatem, & similes, nec sunt boni, nec mali: Ergo sunt indifferentes. Consequentia patet, Antecedens probatur. Et in primis quod tales actus non sint boni, videtur manifestum: tum quia non fiunt ob honestatem virtutis, sed ob solam naturæ commoditatem: tum etiam quia si essent actus virtuosi, possent esse materia voti; quod est ridiculum, stultum enim esset tales actus vovere. Quod autem non sint mali, etiam patet: quia aliàs essent materia sufficiens confessionis: cujus oppositum ex eo constat, quod nemo de illis se accusat, nec sacerdos aliquis absolvit accusantem se tantùm de illis. Unde D. Hieronymus epist. 89. ad Augustinum, quæ etiam est 11. inter epistolas Augustini, loquens de his actibus indifferentibus, & ad solam naturæ commoditatem pertinentibus, inquit: *Bonum est continentia, malum est luxuria, inter utrumque indifferens ambulare, digerere alvi fæcora, capitis naribus purgamenta projicere, sputa vomitata facere, hoc non est bonum, nec malum: sive enim feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis, nec injustitiam.*

42 Ad hoc argumentum patet responsio ex suprà dictis: diximus enim suprà quod si prædicti actus ad sanitatem & ad rectam corporis humani dispositionem, aliumve honestum finem fuerint aliquo modo necessarii, vel utiles, in eisque debitus modus & mensura servetur, verè sunt actus boni & honesti, sicut alii quibus saluti corporis providemus; unde de se ordinantur ad bonum virtutis, saltem virtualiter, & dictantur à recta ratione & prudentia, procedunt que naturali in nos ipsos dilectione, quæ honesta est, & bona moraliter. Non tamen ut plurimum A sunt materia congrua voti: quia hoc debet esse de bono melioti, & sæpè quamvis exercere illos actus sit bonum, melius est mortificationis gratiâ ab illis abstinere: sicut licèt sit bonum carnibus velci temperatè, non est per se materia voti, quia melius est ab eis propter Deum abstinere. Si verò prædicti actus ob solam delectationem exerceantur, sunt peccata venialia; sicut actus conjugalis, propter solam delectationem factus, est malus moraliter, & veniale peccatum, ut suprà vidimus: unde sicut iste actus est sufficiens materia confessionis, ita & illi qui ad naturæ commoditatem pertinent, quando sunt deliberati, & propter solam delectationem B fiunt. Quia tamen similes actus ut plurimum sine deliberatione ex sola imaginatione fiunt. & si fiant cum consilio & deliberatione rationis, ad sanitatem, vel honestam recreationem, vel naturæ quietem & solatium virtualiter saltem referuntur, regulariter sunt materia dubia, & ideò prudens sacerdos rarò debet his solum absolutionem impendere, sed monere pœnitentem, ut de aliis, licèt jam confessis, quæ certò scit fuisse peccata, se accuset.

Ad locum autem D. Hieronymi, in quo vim 43
maximam faciunt Adversarii, facilè respondetur, ipsum solùm velle, actus illos naturales, quos ibi recenset, non esse ex sua specie & objecto determinatè bonos, aut malos, sed indiffe- C rentes: observationem verò antiquæ legis, de qua ibi loquitur, semper fuisse aut determinatè bonam, aut determinatè malam ex sua specie; nam ante adventum & passionem Christi erat determinate bona, post ejus passionem determinativè mala, cùm legalia per Christi passionem & novæ legis promulgationem fuerint abrogata. Non asserit tamen Hieronymus, actus illos naturales, quos ibi enumerat, prout fiunt in individuo, & sunt vestiti suis circumstantiis, esse indifferentes, quia possunt ex circumstantiis vitiari: nam si quis iputa in alium projiceret ex contemptu, aut ventrem in loco sacro purgaret, absque dubio peccaret: sicut licèt præcepta & sacrificia antiquæ legis, ante adventum Christi essent ex se & ex sua specie determinatè bona, & Deo gratissima, tamen ex pravo fine, aut ex aliis circumstantiis, eorum adimpletio sæpè fiebat, mala ac Deo invisa & abominabilis, ut ipse conqueritur Isaiæ 1. his verbis: *Quo mihi multitudinem victimarum vestrarum, dicit Dominus? Plenus sum: holocausta arietum, & adipem pinguium, & sanguinem vitulorum & agnorum & hircorum nolui &c.*

Instat Vazquez, & contendit, D. Hieronymum loco citato admittere actus indifferentes 44
non solùm in specie, sed etiam in individuo, E subdit enim, *sive feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis, nec injustitiam*; ly autem *feceris* (inquit Vazquez) denotat exercitium actionis in individuo, cùm actus non possit fieri nisi in individuo & singulari.

Verùm hæc instantia frivola est: nam sicut si ego, qui censeo non dari actum indifferentem in individuo, dicerem: *Ire in agrum, neque est bonum neque malum, sed indifferens: unde sive vadas sive non vadas, neque bonum feceris, neque malum*, ineptissimè quis interpretaretur quòd pono actum in individuo indifferentem: ita pariter ineptè arguit Vazquez, dum infert Hieronymum admittere actus indifferentes in individuo, quia

de

de actibus suprà enumeratis dicit: *sive feceris, sive non feceris, nec justitiam habebis, nec injustitiam.* Nam esto ly *feceris* denotet actum particularem & individuo, potest tamen & debet intelligi Hieronymus de illis operibus sumptis in particulari, & ut fiunt in individuo, secundùm id individuale quod habent ex objecto; ex qua parte verum est, prædictos actus, sive fiant, sive non fiant, neque ad justitiam nec ad injustitiam pertinere. Ob hoc tamen non negat quod ex fine, & aliis circumstantiis, quæ objecto & speciei accidunt, debeant tales actus habere bonitatem aut malitiam, supposito quod fiant cum deliberatione.

45 Objicies quartò: Si quis ob exercitium duntaxat propriæ libertatis, aliquem actum ex specie & objecto indifferentem eliceret, v.g. festucam de terra levaret, talis actus neque esset bonus & honestus, neque malus & vitiosus; sed omnino indifferens; cùm exercere propriam libertatem, non sit determinatè bonum, aut determinatè malum, sed purè indifferens: Ergo potest dari actus indifferens in individuo.

46 Respondeo, quod si aliquis semel tantùm aut bis aliquem actum ex specie & objecto indifferentem faceret, eo solo fine ut libertatem exerceret, talis actus esset bonus & honestus; haceret enim finem honestum, scilicet exercitium propriæ libertatis, quam aliquando exercere, etiam circa actum ex objecto indifferentem, honestum est. Si verò sæpe vellet ob eum duntaxat finem operari, tales actus non essent boni & honesti, sed mali & otiosi: quia licèt semel aut iterum exercere libertatem circa actus indifferentes, honestum sit, & ratiòni consonum, sæpiùs tamen id facere, nullam habet honestatem, sed otiositatem.

DISPVTATIO VI.

De moralitate actus interioris.

An quæstionem 19. D Thomæ.

1 EGIMUS hucusque cum D. Thoma qu. 18. de moralitate actuum humanorum in communi: nunc breviter dicendum de moralitate actuum interiorum, qui sunt præcipuè intentio & electio, de qua S. Doctor qu. 19.

ARTICULUS I.

An bona intentio ex prava electione vitietur, & electio prava ex bona intentione rectificetur; vel saltem bonitas intentionis diminuat malitiam electionis?

TRIA hîc inquirimus, seu tres difficultates breviter hîc discutiendas movemus. Prima est, an actus intentionis, qui ex se & ex proprio objecto non habet unde vitietur, sed ex illa parte foret bonus, ex eo quod sit causa malæ electionis reddatur malus: v.g. cùm quis ex intentione efficaci dandi eleemosynam, furatur ut tribuat eleemosynam, quæritur an intentio illa sit mala, seu vitiata ex electione hujus mali medii? Secunda difficultas est, an intentio boni finis possit aliquando totaliter auferre malitiam electionis pravi medii; v.g. an liceat aliquando mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum? Vel utrum virgo, ut invaforem suæ pudicitiæ effugiat, possit absque peccato se præcipitare in flumen, aut sibi manus violentas inferre? Tertiò quæritur, an supposito quod intentio boni finis non auferat totaliter malitiam pravæ electionis, eam saltem aliqualiter minuat; ita ut furtum quod fit ex intentione dandi eleemosynam, non sit adeo grave, sicut esset, si absque hujus boni finis intentione fieret.

§. I.

Prima difficultas resolvitur.

DICO primò: Quando intentio per se & necessariò cum prava electione connectitur, ab ea vitiatur: secùs verò, si per accidens tantùm, & ex malitia eligentis, cùm ea conjungatur. 2

Probatur prima pars: Quando intentio per se & necessariò cum prava electione connectitur, in eam influit, ipsamque virtualiter continet; nàm intentio est voluntas circa finem, non quomodocumque, sed ut acquirendum per media, & ex ipsa movetur operans ad ea eligenda: Sed quod influit in peccatum, seu trahit voluntatem ad illud, malum est: Ergo intentio quæ per se cum prava electione connectitur, eamque necessariò infert, est mala, & à tali electione vitiatur. Unde S. Bernardus in libro de dispensatione & præcepto cap. 17. dicit quod *ut rectus sit oculus intentionis, duo requiruntur, nempe charitas in intentione, & veritas in electione*: hoc est rectitudo finis, & medii electi.

Probatur secundò: Actus humani bonitatem aut malitiam moralem desumunt à circumstantiis, ut suprà ostensum est: Sed cùm aliquis ex intentione efficaci dandi eleemosynam furatur, tale furtum est circumstantia illius intentionis: Ergo eam vitiat & corrumpit. Minor probatur: Effectus per se ex aliqua actione sequutus, est circumstantia *Quid*: id etiam quod ad aliquid faciendum præstat opem & auxilium, est ejus circumstantia, nimirum circumstantia *Quibus auxiliis*: Sed cum aliquis ex intentione efficaci dandi eleemosynam furatur, furtum est effectus per se ex tali intentione sequutus, & medium cujus ope & auxilio utitur ad finem illum obtinendum: Ergo ex duplici capite est circumstantia illius intentionis. 3 Disp. 12. art. 3.

Probatur tertiò: Sic se habent intentio & electio in practicis, sicut principium & conclusio in speculativis, ut docet Philosophus 7. Ethic. cap. 8. Sed quando ex aliquo principio per bonam consequentiam infertur conclusio falsa, tale principium in se falsum est: Ergo similiter cùm ex intentione per se & necessariò infertur prava electio, seu eligitur malum medium, talis intentio est in se mala & vitiosa. 4

Ex his probata manet secunda pars conclusionis: Nam quando intentio non connectitur per se cum prava electione, quòd assumatur malum medium, non provenit ex vi intentionis, quæ id non exigit, nec ad id determinat voluntatem, cùm illa sit contenta electione medii honesti, quo finis posset obtineri, sed malum medium provenit ex pravitate voluntatis illud eligentis: Ergo tunc electio talis medii non reddit malam priorem intentionem: sicut cùm ex defectu arguen- 5

tis,

tis, ex principio vero deducitur falsa conclusio, hujus falsitas non redundat in ipsum principium, nec illud reddit falsum, sed in arguentem, qui malè ipsum applicat, & ratione hujus malæ applicationis ex vero falsum deducit. Unde qui habens bona propria efficaciter intendit dare eleemosynam, in tali intentione non peccat, etiamsi utillam det, postea furetur: quia furtum non sequitur per se ex tali intentione, sed ex prava voluntate & malitia peccantis, nam poterat etiam ex propriis dare eleemosynam. Qui verò non habens unde faciat eleemosynam, nisi ex alienis, eam efficaciter dare intendit, peccat; quia ex tali intentione per se, & necessariò sequitur furtum, sive acceptio rei alienæ, ~~sicque illa~~ intentio, cùm per se sit ratio volendi malum, est inordinata, & perversa: Similiter qui vendit agnum sacerdoti idolorum, non peccat, etiam si sciat illum idolis immolaturum, quia talis immolatio non per se sequitur ex agni venditione, sed ex prava sacerdotis voluntate: poterat enim illo agno uti ad faciendum convivium amico. Si autem illi vendat vestes cultui idolorum deputatas, procul dubio peccat, quia cùm non possint tales vestes ad alios usus deservire, cultus idolorum per se sequitur ex tali venditione,

6 Confirmatur: Quando malum medium per accidens conjungitur fini honesto, non est ejus circumstantia; quia nec est effectus per se ex illo sequitus, nec medium per se ad ejus assecutionem conducens: Ergo tunc intentio non vitiatur ex electione illius. Unde S. Thomas in hac. q. 19 art. 8. in argumento *sed contra*, & in 2. dist. 38. qu. 1. art. 5. concedit dari aliquando rectâ intentionem cum mala electione: quod non potest aliter contingere, quàm in casu nostræ conclusionis, quando scilicet intentio non influit per se in pravam electionem, sed per accidens ex malitia operantis ei conjungitur.

7 Objicies primò contra primam partem conclusionis: Intentio secundùm se est prior quàm electio: Ergo non sumit malitiam ex illa, quamvis per se & necessariò cum ea connectatur. Consequentia videtur legitima: quia priùs non dependet à posteriori.

8 Respondeo, quod licèt intentio sit prior actu electionis formaliter sumpto, ipsa tamen electio, ut virtualiter in intentione contenta, non solùm est simul cum actu intentionis, sed etiam aliquo modo prior, quia se habet per modum circumstantiæ ex parte objecti specificantis intentionem, illudq; vitiantis, ut supra ostensum est.

9 Objicies secundò: Intentio eleemosynæ, etiamsi fiat ex furto, est in specie misericordiæ; siquidem per talem eleemosynã verè sublevatur miseria proximi, & impletur præceptum dandi illam, si instet: Ergo talis intentio est bona, & non vitiatur à prava illa electione, cum qua connectitur.

10 Respondeo negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum quod eleemosyna, quæ est virtus, non consistit in sola sublevatione miseriæ, quomodocumque facta, sed prout decet, & sine præjudicio alterius: unde si quis cum damno alterius sublevet alienam miseriam, vel det pauperi mulieri pretium meretricii, quo sublevet ejus paupertatem, non facit actum misericordiæ, sed injustitiæ, vel impudicitiæ. Nec obstat quod per talem actum adimpleat præceptũ eleemosynæ ex parte materialis effectûs, qui est sublevatio alienæ miseriæ, quia sunt quædam

A præcepta quæ non obligant ad modum, sed solùm ad substantiam actus, & sic adimplentur per actus bonos ex objecto, quamvis sint vitiati ex fine, vel aliâ malâ circumstantiâ.

11 Objicies tertiò contra secundam partem conclusionis: Omnis pravus effectus imputatur causæ liberæ: Sed intentio, quæ durat quando postea eligitur malum medium, est libera, & causa talis electionis; non enim potest esse electio, nisi in virtute intentionis: Ergo iste pravus effectus malæ electionis imputatur intentioni perseverante, & vitiat illam, quamvis per accidens tantùm talis intẽtio & electio inter se connectãtur

B 12 Respondeo primò, quod cùm eligitur pravum medium post rectam intentionem, non eligitur in virtute ejus; quia cùm sit bona, non movet ad malum: sed tunc formaliter vel virtualiter est alia intentio, influens in illam electionem, subindeque per se cum illa connexa, si non quantùm ad specificationẽ, saltem quantùm ad exercitium, ut explicat Joannes à S. Thoma hic disp. 11. art. 3. unde tunc hæc intentio à tali electione vitiatur.

13 Secundò respondetur, concedendo quod homo utitur bona intentione præterita, saltem virtualiter manente, ad malam electionem: sed

C propterea non vitiatur talis intentio, quando cum mala electione per accidens tantùm connectitur, quia talis usus & applicatio non est ex vi intentionis, sed ex malitia eligentis, ut antea declaravimus: sicut si quis actum eleemosynæ ritè factum, postea ordinet ad inanem gloriã, non vitiatur talis actus, quia hoc provenit ex malitia ordinantis, non ex ipsa eleemosyna.

§. II.

Secunda difficultas enodatur,

14 DIco secundò: Intentio boni finis non excusat malitiam pravæ electionis; unde ea quæ

D sunt intrinsecè mala, ut mendacium, furtum, homicidium, &c. ex nullo bono fine honestari possunt.

Est Contra Cassianum Collat. 17. cap. 18. ubi approbare videtur sententiam Abbatis Joseph, dicentis licitum esse mentiri propter aliquem bonum finem, ut ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave damnum evitandum. Unde cap. 17. sic ait: *Quando igitur grave aliquid imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendacium sunt recipienda perfugia.* Idem sensisse videtur Author operis imperfecti super Matthæum, ad illa verba cap. 7. *Non potest arbor bona malos fructus facere*, & alii quos refert Sixtus Senensis

E lib. 5. Biblioth. annot. 253. Quæ sententia à SS. Patribus, Theologis, & Jurisperitis damnatur tanquam erronea: Augustinus enim in libro contra mendacium, cap. 1. multis locis sacræ Scripturæ mendacium nunquam posse honestari ostendit. Idem docet Gratianus in decreto 22. qu. 2. Et Alexander III. in cap. *super eo* de usuris, respondens Panormitano Episcopo, sic ait: *Scriptura sacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Videri etiam potest S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. ubi hæc scribit: *Quod est secundùm se malum ex genere, nullo modo potest esse bonum & licitum; quia ad hoc quod aliquid sit bonum, requiritur quod omnia rectè concurrant; bonum enim ex integra causa, malum verò est ex singularibus defectibus, ut Dionysius dicit 4. cap. de Divin. nomin. Men-*

dacium autem est malum ex genere ; est enim actus cadens super indebitam materiam : cùm enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est & indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente: unde Philosophus dicit in 4. Ethic. quòd mendacium est per se pravum & fugiendum. Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit, & probavit. Potestque confirmari ex eo quod communiter dicitur: *Non sunt facienda mala, ut eveniant bona*: ex quo patet quod intentio boni finis nunquam excusat malitiâ pravæ electionis.

§. III.

Solvuntur objectiones,

15 PLURES tamen & difficiles contra istam conclusionem ex Scriptura & SS. Patribus fieri possunt instantiæ. Primò objici solent verba divina Salvatoris Matth. 6. *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit.* Ubi nomine *oculi* significatur intentio; nomine verò *corporis*, opus ex illa profectum: quia intentio se habet ad electionem, ut forma ad materiam, & anima ad corpus. Unde sensus est, quod si intentio fuerit recta, & circa finem honestum, reliquum totius operis honestatem habebit. Idem significari videtur cap. 7. verbis istis: *Non potest arbor bona malos fructus facere* : nam etiam per *arborem bonam*, plures ex SS. Patribus intelligunt bonam intentionem, quæ ut arbor producit fructus electionum: Ergo quamdiu homo bonam intentionē habet, non potest malam habere electionē, aut aliquid malum facere. Quare Augustinus præfat. in Psal. 31. ait: *Bonum opus intentio, intentionem fides dirigit: non valde attendas quid homo faciat, sed quid cùm facit aspiciat.* Et Ambrosius lib. 1. officiorum cap. 30. dicit, *Affectus tuus nomen imponit operi tuo*: quasi totum opus ex sola intentione judicari & æstimari debeat.

16 Respondeo primò, admisso nomine *oculi & arboris*, significari intentionem, & nomine *corporis ac fructus* electionem, seu quodcumque opus ex ea sequutum; & etiam concesso actum, qui ex intentione bona, quatenus tali, proficiscitur, non posse esse malum, nihil inde contra nos: quia ut conclusione præcedenti ostendimus, intentio eo ipso quod sit causa pravæ electionis, vitiatur, & efficitur prava; unde non est bona, sed mala, non ratione finis sumpti secundum se, sed ratione medii quo talis finis obtineri intenditur, atque adeo ratione finis reduplicativè ut consequibilis per tale medium: sicut enim secundum se malum est, velle furari, aut mentiri, ita est malum velle dare eleemosynam ex furto, aut velle tueri vitam mendacio. Solutio est D. Thomæ, Abulensis, & Cajetani, super citatum caput 6. & 7. Matthæi.

17 Respondeo secundò ex Augustino lib. de opere Monachorum cap. 26. & Bernardo lib. de præcepto & dispensatione cap. 17. per *oculum simplicem* non debere intelligi quamcumque bonam intentionem, sed eam solum quæ fide dirigitur, & charitate informatur; ex hac enim planum est non sequi per se opus malum, quia *charitas non agit perperam*, ut ait Apostolus; & de hac intentione seu affectu per charitatem informato, & per fidem regulato, debent intelligi verba Augustini, & Ambrosii, in objectione adducta.

Adde etiam pro secundo testimonio, nomine *arboris*, posse intelligi voluntatem, non præcisè ut intendentem, sed ut eligentem: quia sicut non radix, sed arbor est, quæ immediatè producit fructum; ita non intentio, sed electio est, quæ immediatè procedit ad opus. Quæ expositio est D. Thomæ in 2. dist. 40. qu. 1. art. 2. ad 1.

Objicitur secundò: Multi actus de se mali & 18 peccaminosi, à Scriptura & SS. Patribus ex bono fine excusantur: Ergo intentio boni finis tollit malitiam pravæ electionis. Antecedens probatur tum in mendacio, tum in homicidio: nam Genesis 20. Abraham dixit de Sara uxore suâ, quod esset soror ipsius; & tamen non peccavit, ut dicunt S. Augustinus lib. 12. contra Faustum cap. 34. & S. Chrysostomus homil. 52. super Genesim, quia id dixit ad salvandam proptiam vitam. Jacob mentitus est patri suo, dicens se esse primogenitum ejus Esaü: & tamen solum ob intentionem bonam excusari potest, quia scilicet hoc dixit ad obtinendam patris benedictionē. Judith in pluribus Holoferni mentita est: & tamen videtur non peccasse, quia id fecit ad salvandum populum suum. Item obstetrices Ægyptiæ mentitæ sunt Pharaoni: quæ tamen non videntur peccasse, quia id faciebant ad impedienda homicidia parvulorum: unde dicitur Exodi 1. *Bene fecit Deus obstetricibus* : constat autem Deum non remunerare peccata. Idem probatur de homicidio: nam Exodi 2. Moyses occidit Ægyptium authoritate propria; & ex bona intentione liberandi proximum suum, excusatur. Judicum 16. Samson seipsum occidit cum multis Philisthæis, columnas templi concutiens: & tamen non peccavit, quia ex zelo Dei id fecit, ut Philisthæos inimicos populi Dei occideret: unde ab Apostolo inter Sanctos connumeratur, ad Hæbræos 11. Beata etiam Apollonia, Spiritus Sancti igne succensa, in rogum se projecit, ut narrat ejus historia. Scribit etiam D. Ambrosius lib. 3. de virginibus, Pelagiam Virginem præcipitem se dedisse flumen, ne à persequente milite violaretur. Idemque laudabiliter fecisse tempore persecutionis aliquas sanctas fœminas, ut invasores suæ pudicitiæ effugerent, refert S. Augustinus lib. 1. de civit. cap. 6. Propter quod dicit Hieronymus super cap. 1. Jonæ: *Quod non licet propria se occidere manu, absque eo ubi castitas periclitatur*: Ergo sentit quod ex bona intentione servandi castitatem purgatur malitia homicidii.

Respondeo negando Antecedens. Et ad illa 19 quæ afferuntur pro mendacio excusando, in primis dico, Scripturam multorum mendacia referre, sed non ea approbare, aut excusare: unde quando obstetrices mentitæ sunt Pharaoni, pro illo mendacio non sunt remuneratæ à Deo, sed pro timore quem habuerunt erga Deum, propter quem infantes Hebræos noluerunt occidere, ut ait D. Thomas 2.2. qu. 110. art. 3. ad 2. & patet ex illo Exodi 1. *Quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos.*

Secundo dico, Abraham non fuisse mentitum, cum dixit Saram esse sororem suam: quia verè soror erat ex parte patris, quamvis non ex parte matris, ut dicitur Genes. 20. licèt voluerit tacere quod esset uxor: unde Augustinus dicit in quæstionibus super Genesim, quod Abraham, dicens Saram esse suam sororem, *veritatem voluit celari, & non mendacium dici.* De Jacob etiam dicendum est, ipsum non fuisse mentitum, dicendo Patri, *Ego sum primogenitus tuus Esau*: tum quia primogenita illius de jure ei debebantur, & sicse appellabat Esau, non in perso-

persona, sed in jure, sicut Joannes dictus est Elias, non in persona, sed in spiritu: tum etiam quia loquebatur propheticè & in sensu mystico, ut scilicet designaret quod minor populus, scilicet Gentilium, substituendus erat loco majoris, scilicet Judæorum. Unde ait D. Thomas loco citato in resp. ad 3. *Quod in Scripturâ sacra inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos: si quæ tamen in eorum dictis appareant, quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter & prophetice dicta fuisse.* Judith quoque in verbis quæ Holoferni dixit, cum magna cautela & prudentia locuta est, & aliquibus amphibologiis, non tamen mendaciis, voluit eum decipere; sicut cùm dixit, quod duceret illum per mediam Hierusalem, & ne unus canis latraret contra illum, nam revera illum adducturа erat per mediam Hierusalem, sed mortuum, non vivum, deferendo caput ejus &c. Quod si in aliquo verbo fortassis mentita est, non ex eo laudatur, sed ex charitate & affectu ad salutem populi.

Ad id quod dicitur de homicidio, respondetur quod si Moyses est excusandus in occisione illius Ægyptii, dicendum est id fecisse, vel ex inspiratione Dei, qui ad hoc ei authoritatem tunc dedit; vel ob justam proximi defensionem, quia videbat fratrem suum seu proximum injustè ab illo Ægyptio affligi & opprimi, & non erat alia via defendendi ipsum, quam invasorem occidendo. Ad casum de Samsone dicimus, illū spiritu Sancto instigante id fecisse, atque adeò licitè, ut docent S. Augustinus 1. de Civit. cap. 21. & 26. & D. Thomas 2. 2. quæst. 64. art. 5. ad 4. Idem dicendum de illis sanctis fœminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, aut in flumen præcipitarunt, ut invasores suæ pudicitiæ effugerent, ut ibidem tradit S. Doctor.

Solùm difficultas est in verbis Hieronymi, quibus videtur docere, licitum esse seipsum occidere ad servandam castitatem. Duplex tamen huic testimonio potest adhiberi responsio. Prima est, Hieronymum solùm velle, licere se occidere propter periculum castitatis, quando id fit ex instinctu Dei, qui frequentiùs aut certiùs adesse solet, cùm intervenit periculum castitatis, quàm in aliis casibus. Secunda est, sensum Hieronymi esse, non licere propria perire manu, etsi castitas periclitetur. Nam dictio *absque*, non semper sumitur exclusivè, sed aliquando affirmativè & copulativè, ut patet ex illo Cant. 4. *Quàm pulchra es amica mea, quàm pulchra es! Oculi tui columbarum, absque eo quod intrinsecus latet.* Ubi dictio *absq;* non excludit quod intrinsecùs lateat à pulchritudine, cùm legamus Psalm. 44. *Omnis gloria ejus filiæ Regis ab intus*: sed sensus est, etiam pulchra es, præcipuè in his quæ latent.

Ex dictis inferes, errasse, & graviter peccasse Origenem; qui ut refert Nicephorus lib. 1. histor. cap. 32. post multa perpessa supplicia pro fide Christi, postmodum pro servanda castitate, ne videlicet juvenis quidam Ethiops abuteretur illo, fidem exteriùs negavit.

§. IV.

Tertia difficultas expeditur.

Dico tertiò: Intentio boni finis diminuit malitiam pravæ electionis. Ità communiter docent Theologi contra Almainum, Lorcam, & paucos alios.

A Probatur conclusio ex communi omnium 22
non solùm Theologorum, sed etiam fidelium consensu: omnes enim sibi persuasum habent, minus peccatum esse, mentiri ad tuendam vitam proximi, vel aliquod grave malum vitandum, quàm sola libidine mentiendi. Unde D. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 2 sic habet. *Quantò bonum intentum est majus, tantò magis minuitur culpa mendacii.* Idem docet Gratianus Can. *primum* 2. 2. qu. 2. ubi ait: *Mendacium tantò esse levius, quantò meliorem habet finem.* Similiter nullus fidelium est, qui non existimet eum, qui furatur ad dandam eleemosynam, minùs peccare, quàm qui furatur ex cupiditate pecuniæ, juxta illud Augustini: *Pejor est qui concupiscendo, quàm qui miserando furatur.*

B Ratio etiam id suadet: Tum quia qui furatur 23
ad dandam eleemosynam, habet voluntatem minùs deordinatam & minùs affectam peccato; cùm non habeat pro motivo furtum ut est malum, sicut alter, sed ut induit apparenter quandam speciem boni honesti: Tum etiā quia furtum est ab ipso minùs volitum; cum non sit volitum propter se, sed tantum propter aliud, in quod primariò principalius, & ultimatè tendit affectus: Sed malitia moralis minuitur, cum minuitur ratio voluntarii: Ergo &c.

Confirmatur: Sicut circumstantia aggravat peccatum, ita & illud diminuit, ut docet D. Thomas infrà qu. 73. art. 7. Sed intentio finis est
C una ex circumstantiis: Ergo sicut aggravate, ita & diminuere potest peccatum.

§. V.

Solvuntur obiectiones.

Obiectes primò: Omnis finis, quantumvis sit bonus secundum se, tamen si moveat 24
efficaciter ad malum medium, vitiatur, & efficitur malus, ut §. 1. vidimus: Ergo non minuit, sed potiùs auget malitiam pravæ electionis. Pater consequentia: nam illud quod est malum, non minuit, sed potiùs auget malitiam. Unde Augustinus lib. 50. homiliarum, homil. 7 relatus cap. *fortè* 14. qu. 5. ait: *Quod hæc cogitatio, volo furari à divitibus, ut dem pauperibus, diaboli calliditate suggeritur; nam si totum quod abstulit tribuat, auget potiùs peccatum quàm minuat.*

Confirmatur: Qui furatur ad dandam eleemo- 25
synam, constituit ultimum finem in eleemosyna, & non tantùm in furto, cùm propter eleemosynam faciendam, transgrediatur præceptum divinum non furandi, & à Deo ut ultimo fine avertatur: Ergo gravius peccat propter intentionem talis finis.

Ad objectionem respondeo, quod licèt in- 26
tentio eleemosynæ, ex qua imperatur malum medium, sit mala in individuo, habet tamen speciem boni, & ex objecto est bona: unde ex hac parte potest minuere malitiam pravæ electionis; non quidem per se, seu per introductionem aut admixtionem alicujus bonitatis, cujus prava electio capax non est, nec actus intentionis vitiatus à mala electione potest illùm communicare; sed per accidens, quatenus scilicet intentio eleemosynæ facit furtum esse minùs voluntarium, & minùs per se intentum. Sicut passio antecedens, & inducens ad actum malum, licèt sit mala, minuit tamen peccatum, quia facit illud minùs voluntarium.

Ad locum verò Augustini duplex potest ad- 27
hiberi

hiberi solutio. Prima est, Augustinum solùm velle quod ille qui furatur, & dat eleemosynam ex re furto sublata, gravius peccat per accidens, quatenus scilicet reddit se impotentem ad faciendam restitutionem, ex quo nova injuria fit vero domino; & hoc innuunt verba illa: *Si totum quod abstulit tribuat.* Verùm hæc impotentia non oritur ex ipsa eleemosyna, quatenus eleemosyna est, sed ex eo quod ille qui furatur, non habet unde reddat, quod utique eodem modo sequeretur, si rem furatam, non in eleemosynam, sed in ebrietatem, scortationem, aut aliam rem impenderet: unde eleemosyna non per se, sed per accidens tantùm influit in illam impotentiam restituendi, subindeque per accidens tantùm auget peccatum.

Secundò hæc verba, *auget potiùs peccatum quàm minuat*, explicari possunt de augmento malitiæ, non quantùm ad gravitatem, sed quantùm ad numerum peccatorum; ibi enim Augustinus agit contra hæreticos, existimantes licitum esse facere mala ut eveniant bona, sicque licitum esse furari ad dandam eleemosynam; & ut talem errorem destruat, docet peccatis etiam bona intentione factis, augeri numerum peccatorum; nam cùm talia peccata, etiamsi minora sint peccatis mala intentione factis, revera peccata sint, & bona intentione non totaliter excusentur, ut § præcedenti docuimus, illis multiplicatis, non minuitur, sed potiùs augetur numerus peccatorum.

28 Ad confirmationem dicendum cum Cajetano 2 2. qu. 148. art. 4. dupliciter aliquid posse habere rationem ultimi finis respectu peccatoris; primò ut quod, tanquam rem quæ ut ultimus finis appetitur; secundò ut quo, tanquam rationem propter quam in illa re ratio ultimi finis constituitur: v.g. fœmina respectu luxuriosi habet rationem ultimi finis ut quod, quia est res quæ ut ultimus finis ab eo appetitur; ejus verò pulchritudo, quæ est ratio movens & inducens impudicum, ad hoc ut avertat se à Deo ut ultimo fine, & ad talem creaturam se convertat, habet rationem ultimi finis solum ut quo. Quod ergo habet rationem ultimi finis primo modo, non minuit, sed auget malitiam peccati: id verò quod tantum secundo modo est ultimus finis, potest malitiam peccati seu pravæ electionis minuere, non quidem ex ea parte quâ malum est, vel inducens ad malum, sed quatenus aliàs secundum se induit rationem boni, & facit actum esse minus voluntarium: unde cum isto secundo modo eleemosyna habeat rationem ultimi finis, quando movet ad furandum, non auget, sed minuit malitiam furti.

29 Objicies secundò: Si aliquis ex malo fine eligat aliquod medium bonum, v.g. ex intentione adulterii eligat ire ad Ecclesiam, vel dare eleemosynam, ex bonitate talis medii electi non minuitur, sed potius augetur peccatum malæ intentionis; cum tunc ex majori inclinatione in pravum illum finem feratur: Ergo pariter bonitas finis intenti non minuit, sed auget malitiam pravæ electionis. Consequentia patet à paritate rationis: nam sicut finis est circumstantia electionis, ita è converso electio est circumstantia intentionis: Ergo si una non minuit malitiam, licèt sit circa objectum bonum, alia pariter eam non minuet, quamvis sit circa objectum honestum.

30 Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia finis est circumstantia *cur*, movens voluntatem ad eligendum, eique præbens rationem formalem volendi; unde ex bonitate rei intentæ potest minuere malitiam pravæ electionis, minuendo voluntarium pravum, ut antea exposuimus: medium autem seu electio est circumstantia *quid* respectu intentionis, & se habet ut ejus effectus, & ut quid consequens ad ipsam; unde etsi medium sit bonum ex objecto, non minuitur malitia pravæ intentionis, sed potius tota malitia intentionis, redundat in ipsum medium, tanquam in ejus effectum, omnemque ejus bonitatem destruit.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas humana, ut recta sit, debeat conformari divinæ, non solùm involito formali, sed etiam in volito materiali?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

31 NOTANDUM primò: Quod licèt prima regula humanorum actuum, quæ est lex æterna, præcipuè consistat in dictamine intellectûs divini; quia tamen efficaciam & vim obligandi sumit à voluntate divina, D. Thomas hic art. 9. inquirit utrum bonitas voluntatis humanæ dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam? Et respondet affirmativè: quia (inquit) unumquodq, rectum & bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram: prima autem humanæ voluntatis regula seu mensura est divina voluntas; cùm illa sit ipsa rectitudo & sanctitas per essentiam, & summum bonum, ac ultimus finis: Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ. Unde Augustinus in Psal. 32. exponens illum versiculum, *Rectos decet collaudatio*, ait: *Rectum cor habet, qui vult quod Deus vult.*

32 Notandum secundò ex eodem S. Doctore art. 10. ejusdem quæstionis, quatuor modis intelligi posse, voluntatem nostram conformari divinæ in operando, secundùm quatuor causarum genera. Primò in genere causæ finalis, inquantum voluntas nostra vult propter eundem finem, propter quem divina. Secundò in genere causæ formalis, quia nimirum eadem est, saltem analogicè, utriusque forma: & hanc habet quando operatur ex charitate, quæ est analoga divinæ dilectionis, ex qua Deus semper operatur, participatio. Tertiò in genere causæ efficientis, quatenus Deus vult aut permittit nostram voluntatem velle quod vult, & eam ad volendum applicat: & hoc modo semper voluntas nostra conformatur divinæ; quia semper vult quod Deus efficaciter decernit, aut permittit eam velle, ut fusè ostendimus in tractatu de voluntate Dei, agentes de efficacia divinorum decretorum. Denique in genere causæ materialis: & hæc conformitas consumitur ex parte objecti, quod se habet ut materia circa quam; unde reperitur in nostra voluntate, quando vult idem objectum quod divina. Quod ut magis declaretur,

33 Notandum est tertiò, ex qu. 19. de veritate art. 7. *In objecto voluntatis duo esse consideranda: unum quod est quasi materiale, scilicet ipsa*

res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis: sicut in objecto visus color est quasi materiale, lux verò quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis actu; & sic ex parte objecti duplex conformitas inveniri potest, una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, sive ex parte finis, ut cùm aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus, &c. Hæc appellatur conformitas *in volito formali*; illa verò dicitur conformitas *in volito materiali*. Inquirimus ergo, an duplex hæc conformitas cum voluntate divina ad rectitudinem voluntatis humanæ requiratur? Pro resolutione

Notandum quartò, seu potiùs supponendum,
34 quòd quando divina voluntas circa aliquod ma- B
teriale volitum in particulari non innotescit nobis, non tenemur ei conformari. Unde ante cognitam divinam voluntatem Beati Angeli inter se pugnant & contrariantur, ut dicitur Danielis 10. Et Ecclesia, quia divinæ providentiæ & prædestinationis secreta ac decreta ignorat, orat pro omnibus fidelibus ut salutem consequantur æternam, quamvis plures ex illis sint reprobi, quibus Deus non vult conferre vitam æternam. Item David laudatus est à Domino, eò quòd cogitaverat ædificare ipsi templum (quod tamen non erat conforme divinæ voluntati, quæ disposuerat ut non ipse, sed filius ejus Salomon templum ei ædificaret) quia David talem divinæ C
voluntatis dispositionem ignorabat. Solùm ergo difficultas est, an quando divina voluntas circa aliquod materiale volitum in particulari nobis innotescit, teneamur ipsi conformari. Tripliciter autem potest nobis innotescere & manifestari, scilicet per revelationem, per præceptum, vel per operationem: nam eo ipso quod Deus aliquid revelat, præcipit, vel operatur ad extra immediatè per seipsum, aut mediantibus causis secundis, ab ipso volitum esse constat: unde præceptum & operatio ad extra inter signa divinæ voluntatis numerantur.

Denique supponendum est, quod etiamsi di- D
35 vina voluntas sit nota quocunque ex his tribus modis, non tenemur ei conformari secundùm appetitum sensitivum, vel voluntatem ut est natura, sed possumus ei dissentire, & velle oppositum: v.g. licèt infirmus ex affectu evidenter cognoscat voluntatem Dei esse ut infirmetur, non tenetur tamen secundùm appetitum sensitivum complacere sibi in illa infirmitate, & eam appetere; quoniam appetitus sensitivus naturaliter refugit nocivum & destructivum suppositi, & hæc inclinatio bona est, & à Deo; & idem dicendum de voluntate ut natura, quæ etiam respicit bonum totius suppositi. Unde Christus in E
horto olivarum tristabatur, & refugiebat mortem, secundùm appetitum sensitivum & secundùm voluntatem ut natura erat, & inclinatio totius suppositi, cùm de nostræ naturæ communione dicebat: *Tristis est anima mea usque ad mortem. Pater si possibile est, transeat à me calix iste.* His pro resolutione difficultatis propositæ præmissis,

Dico primò: Homo tenetur voluntatem suam divinæ conformare in volito formali, seu in fine. Conclusio est certa, & à nemine negatur, nisi fortè ab illis qui admittunt opera in individuo indifferentia; hæc enim non tendunt in Deum, seu bonum divinum, tanquam in finem.

36 Probatur primò: Conformari voluntati divinæ in volito formali, est ipsi conformari in ratione communi & generali, propter quam Deus A
operatur, & quæ est bonum commune totius universi, secundùm quod tale bonum ordinatur ad ipsum Deum, & ad ejus gloriam, ut ad finem: Sed voluntas humana non potest in hoc honestè & rationaliter discrepare à divina, ut patet: Ergo homo tenetur conformari voluntati divinæ in volito formali, saltem negativè, hoc est non discordare positivè ab illa in tali volito.

Probatur secundò ratione quam insinuat D. 37
Thomas hîc art. 10. in resp. ad 1. ubi ait: *Deus quicquid vult, vult sub ratione boni, & ideò quicunque vult aliquid sub quacunque ratione boni* (non apparentis, sed veri, ut explicat Cajetanus) *habet voluntatem conformem voluntati divinæ, quantùm ad rationem volti.* Unde sic potest formari ratio: Ex hoc actus voluntatis humanæ conformatur voluntati divinæ in volito formali, quod tendit in bonum divinum, sicut voluntas divina, id est, tanquam in finem: Sed homo in omni sua operatione tenetur, virtualiter saltem & implicitè, tendere in bonum divinum tanquam in finem: Ergo & conformari voluntati divinæ in volito formali. Major patet, Minor probatur. Quilibet actus humanus & deliberatus debet esse honestus & bonus moraliter, cùm nullus possit dari actus humanus indifferens in individuo, ut disputatione præcedenti ostendimus: Sed omne opus moraliter bonum, ex se, & ex natura sua tendit in Deum, seu est propter bonum divinum tanquàm propter finem ultimum, cùm proveniat à Deo ut primo principio, & sit quædam participatio bonitatis divinæ. Ergo homo in omni sua operatione tenetur, virtualiter saltem & implicitè, tendere in bonum divinum tanquam in finem. Dixi *virtualiter saltem & implicitè*, quia homo non tenetur actu formali & expresso omnes suos actus in bonum divinum tanquam in finem ultimum referre, sed sufficit quod velit operari propter bonum honestum, quod ex propria natura tendit in bonitatem divinam, nisi impedimentum malæ circunstantiæ apponatur.

Dico secundò: Homo non tenetur conformari D
voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur. Est contra Alensem, D. Bonaventuram, Nominales, & alios antiquos Theologos, quos refert & citat Ildephonsus hîc disp. 214. dubio 3.

Probatur primò ex D. Thoma, qui expressis- 38
simè docet hanc conclusionem, multis in locis, præsertim hic art. 10. ubi ait: *Voluntas humana tenetur conformari divinæ in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum & commune, sed non materialiter.* Et qu. 23. de verit. art. 8. in corp. *Divinæ* (inquit) *voluntati simpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonnisi secundùm quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem: qui quidem ordo semper debet nobis meritò displicere secundùm aliquam aliam considerationem, utpotè secundùm quod in contrarium finem est ordinabile.* Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat, quæ potest sic breviter proponi. Eadem res volita, quæ est objectum materiale voluntatis, potest esse bona secundùm rationem universalem, & mala secundùm rationem particularem: Ergo potest simul esse rectè volita à Deo ut authore & provisore universali, & nolita ab homine ut causa particulari. Consequentia patet: quia tam voluntas quæ vult rem ut habet rationem boni, quàm quæ non vult illam ut habet rationem mali, bona est. Antecedens probatur: nam, ut inquit

S. Thomas, *Voluntas fertur in suum obiectum, secundùm quod à ratione proponitur: contingit autem aliquid à ratione considerari diversi modè, ita quòd sub una ratione est bonum, & secundùm aliam rationem non bonum.* Unde si intellectus Dei, qui est creator & gubernator universalis omnium, proponat ejus voluntati aliqua objecta mala & disconvenientia, putà pestem, bellum, mortem, aut alias miserias & calamitates, ut conducunt ad manifestationem suæ justitiæ, aut misericordiæ, vel ad bonum & pulchritudinem universi, illa erunt bona & convenientia respectu voluntatis divinæ, mala autem & disconvenientia voluntati humanæ; quia intellectus humanus, cùm sit particularis, ea non proponit sub ratione illa generali boni, sed ut mala & nociva proprio supposito cujus voluntas est inclinatio: Ergo, &c. A B

39 Hæc ratio illustrari potest exemplo occisionis latronis, quæ secundùm rationem universalem, & relationem ad bonum commune reipublicæ, quâ ratione eam considerat Judex, bona est; sicque Judex, dum vult occisionem latronis, quia justa est, bonam voluntatem habet: secundum rationem verò particularem, quatenus scilicet est privatio vitæ latronis, familiæ disconvenies, quâ ratione eam considerant uxor & filii ipsius, mala est, sicque voluntas uxoris & filiorum, nolentium maritum, aut patrem occidi, est etiam bona. Cum ergo patiter eadem res, v.g. mors hominis, relata ad communem ordinem universi, vel propter ostensionem divinæ justitiæ, possit esse bona, mala verò respectivè ad filium hujus hominis, qui ejus patrocinio orbatus manet, & ad quem non attinet communis ordo universi, aut divinæ justitiæ; poterit simul justè & rationabiliter esse volita à Deo, & nolita ab homine. Unde Augustinus in Enchir. cap. 101. ait: *Aliquando bonâ voluntate homo vult aliquid, quod Deus non vult. Tanquam si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bonâ voluntate vult mori.* Similia habet Anselmus in libro de voluntate Dei ad medium & in libro de similitudinibus cap. 59 ubi hæc scribit: *Non semper debemus velle quod Deus vult, sed hoc debemus velle quod Deus vult nos velle debere. Voluit enim Deus B. Martinum ab hac vita tollere, sed si ejus discipuli hoc tunc voluissent, crudeles extitissent; at noluerunt quod Deus noluit, sed voluerunt quod Deus voluit eos velle debere, & viam justitiæ tenuêre.* C D

40 Confirmatur: Omnes res mihi molestas & nocivas scio in particulari esse factas à Deo, subindeque ab ipso volitas, ut venenum, ægritudinem, ardorem solis, combustionem ignis, muscas, pulices, culices, serpentes, &c. & tamen non teneor omnia ista velle; quia molesta & nociva sunt; seu possum ac debeo ea fugere & vitare: Ergo non omni volito materiali teneor conformari, tametsi sciam in particulari esse volitum à Deo, sed possum illud respuere, & media ad illud vitandum inquirere, & adhibere. E

41 Advertè tamen, quod quando aliquis adhibet hujusmodi media voluntati divinæ opposita, non debet id facere ex intentione repugnandi voluntati Dei, seu impediendi efficaciam & ordinationem ipsius providentiæ, aliàs peccaret; sed solùm ut repellat à se id quod sibi nocivum & molestum est.

42 Advertè etiam me dixisse in conclusione hominem non teneri conformari voluntati divinæ in volito materiali, *nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur*: quia hoc est discrimen inter voluntatem Dei præcipientem, vel prohibentem aliquid, & omnes alias, ut voluntatem beneplaciti, consilii, permissionis, quod hæc voluntas præcipiens, vel prohibens, habet annexam voluntatem obligandi hominem ad agendum vel non agendum aliquid, quod non habent aliæ voluntates. Unde D. Thomas 2.2. qu. 104. art. 4. ad 3. ait: *Etsi non teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle; & hoc hominem præcipuè innotescit per præceptum divinum: & ideo tenetur homo omnibus, divinis præceptis obedire.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBICIES primò contra secundam conclusionem: D. Thomas in 1. dist. 48. qu. unica art. 4. docet, quòd licèt voluntas ut natura, & appetitus sensitivus, possint refugere id quod Deus vult, deliberatâ tamen voluntate tenemur conformari divinæ voluntati in volito. Ubi loquitur apertè de volito materiali: nam respectu voliti formalis non habet locum appetitus sensitivus, aut voluntas ut natura, cùm non possint attingere finem propter quem Deus operatur. Et qu. 23. de verit. art. 8. ad 3. ponit differentiam inter voluntatem Prælati & Dei, aitque, *Quòd voluntas Prælati non est regula nostræ voluntatis, sicut divina voluntas, sed præceptum eius.* Ergo juxta D. Thomam ista obligatio conformandi nos divinæ voluntati, non est regulanda per præceptum, sed per simplicem voluntatem. 43

Propter hæc testimonia Conradus hic super art 10. & Suarez tract. 3. disp. 11. sect. ultimâ, existimant S. Thomam esse in ea sententia, quòd voluntas humana deliberata, tenetur conformari divinæ in volito materiali. Verùm cùm S. Doctor tam clarè & perspicuè locis supra adductis sententiam nostram expresserit, de ejus mente non est dubitandum, sed ista loca debent juxta ea quæ in aliis expresse docet exponi. Unde ad primum dicendum est, D. Thomam loqui de voluntate deliberata, ut sequitur cognitionem apprehendentem rationes superiores & divinas; quam voluntatem contraponit appetitui sensitivo, & voluntati ut est natura, quæ non respiciunt superiores rationes, & motiva, quibus divina voluntas movetur, sed solùm particulares & proprias, quæ sibi naturales sunt: si autem accipiendo voluntatem, tenemur conformari voluntati divinæ in volito etiam materiali; quia tunc volitum illud non consideratur secundùm se & absolutè, sed prout stat sub ordine ad finem, ad quem Deus illud ordinat, subindeque ipsum volitum formale, id est motivum ipsius voluntatis divinæ, involvit. 44

Ad secundum respondetur, D. Thomam loqui de voluntate divina pro volito formali: quia dicit voluntatem Prælati non esse regulam nostræ voluntatis, sicut est voluntas divina, sed præceptum ejus: constat autem voluntatem divinam esse regulam, non ratione voliti materialis, sed ratione voliti formalis: quia formalis ratio volendi in Deo est ipsa justissima rerum omnium dispositio, cui semper tenemur conformari: ratio autem formalis quâ movetur prælatus, est particularis quædam ratio & dispositio, cui subditus non tenetur conformari, nisi adsit præceptum. 45

Objicies secundò: Nos petimus in oratione dominicam 46

dominica, ut fiat voluntas Dei in terra sicut in cœlo: At in cœlo Beati conformantur voluntati divinæ, non solùm in volito formali, sed etiam in materiali, ut concedit D. Thomas hîc art. 10. ad 1. Ergo & in terra debent viatores voluntatem suam conformare divinæ, etiam in volito materiali: maximè cùm voluntas Dei in omni suo volito sit justissima, & rectissima, & volitum divinum, utpote primum in tali genere, sit regula, & mensura cæterorum. Adde quod ad perfectam amicitiam requiritur concordia voluntatum, seu quòd amici habeant idem velle & nolle. Denique 1. Regum 16. Dominus increpavit Samuelem, eò quòd lugeret Saülem, quem ipse reprobaverat, dicens: *Vsquequo tu luges Saul, cùm ego projecerim eum ne regnet?* Sed non est credibile Prophetam tunc discordasse à voluntate Dei in volito formali (esset enim opponere se divinæ providentiæ, & peccatum mortale) sed solùm in volito materiali, ex amore Saülis, quem ipse in regem unxerat: Ergo non solùm in volito formali, sed etiam in materiali, tenemur conformari voluntati divinæ.

Respondeo hæc verba orationis dominicæ, *fiat voluntas tua sicut in cœlo & in terra*, vel esse intelligenda de voluntate præceptiva; & per eam nos petere à Deo, ut in omnibus in terra divinis obtemperemus præceptis, sicut Beati in cœlo semper obediunt Deo in omnibus, ut ex Augustino exponit S. Thomas in Catena, super hæc verba, & 2. 2. qu. 83. art. 9. ad 1. & 1. part. quæst. 19. art. 11. Vel si sit sermo de voluntate Dei respectu cujuscunque voliti, solùm denotare nos debere conformari divinæ voluntati in quocunque volito, non secundùm se & absolutè, sed prout stat sub ordine ad finem ad quem Deus illud ordinat, velleque ut ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur. Quod verò in patria omnes conformentur divino volito etiam materiali, est propter illius statûs perfectionem, ubi cognitâ Dei voluntate, operantur solùm secundùm rationes æternas & superiores, & sub illo motivo quo Deus vult res illas: sed nobis operantibus juxta particulares & temporales rationes, licitum est velle oppositum secundùm illas rationes, imò aliquando ad id tenemur, ut infra patebit.

Neque obstat quòd voluntas Dei in omni suo 48 volito sit justissima & rectissima: tum quia non tenemur velle omne quod justum & rectum est, nisi adsit præceptum: tum etiam quia cùm voluntas Dei sit altioris & universalioris ordinis, & respiciat ea quæ vult sub universaliori motivo, quàm voluntas creata, aliquando id quod justum & rectum est respectu Dei, ut universalis providoris, non est justum nec rectum respectu causæ particularis, ut patet in permissione peccatorum & damnatione reproborum, quæ Deus rectè & justè vult, & quæ ego velle non possum, quia voluntas mea operatur secundùm rationes particulares, & ad me non pertinet gubernatio universi.

49 Non obest etiam quòd voluntas nostra debeat conformari primo volito, quod est regula & mensura cæterorum: nam ut ait D. Thomas qu. 24. de verit. art. 8. ad 3. ex his quæ proposuerat in argumento, sed contra: *Primum volitum à Deo, quod est mensura & regula omnium aliorum volitorum, est finis voluntatis eius, scilicet sua bonitas; omnia enim alia non vult, nisi propter hunc finem; & ideò dum voluntas nostra divinæ voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia volita nostra regulantur.*

Ad id quod additur de lege perfectæ amicitiæ requirentis concordiam voluntatum, respondet similiter in resp. ad 2. *Quòd amicitia consistit in concordia voluntatum magis quoad finem, quàm quoad ipsa volita: plus enim esset amicus febricitanti medicus, qui ei vinum negaret propter desiderium sanitatis, quàm si vellet eius desiderio satisfacere de vini potatione, in periculum sanitatis.*

50 Deinde dico, non eodem modo loquendum esse de legibus amicitiæ cum Deo, & cum hominibus: nam voluntas Dei est universalissima, & complectitur omnia; unde non solùm vult aliquid fieri, sed etiam vult aliquid illi rei contrariari & in oppositum conari: quare cum Deo implet leges amicitiæ, non solùm qui vult aliquid quod à Deo volitum & factum est, sed etiam qui rei illi contrariatur, & conatur ad oppositum (secluso præceptô) quia id totum complectitur voluntas talis amici.

51 Ad aliud de Samuele, lugente Saülem, respondeo, verba illa non dici per modum increpationis, quasi peccaverit Samuel lugendo Saulem, sed per modum repulsæ orationis ejus: quia in hoc non erat exaudiendus Samuel pro Saule; cùm Deus decrevisset eum abjicere.

52 Objicies tertiò: Homo tenetur conformari volito divino formali, ut diximus in prima conclusione: Ergo & materiali. Probatur consequentia: quia volitum Dei formale non reperitur in abstracto, sed in concreto, & applicatum isti vel illi materiæ: Ergo si homo tenetur conformari volito divino formali, tenetur etiam materiali & particulari volito conformari.

53 Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: debet conformari volito materiali, secundùm se & absolutè, nego: ut subest formali, & stat sub ordine ad finem, concedo. Solutio est D. Thomæ loco supra adducto ex qu. 23. de verit. art. 8. ubi ait: *Divinæ voluntati simpliciter in fine conformari tenemur: in volito autem non, nisi secundùm quod illud volitum consideratur sub ordine ad finem, &c.* Unde ibidem in resp. ad 4. & 5. docet, quòd hoc modo voluntas humana Christi, & B. Virginis, conformis fuit voluntati divinæ volenti Christum mori: nam quamvis Christus, dicens Matth. 26. *Pater mi, si possibile est, transeat à me calix iste*, & B. Virgo dolens de Filii morte, nollent passionem illam in se consideratam, volebant tamen illam, ut erat volita à Deo ob redemptionem generis humani, & prout stabat sub ordine divinæ voluntatis & providentiæ.

54 Ad complementum hujus quæstionis quæres, an licèt homo non teneatur semper conformari voluntati divinæ in volito materiali, id tamen semper licitum & laudabile sit?

Respondeo id quidem regulariter loquendo esse bonum & laudabile; interdum tamen non licere, sed esse malum & peccatum.

Prima pars patet: Tum quia bonum & laudabile est quod nos viatores, quantùm possibile fuerit, conformemur in operando Beatis: At Beati non solùm in volito formali, sed etiam in materiali conformantur voluntati divinæ: Ergo talis conformitas, regulariter loquendo, est bona & laudabilis; imò veluti quædam imago & expressio, seu prægustatio & participatio futuræ beatitudinis. Tum etiam quia cùm voluntas Dei sit prima regula totius sanctitatis, tantò magis homo perficitur & sanctificatur, quantò intimiùs

timiùs divinæ voluntati conjungitur. Addo, quod in tali conformitate consistit perfectissimum exercitium charitatis, ut ostendunt Granatensis, Rodriguez, & alii Doctores mystici.

55 Secunda verò pars suadetur: Licèt quodlibet volitum materiale Dei, comparatione ad ipsum Deum ut generalem provisorem, & universi gubernatorem, semper sit melius, non tamen respectu nostri: quia nos aliquando tenemur attendere ad rationem aliquam particularem præcepti, vel nocumenti proximi, vel scandali; & sic sæpe erit conveniens, quod sub illis rationibus particularibus, non ipsum, sed oppositum prosequamur.

56 Confirmatur: Si quis videat patrem suum mori, & mori in peccato mortali, & per consequens esse damnatum, ex ipso opere videt id esse voluntatem Dei, aliàs non sic eveniret: Sed non est bonum & laudabile quod filius velit mortem & damnationem æternam patris, imò ex charitate & pietate tenetur ei velle & procurare vitam & salutem æternam: Ergo tunc non est bonum & laudabile convenire cum voluntate divina in volito materiali, secundum se & absolutè sumpto. Quod addo: quia si tale volitum consideretur ut subest rationi formali sub qua volitum est à Deo, bonum est illi conformari; omne enim volitum à Deo, sub illa ratione sub qua est ab ipso volitum, justum & sanctum est: unde Beati in cœlo qui operantur solum secundum rationes æternas & superiores, & nihil volunt nisi sub eo motivo sub quo est volitum à Deo, complacent sibi de morte & damnatione parentum, imò & de permissione peccatorum, & tota serie reprobationis aliorum sibi revelatæ à Deo, juxta illud Psalmi 57. *Lætabitur justus cùm viderit vindictam: manus suas lavabit in sanguine peccatoris.*

DISPVTATIO VII.

De *moralitate actus exterioris.*

Ad quæstionem 20. Divi Thomæ.

PLURA disputari solent de bonitate & malitia actûs exterioris, quæ ex supra dictis facilè intelligi possunt: unde pauca de his nobis hîc superstunt dicenda.

ARTICULUS UNICUS.

An actus exterior aliquid bonitatis vel malitiæ addat ad voluntatem efficacem eiusdem exterioris actus.

1 CERTUM est de fide, actum exteriorem, interiori supposito, veram bonitatem & malitiam moralem habere; cùm illo supposito sit liber, & rationi conformis vel difformis. Unde in octo primis Decalogi præceptis, vel præcipiuntur, vel prohibentur actus exteriores: certum est autem quod à Deo non prohibentur nisi mala, nec præcipiuntur nisi bona. Item passim tam in veteri quàm in novo Testamento reprehenduntur plures actus interiores, & alii laudantur: A quod evidens argumentum est, aliquos esse malos, & alios bonos moraliter.

Hôc supposito, inquirimus an actus exterior 2 addat bonitatem vel malitiam ad interiorem, à quo imperatur; vel extrinsecè tantùm ab eo bonus aut malus denominetur, sicut urina extrinsecè tantùm dicitur sana à sanitate quæ est in animali?

Scotus quodlib. 18. art. 3. existimavit actum exteriorem addere bonitatem vel malitiam actui interiori, quantumcunq; efficaci; ita ut plus bonitatis moralis habeat voluntas dandi eleemosynam cum actu dandi, quàm extrinsecùs impedita; & plus malitiæ voluntas occidendi hominem, occisione secutâ, quàm impeditâ. Eandem sententiam tuentur ejus Discipuli, Liquetus, Tartaretus, Bassolius, Rada, & alii quos refert & sequitur Franciscus Felix tractatu de bonit. & malit. cap. 9. difficult. 1. Quibus ex parte subscribit Vasquez hîc disp. 37. cap. 5. ubi docet actus omnino externos, ut furari, occidere, &c. esse formaliter malos primariò & per se, & non solùm per denominationem à malitia internorum; de bonitate verò asserit eam non inveniri formaliter, nisi in actu voluntatis.

Oppositum docuere Magister Sententiarum in 2. dist. 42. & ibi Albertus Magnus, S. Bonaventura, Richardus, Durandus, & D. Thomas hic art. 4. cum omnibus ejus Discipulis quos sequuntur plures ex Recentioribus. Unde

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

DICO igitur: Actus exterior, qui est mera exe- 3
cutio interioris actus voluntatis, non addit illi bonitatem vel malitiam simpliciter in ordine ad præmium vel pœnam essentialem, sed solùm secundùm quid, & in ordine ad præmium vel pœnam accidentalem; sicque non simpliciter, sed solùm secundùm quid hominem meliorem aut peiorem efficit.

Prima pars hujus conclusionis in primis col- 4
ligitur ex Scriptura, & SS. Patribus: Deus enim Genes. 22. dixit Abraham: *Quia fecisti hanc rem, & non pepercisti filio tuo unigenito propter me, benedicam tibi.* Ubi apparet quod Dominus efficacem Abrahæ voluntatem non distinxit ab actu, in executione non posito ex impedimento exteriori, & adeò gratam voluntatem ipsius habuit, acsi verè occidisset filium. Unde Chrysostomus homil. 47. in Genesim verba illa expendens, subdit: *Quantùm ad voluntatem cruentaverat dexteram Patriarcha, & per cutem pueri immiserat gladium, perfectumque obtulerat sacrificium: & ideirco Dominus, quasi sacrificio reipsa consummato, laudat iustum.*

Item Marci 12. & Lucæ 21. duo minuta, quæ vidua pauper misit in gazophylacium, antepo- nuntur à Salvatore magnis divitum eleemosynis: quia scilicet voluntas in ea fuit major, & non ex opere, sed ex voluntate desumitur bonitas seu meritum, quando deest facultas. Unde Cyprianus tract. de operib. & eleemosyn. sic ait: *Viduam cùm videret Dominus, non de patrimonio, sed de animo opus eius examinans, & considerans non quantum, sed ex quanto dedisset, dixit, vidua ista plus omnibus misit in dona Dei.* Hinc Augustinus conc. 1. in Psal. 105 infert nullum esse quantumcunque pauperem, qui non possit habere eleemosynæ meritum: quia (inquit) *si non habet saccus vel arca quod donet, ha-*

habet cor & voluntas. Vel ut loquitur Gregorius Magnus homil. 5. in Evang. *Ante oculos Dei nunquam vacua est manus à munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate.* Id etiam videtur innuere Apostolus 2.ad Corinth. 8. dum invitans fideles ad eleemosynam, dicit: *Vt quemadmodum promptus est animus voluntatis, ita sit perficiendi ex eo quod habetis. Si enim voluntas prompta est, secundùm id quod habet accepta est, non secundùm id quod non habet.* Id est (ut exponunt Theodoretus, Hieronymus, Anselmus, Nicolaus de Lyra, & alii) non minùs Deo accepta est animi vestri promptitudo, etiamsi minima possitis dare, quàm si plura daretis; quia ex voluntate, non ex operibus, pensatur meritum. Unde ait Glossa ibidem, *si æqua voluntas, æqualem habent mercedem.*

Denique Christus Dominus Matth. 5. ut innuat consensum internum voluntatis eandem habere malitiam, ac si actus elicitus fuisset, dicit: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.* Quæ verba exponens D. Bernardus Epist. 77. subdit: *Quid planius, quod voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas?* Et D. Augustinus de lib. arbit. cap. 3. *Si cui* (inquit) *non contingat facultas contumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere, & si potestas detur, facturum esse, non minùs reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.*

1 Probatur secundò eadem pars ratione fundamentali: Bonitas vel malitia, à qua actus est & denominatur bonus vel malus moraliter, non est inhæsivè in actu exteriori, sed in interiori, à quo exterior extrinsecè denominatur bonus, vel malus: Ergo actus exterior nullam addit actui interiori bonitatem vel malitiam moralem. Consequentia patet: quia denominativum extrinsecum nihil formæ addit supra denominativum formale, sicut sanum in urina nihil addit sanitatis supra sanitatem animalis. Antecedens probatur primò ex D. Thoma hic art. 3. ad 3. ubi ait: *Sicut à sano, quod est in corpore animalis derivatur sanum ad medicinam & urinam: hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actus exterioris:* Ergo sicut sanitas solùm extrinseca denominatione est in medicina & urina, ita & bonitas moralis in actu exteriori. Idem dicendum de malitia: unde idem S. Doctor infra qu. 74. art. 2. ad 3. negat membra exteriora esse subjectum peccati: quod falsum esset, si actus exteriores essent formaliter & intrinsecè mali, malitiâ morali.

Secundò idem Antecedens ratione suadetur: Bonitas & malitia moralis fundantur in libertate, ut disput. 1. ostendimus; unde ibi solum potest esse bonitas vel malitia moralis intrinseca, ubi est libertas intrinseca: Sed in actu exteriori potentiæ executivæ, non est libertas intrinseca, sed tantum extrinseca, ut communiter docent Philosophi: Ergo nec bonitas aut malitia moralis intrinseca, sed duntaxat extrinseca, ab actu voluntatis imperante desumpta.

6 Probatur tertiò eadem pars ab inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia. Si enim actus exterior potentiæ executivæ bonitatem moralem intrinsecam actui interno voluntatis ipsum imperanti superadderet, sequeretur quod posset aliquis alium invitum privare aliqua bonitate morali, subindeque merito & præmio essentiali, ipsi correspondente & proportionato: Sed hoc dici nequit, alioquin bona honesta, & dona supernaturalia gratiæ & gloriæ, essent fortunæ subjecta, sicut bona exteriora: Ergo nec illud. Sequela Majoris est evidens: potest enim aliquis alium violenter impedire ne aliquod opus bonum, quòd efficaciter determinavit, executioni mandet; v.g. potest illum euntem in Ecclesiam ad audiendum sacrum, ab incœpto itinere violenter retrahere; vel dum vult præbere eleemosynam pauperi, paratam pecuniam ei surripere: Ergo si actus exterior potentiæ executivæ bonitatem vel malitiam simpliciter in ordine ad præmium vel pœnam essentialem superaddat, poterit aliquis alium invitum aliquo merito & præmio essentiali privare.

Secunda pars conclusionis, quæ asserit opus 7
exhibitum & executioni mandatum, addere quandam accidentalem bonitatem, vel malitiam, cui præmium aut pœna accidentalis correspondet, expresse docetur à D. Thoma in 2. dist. 40. qu. 1. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adjungit ad præmium essentiale: tantùm enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantùm si faceret illud: ut si facit unum actum, quantùm si faceret multos, voluntate æqualiter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem, quæ est ipsius actus exterioris secundùm se: & ideo actus exterior adiungit aliquid ad præmium accidentale.*

Id clarè patet exemplo martyrii, quo D. Thomas ibidem utitur ad id explicandum: docent enim communiter Theologi cum eodem S. Doctore in 4. dist. 49. qu. 5. art. 3. quæstiunc. 2. ad 3. eos qui solâ voluntate martyres sunt, posse quidem mereri æquale, & majus præmium essentiale, quàm qui reipsa patiuntur pro Christo, non tamen præmium accidentale, quod aureola dicitur; quia illa solùm debetur ipsi exteriori passioni, seu actuali tolerantiæ mortis, in qua est specialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correspondet.

Ex dictis intelliges, ineptè omnino constitui 8
à Vasque differentiam inter bonitatem & malitiam, quantùm ad hoc quod ista, non verò illa, reperiatur formaliter & intrinsecè in actu exteriori. Cùm enim bonitas & malitia opponantur contrariè, aut privativè, necesse est ut in eodem subjecto, in quo est una, possit esse & alia; opposita enim sunt in eodem subjecto proximo & immediato, à quo se mutuò expellunt: Ergo si in actibus externis sit formaliter & intrinsecè malitia moralis, bonitas quoque in illis formaliter & intrinsecè esse poterit; vel è contra si in illis non possit bonitas intrinsecè reperiri, neque etiam malitia formaliter & intrinsecè in ipsis esse poterit.

Confirmatur: Si in actibus aliarum potentia- 9
rum à voluntate est formalis malitia, & non formalis bonitas, sequitur in illis potentiis esse habitus vitiosos, qui ex malis actibus earum frequentatis generantur, & in eisdem non posse esse habitus virtutum: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Majoris patet: nam si in appetitu sensitivo v.g. multiplicantur actus intemperantiæ formales, necesse est quòd ex illis sic multiplicatis & repetitis generetur habitus intemperantiæ: cùm autem in tali potentia Vasquez non admittat actus bonos formales temperantiæ, non poterunt ibi generari habitus castitatis & temperantiæ. Absurditas etiam Minoris est evidens: si enim vitia & virtutes essent in diversis subjectis, non se mutuò excluderent, sed possent sese compati, etiam in gradibus intensis: sicut calor qui est in manu non expellit frigus pedis, imò

mò possunt simul esse calor summus in manu, & frigus summum in pede.

§. II.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

10 OBIICIES primò contra nostram assertionem: Peccatum definitur à D. Thoma infra qu. 71. art. 4. *Dictum, factum, vel concupitum contra legem æternam.* Et quæstione 72. articulo 7. dividitur *in peccatum cordis, oris, & operis*: Ergo non solùm interiores actus, sed etiam externa facta & dicta sunt moraliter peccata, subindeque intrinsecè mala.

11 Respondetur concesso Antecedente, negando Consequentiam: nam per dicta & facta, & per peccata oris, & operis, non intelliguntur soli actus externi, sed unà cum actibus internis à quibus imperantur, & in quibus malitia consistit. Unde sensus prædictæ definitionis & divisionis est, quædam dari peccata purè interna, quæ in sola voluntate consistunt, neque in opus ad extra prorumpunt, & hæc vocantur peccata cordis: quædam verò quæ transeunt usque ad externa verba vel opera, & hæc prout includunt tam actus interiores imperantes, quàm exteriores imperatos, dicuntur peccata oris vel operis. Solutio est D. Thomæ citato art. 7. qu 72. ad 3. ubi cùm sibi objecisset: *Non potest peccatum esse in ore vel in opere, nisi fiat priùs in corde: Ergo ista peccata non debent contra se invicem dividi.* Respondet: *Dicendum quòd peccata cordis & oris non distinguuntur à peccato operis, quando simul cum eo coniunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur* (id est, quando invenitur peccatum cordis sine aliis, & peccatum oris sine peccato operis) *sicut pars motus non distinguitur à toto motu, quando motus est continuus, sed solùm quando motus sistit in medio.*

Objicies secundò celebre testimonium Augustini, quod Franciscus Felix dicit valde torquere nostræ sententiæ defensores. Illud desumitur ex lib. 13. de Trinit. cap. 6. ubi S. Doctor ait: *Malâ voluntate, vel solâ quisque miser efficitur; sed miserior potestate, quâ desiderium malæ voluntatis impletur.* In quibus verbis fatetur actum exteriorem, ad impletivum mali desiderii, addere supra ipsum desiderium majorem miseriam, subindeque majorem malitiam.

12 Relictis variis solutionibus, quas citatus Author refert & impugnat, facilè respondetur ex principiis supra statutis, quòd peccator fit miserior per actum exteriorem, non ex eo quòd ex illo nova malitia essentialis accrescat, sed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda, quæ actus exterior secum adducit, quæ sine dubio miserabiliorem efficiunt peccatorem, quàm esset per solam voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetantur sensus, & potentiæ exteriores proniores redduntur ad malum; ex illo etiam multoties generatur scandalum, & incurritur excommunicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad restitutionem; quæ per solum actum interiorem non inducuntur. Ex quo patet, hoc testimonio nostræ sententiæ defensores non torqueri, sed potiùs secundam nostræ conclusionis partem suaderi.

13 Objicies tertiò: Actus interior & exterior distinctis præceptis prohibentur: nam nonum & decimum Decalogi præceptum sunt de actibus interioribus tantùm, nempe de concupiscentia uxoris, & rei alienæ, & tamen fornicatio & furtum, quæ sunt actus exteriores illis correspondentes, prohibentur sexto & septimo præcepto: Ergo signum est quòd actus exterior addit novam malitiam super actum interiorem.

Sed nego consequentiam: non ideò enim ponuntur diversa præcepta de actibus interioribus & exterioribus supra dictis, quòd in his sit diversa malitia, vel ad diversa vitia pertineant: sed quia cùm concupiscentia sit pro isto statu maximè homini connaturalis, poterat aliquis faciliter sibi suadere, concupiscere rem vel uxorem alienam, dummodo actus non sequatur, non esse peccatum, sicut quidam Hæretici asseruerunt: quæ hæresis regnabat apud Judæos, ut ex verbis illis Salvatoris suprà adductis colligitur: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eā, jam mœchatus est eam in corde suo.* Vel etiam dici potest specialibus præceptis concupiscentiam rei & uxoris alienæ fuisse prohibitam, quia respectu hominis desideria rei alienæ & venereorum sunt maximè concupiscibilia, & frequentia, desideria verò aliorum actuum prohibitorum per alia præcepta non ita: quod optimè explicat S. Doctor 2. 2. qu. 122. art. 6. ad 4. his verbis: *Dicendum quòd homicidium secundùm se non est concupiscibile, sed magis horribile: quia non habet de ratione alicujus boni. Sed adulterium habet rationem alicujus boni, scilicet delectabilis; furtum etiam habet rationem alicujus boni, scilicet utilis: bonum autem de se habet rationem concupiscibilis: & ideò fuit specialibus præceptis prohibenda concupiscentia furti & adulterij, non autem concupiscentia homicidij.*

Objicies quartò: Si actus exterior non habeat intrinsecam & formalem malitiam, quam addat supra interiorem, nulla est ratio quare sit in confessione explicandus: Sed hoc damnat communis Ecclesiæ consuetudo: Ergo, &c. 14

Respondeo, negando sequelam Majoris: Licèt enim actus exterior non habeat intrinsecam & formalem malitiam, quam addat supra interiorem; quia tamen est complementum substantiale actus interioris, & ex utroque fit unus actus moralis in certa specie malitiæ, putà furti, vel adulterii, debet in confessione declarari, ut completa peccati species explicetur. 15

Addo cum Salmanticensibus in tractatu de peccatis disp. 10. dub. 1. §. 7. in fine, parum vel nihil referre ad hoc ut actio exterior debeat in confessione explicari, quòd in se habeat, aut addat, vel non addat malitiam supra interiorem: dummodo enim talis actio reipsa mala & peccatum grave sit, sive hoc habeat à forma sibi inhærente, sive existente in alio actu, debet aperiri in confessione: quia istius præceptum non solùm malitiam, neque solùm actum cui inhæret, sed quicquid denominatur absolutè peccatum mortale, sub se comprehendit; nec curat unde actus accipiat hanc denominationem, sed an reipsa illi substernatur.

Objicies ultimò: D. Thomas hîc art. 1. 2. & 3. 16 actibus externis, quos dicimus bonos vel malos ex genere, concedit bonitatem vel malitiam propriam, nempe ex proprio objecto & circunstantiis; fateturque hujusmodi bonitatem vel malitiam esse priorem bonitate, & malitia actûs voluntatis, ab eaque distinctam & independentem. Ratio etiam id suadere videtur: Nam idò iste actus, *volo furari*, habet esse peccatum, quia ipsum furari est malum & peccaminosum, non è contra; si enim furari non esset malum, neque etiam

etiam esset velle furari : Ergo potiùs actus vo- A
luntatis sumit malitiam ab actu exteriori, quàm
è converso actus exterior ab interiori.

Respondeo in actu exteriori duplicem esse
distinguendam bonitatem & malitiam ; unam
quæ convenit ei ex objecto , vel materia circa
quam versatur , & quæ idcirco *obiectiva* dicitur;
alteram quæ ei competit ut exercetur à poten-
tia exequente, mota à voluntate, & *formalis* ap-
pellatur. Prima est intrinsecè in actu exteriori; B
non verò secunda, de qua solùm agimus in præ-
senti. Quando ergo S. Thomas tribus primis ar-
ticulis hujus quæstionis, actibus externis boni-
tatem vel malitiam propriam concedit, loqui-
tur de bonitate duntaxat objectiva, quæ conve-
nit eis quatenus sunt voluntatis objectum, non
verò de formali , quæ ipsis competit quatenus
sunt voluntarii & liberi. Ut patet ex articulo 1.
in corp. & in solut. ad 1. ubi sic ait: *Dicendum quod* C
*actus exterior est objectum voluntatis, inquantum pro-
ponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum appre-
hensum, & ordinatum per rationem , & sic est priùs bo-
num quam actus voluntatis : inquantum verò consistit in
executione operis, est effectus voluntatis, & sequitur vo-
luntatem.* En quomodo tota illa bonitas vel ma-
litia quam exterior actus habet à ratione ante-
cedenter ad influxum voluntatis , convenit illi D
præcisè ut objecto, & sic tantùm est objectiva,
non verò formalis, quæ est in executione ope-
ris, & *sequitur bonitatem voluntatis quæ est principium
eius*, ut ait idem S. Doctor in corp. ejusdem arti-
culi. Quod etiam fusè explicat in 2. dist. 4. qu. 1.
art. 3. & qu. 2. de malo art. 3. ubi ait: *Si consideretur
actus secundùm se malus , puta furtum vel homicidium,
prout est in apprehensione secundùm suam rationem , sic
primordialiter invenitur in ipso ratio mali , quia non est
rectus debitis circunstantiis. Sed si accipiatur actus pec-
cati, secundùm quod est in executione operis, sic primor-
dialiter & per prius est culpa in voluntate.*

Ex quo patet solutio rationis subjunctæ: nam 19
cum dicitur, ideò hic actus, *volo furari*, est malus,
quia ipsum furari est malum, & non è contra, ve-
rum est , si ly *ideò* dicat causam objectivam &
specificativam : ex eo enim quòd exterior actio
furandi secundum se , & ut apprehenditur à ra-
tione, est objectivè mala, refundit in actum vo-
luntatis quo eligitur, & cujus est objectum, spe-
ciem malitiæ; sicut omne objectum, inquantum
objectum, dat speciem actui ad illud terminato.
Si autem sermo sit de causa omnino formali,
quæ per seipsam denominat, propositio illa est
falsa, & contraria absolutè vera , nempe quod i-
deò furari est formaliter malum , quia volitio à
qua procedit, est formaliter mala : unde si hæc
volitio ob aliquam rationem, ut propter igno-
rantiam invincibilem, à malitia excusaretur, ne-
quaquam ipsum furari esset tunc formaliter
peccatum, aut pœna dignum , licèt adhuc tunc
esset objectivè peccaminosum. Est ergo inter a-
ctionem externam & internam mutua causalis-
tas, & dependentia : nam exterior ut objectum,
præcedit & specificat interiorem ut actum; in-
terior verò ut forma & actio imperans , præce-
dit, & specificat exteriorem ut effectum : sicut
eadem bonitas finis, ut est in intentione , est
prior electione mediorum; ut verò est in execu-
tione, illâ posterior est.

Agit D. Thomas quæst. 21. de his quæ conse-
quuntur actus humanos ratione bonitatis aut
malitiæ moralis, nempe de ratione laudabilis &
vituperabilis, meriti & demeriti, sed quia de his
agemus in tractatu de merito, in præsenti absti-
nemus.

DISSERTATIO THEOLOGICA.

DE CONSCIENTIA PROBABILI,

Seu de opinionum probabilitate & delectu.

PRÆFATIO.



VM ferè sopitus aut extinctus videretur ingens ille animorum ardor, quo ab octoginta circiter annis inter Theologos de auxiliis divinæ gratiæ disceptatum fuerat, eâ contentione, cui parem aut certè majorem superiora sæcula non ostendunt: cœptæ sunt novæ quæstiones agitari de conscientia probabili, seu opinionum delectu, quæ aliarum locum in Academiis, ac etiam in animis occuparunt, & pristinarum disputationum contentiones instaurarunt. Augebatur quidem in dies Casuistarum in scribendo licentia: sed demum eò pervenit, ut palàm asserrent, licere cuilibet quamlibet in re morali opinionem eligere, & tutò sequi, quæ aliquâ probabilitate, etsi tenuissimâ & minimâ, non careret. Quam primùm hæc sententia evulgata est, paucorum admirationem vel plausum, sed omnium penè, qui vel sanæ Theologiæ principiis imbuti sunt, aut qui pietatem colunt, in sese odium concitavit. Principio omnium in sese, ut novitas solet, oculos convertit: sed quibus placebat licentia vivendi, iis summè placuit par opinandi licentia: & plurimorum inter vulgus, quod in pejus semper pronum est, ac præceps ruit, votum fuisset, ut obtineret hæc sententia, tutò posse quemlibet in suo sensu abundare, & eam quidlibet opinandi & eligendi licentiam, in his quæ ad mores, vitamque instituendam pertinent, certissimam regulam esse, quæ periculum omne procul amoveret. Sed obsistebant cæteri, quibus melior sententia insederat, & qui his probabilitatibus pietatem peremptam, & Evangelium corruptum, cui male cum illa sententia conveniat, ac demum iis laxitatibus latissimam perditionis viam apertam existimabant. Sane suppetit hic ingens Galliarum nostrarum commendatio. Grassabatur in aliis regnis hæc de probabilitate sententia, cui paucissimi reclamabant. Sed cùm primùm in Gallias pervenit, reperit altius pietatem impressam animis, nec novandis rebus, veterumque sententiis mutandis, adeò faciles esse Gallos. Cùm primùm licuit periculi magnitudinem pervidere, quod ex ea in omnem partem volubili sententia imminebat; certatim ab omnibus tentatum est, & pari omnium Ordinum consensu, ut hæc opinandi licentia, quæ in solam animarum perniciem vergeret, & in re Theologica pene monstrum, extingueretur. Cæperunt Universitates quotquot in Gallis celebres sunt, nec probatos, nec probabiles libros configere: Episcopi, quæ valent authoritate, suis subditis eorum lectionem interdicere; ac demum S. Pontifex damnata Casuistarum Apologia, quæ in unum, quidquid alij sparserant collectum fuerat, conatus est, ne dum veluti cauterio adhibito serpens malum cohibere, sed etiam ferro amputare. Hæc ita ferè in Gallis nostris, aut nostrorum opera gesta sunt: quibus cætera Reg. a hanc gloriam invidere possint, quòd eam sententiam acrius impugnaverint, & à S. Pontifice Apologiæ proscriptionem impetraverint. Cùm itaque hæc palam & in omnium oculis agerentur, non mihi licuit, qui jam in lucem & commune bonum studia mea conferre cœperam, ab hac gravissima quæstione, quam quidam totius Theologiæ Moralis Basim vocant, abstinere. Sed me præterea Alexandri VII. consilium aut votum coegit, qui in ultimis Generalibus Ordinis nostri Comitiis, testatus est, optare se plurimùm, ut à Theologis Thomistis tam gravi malo remedium adhiberetur. Nam cùm anno 1655. Patres Ordinis nostri ex omnibus orbis partibus sua Comitia celebraturi, Romam convenissent, evulgatum est in ipsis Comitiis, Summi Pontificis præceptum aut votum, ad cæteros, quotquot in orbe terrarum sunt, Theologos deferendum, quo significaretur, tædere Sanctitatem suam novarum opinionum in hoc sæculo ad moralem materiam

riam introductarum, quibus disciplina Evangelica resolvitur, ac conscientiis cum gravi animarum periculo illuditur, maximèque velle, à Theologis nostris, in Ecclesiæ hoc morbo laborantis remedium, opus parari ex severiori & tuta D. Thomæ doctrina, quâ hæc morum licentia, quæ in dies grassatur, quasi cauterio cohiberetur. *Et sanè æquissimum erat, ut is quem Ecclesia Angelicum Doctorem, & Tridentina Synodus*, in dirimendis fidei controversiis (*ut sacer Concilii Orator refert*) lydium lapidem *probaverat; cujus doctrinam*, à Deo infusam, & miraculis plenam, *Ioannes XXII.* veridicam & Catholicam, *Vrbanus V.* certissimam Christianæ doctrinæ regulam, hæresumque omnium peremptricem, *Pius V. commendaverant, & quam ut sequeretur Florentissima Iesu Societas* (*ut in ejusdem Constitutionibus, decreto 56. Congreg. 5. videre est*) *plurimùm Clemens VIII. optabat: Is inquam, quem idem Clemens*, Divinæ voluntatis interpretem, *Paulus V.* Splendidissimum Catholicæ veritatis athletam, *& cujus ipse Alexander VII.* inconcussa, tutissimaque dogmata noverat, *hujus arduæ & periculo plenissimæ controversiæ de opinionum probabilium delectu, judex & arbiter constitueretur. Vtinam qui rebus Theologicis, ac potissimùm moralibus student, Angelicum Præceptorem sequerentur! nullam sanè in medium sententiam protulissent, quæ & Vniversitatum, & Episcoporum, & Romani etiam Pontificis censuras, & fulmina advocasset. Quod ad te attinet* (*Amice Lector*) *unum spondeo, nullam te cum D. Thoma secuturum sententiam, ad quam tutissimè vitam omnem, & mores non exigas. Vt vides, cum periculo aliis creditur: Sed nemo unquam cum D. Thoma erravit. Vt enim qui eum impugnavit, semper fuit de falsitate suspectus*; ita numquam à veritatis tramite, qui eum secutus est, deviavit. *Vale.*

A

ARTICULUS PRIMUS.

Quid & quotuplex sit conscientia?

1 CONSCIENTIAM abyssum esse multum eleganter tradit S. Bernardus in principio secundi libri de conscientia: *Sicut enim* (inquit) *profundum abyssi exhauriri non potest, ita cor hominis evacuari non potest; est enim quasi mare magnum & spatiosum manibus, ubi reptilia, quorum non est numerus: quia sicut reptile latenter repit, & sinuosis infractibus huc illucque deambulat, ita & hominis in conscientia venenata cogitationes suaviter intrant, & exeunt, ut nesciat homo unde veniant, aut quò vadant.* Verùm licèt res ita se habeat quantùm ad secretiora cordis negotia (*pravum enim est cor hominis & inscrutabile*, Jerem. 17.) quantùm tamen ad præsens attinet, non erit difficile conscientiæ quidditatem, quibusdam conclusionibus explicare; cùm etiam ex ipsa nominis ethymologia sufficienter intelligatur.

2 Dico ergo primò, conscientiæ quidditatem sive naturam, rectè ex ipsa nominis ethymologia colligit.

Probatur: Nam vel sumitur prout idem est ac *cordis scientia*, id est soli homini patens, ut eam sumunt D. Bernardus lib. 2. de conscientia cap. 8. Hugo lib. de anima cap. 11. vel à conclusione & scientia, ita ut conscientia idem sit ac *concludens scientia*, ut explicant D. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. & Sylvester in summa, verbo *conscientia* num. 1. vel quatenus importat ordinem scientiæ ad aliquid; ita ut conscientia idem sit ac *cum alio scientia*, ut juxta magis propriam vocabuli significationem docet D. Thomas 1. p. qu. 79. art. 13. & qu. 17. de verit. art. 2. ubi dicit *quod conscientia addit supra scientiam, applicationem scientiæ ad actum particularem*: Sed quocumque ex istis modis sumatur, benè intelligitur quid sit conscientia; licèt tertius magis rem explicare videatur, ut experientiâ constat, & omnes post S. Doctorem communiter tenent: Ergo &c.

3 Dico secundò: Conscientia propriè loquendo neque est potentia, nec habitus, sed actus; non voluntatis, sed intellectûs, nempe judicium intellectûs practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ hîc & nunc à nobis agenda sunt.

Hæc conclusio perfectè declarat quidditatem seu naturam conscientiæ, & expressè docetur à D. Thoma qu. 17. de ver. art. 1. ubi ait: *Potentiæ vel habitui propriè loquendo, hoc nomen attribui non potest, sed solùm actui.* Et 1. p. qu. 79. art. 13. expressè docet conscientiam non esse potentiam, sed actum. Et probat: tum quia conscientia potest deponi, & mutari, sæpeque mutatur de mala in bonam, vel è contra; potentiæ autem, cùm sint proprietates animæ, sunt invariabiles, & inseparabiles: tum etiam quia conscientia, ut nominis ethymologia indicat, est applicatio scientiæ ad aliquid; applicatio autem scientiæ ad aliquid non fit per potentiam, vel habitum, sed per actum: Ergo conscientia propriè loquendo non est potentia, nec habitus, sed actus. Id etiam confirmat ex eo quod proprietates conscientiæ, quæ sunt testificari, ligare, instigare, accusare, & remordere, seu reprehendere, consistunt in actu, & non in habitu, vel potentia.

Dixi, *propriè loquendo*, quia (ut ibidem notat S. Doctor) impropriè, & nomen effectûs applicando causæ, ipsa potentia intellectiva, vel synderesis, quæ est habitus primorum principiorum practicorum, nobis à natura inditus, conscientia appellatur, quia ab intellectu vel synderesi procedit conscientiæ actus, non quidem immediatè, sed mediantibus principiis ab ea cognitis; eo modo quo in speculabilibus ex principiis per habitum primorum principiorum cognitis; elicitur scientifica conclusio alicujus veritatis, ad scientiæ habitum immediatè pertinentis.

Quod autem conscientia non sit actus voluntatis, sed intellectûs, patet primò ex eodem S. Doctore, qui loco citato in resp. ad 1. ait quod conscientia *est quoddam mentis dictamen*. Secundò ex SS. Patribus: nam Origenes conscientiam vocat *spiritum correctorem, pædagogum animæ*; S. Basilius *naturale judicatorium animæ*; S. Chrysostomus *testem fidelissimum*; & denique S. Bernardus & Hugo Victorinus, supra relati, dicunt conscientiam esse *quasi cordis scientiam*.

Ex effectibus quoque, & quasi à posteriori, constat conscienuam pertinere ad intellectum: quia effectus illius solùm in intellectu inveniuntur, & actus ejus sunt. Nam conscientia dicitur testificari, ad Roman. 9. *Testimonium mihi perhibente conscientiâ meâ*. Et 2. ad Corinth. 1. *Gloria nostra hæc est, testimonium conscientiæ nostræ*. Dicitur etiam scire, aut esse aliquid in conscientia quasi in cognitione, Eccles. 7. *Scit enim conscientia tua quod tu crebrò maledixeris alii*. Genes. 4. *Non est in nostra conscientia quòd posuerit eam in nostris marsupiis*. Item conscientia dicitur judicare, 1. ad Corinth. 10. *Ut quid libertas mea judicatur ab aliena conscientia?* Præterea conscientia dicitur errare, accusare, excusare, ligare, reprehendere: quæ omnes actiones sunt intellectivæ, & ad intellectum pertinent: Ergo conscientia non est actus voluntatis, sed intellectûs.

Denique quod sit actus intellectûs practici, dictans de bonitate vel malitia eorum, quæ à nobis hîc & nunc agenda sunt, etiam constat: tum quia cognitio, seu consideratio bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum in communi, pertinet ad scientiam moralem, non verò ad conscientiam: tum etiam quia, ut suprà ex D. Thoma dicebamus, conscientia est applicatio scientiæ ad opus, discernendo scilicet an sit bonum, vel malum moraliter: hoc autem non potest contingere nisi circa actus morales in particulari sub omnibus circumstantiis inspectos. Ex quo patet quod scientia & conscientia se habent sicut intelligere & dicere: quemadmodum enim dicere est intelligere cum quodam modo, scilicet exprimendo conceptum, seu producendo verbum, ita conscientia est scientia cum quodam modo, nempe applicationis ad opus.

6 Dices: Conscientia dicitur bona vel mala: Atqui bonum & malum non pertinent ad intellectum, sed ad voluntatem: Ergo: Ergo conscientia non est actus intellectûs, sed voluntatis.

Respondeo bonum & malum non solùm dici de voluntate, sed etiam de intellectu practici, de voluntate, sed etiam de intellectu practici, juxta illud Psalmi 110. *Intellectus bonus omnibus facientibus eum*, quia regulat & dirigit opera bona: unde cùm conscientia sit actus intellectus practici, dicitur bona vel mala, non formaliter, sed regulativè.

Dico

Dico tertiò, conscientiam ex parte objecti primò dividi in bonam & malam, seu veram & falsam.

Probatur: Quia vel intellectus practicus per finem actum attingit veritatem sive bonitatem operationis moralis, vel non? Si primum, est conscientia vera, sive recta, aut bona: si secundum, falsa, vel erronea, aut mala.

Secundò dividitur ex parte assensûs in certam probabilem, & dubiam, ad quam reducitur scrupulosa.

Probatur etiam facilè: quia aliquando conscientia absque omni prorsus formidine judicat aliquid esse bonum vel malum; aliquando verò ita uni parti assentitur, ut tamen habeat formidinem de oppositâ, aliquando etiam ita anceps est, ut neutri parti sciat se determinare; sicut enim in consilio est inquisitio & judicium, ita & in conscientia: Sed primum efficit conscientiam certam; secundum probabilem; tertium dubiam: Ergo &c. Diximus autem scrupulosam reduci ad dubiam, quia sicut dubia ex apparentibus, ita scrupulosa ex levissimis, & interdum ridiculis rationibus suspendit judicium.

De conscientia eleganter disserit Hugo Victorinus lib. 2. de anima cap. 9. ubi sic ait: *Conscientia bona tutulus est religionu, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, reclinatorium aureum, gaudium Angelorum, arca fœderis, thesaurus Regis, aula Dei, habitaculum Spiritus Sancti, liber signatus & clausus, & in die judicii aperiendus.*

An licitum sit sequi opinionem minus probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto?

§. I.

Præmittenda ad resolutionem quæstionis.

NOTANDUM primò, opinionem probabilem communiter illam dici, quæ rationes aliquas habet suadentes veritatem illius, cum formidine tamen alterius opinionis oppositæ: ut colligitur ex D. Thoma 1. p. qu. 79. art. 9. ubi ait: *Opinio significat actum intellectûs, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius.* Unde opinio probabilis essentialiter habet annexam formidinem alterius partis oppositæ; & apparentiæ tantùm ac verisimilitudini, non autem evidentiæ aut certitudini nititur, ut eleganter declarat D. Bernardus 5. de consider. cap 2. his verbis: *Intellectus rationi innititur, fides authoritati, opinio sola verisimilitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem: sed fides clausam & involutam; intelligentia nudam & manifestam. Cæterùm opinio certi nihil habens, verum per verisimilia quærit, potiùs quàm apprehendit.* Et infrà: *Possumus singula hæc definire: Fides est voluntaria quædam & certa probatio propalata veritatis. Intellectus est rei cujusdam invisibilis certa & manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid quod falsum esse nescias.*

Ex quo inferes, opinionem non computari inter virtutes intellectuales: quia, ut discurrit S. Thomas 1.2. qu. 57. art. 2. ad 3. *Habitus virtutis determinatè se habet ad bonum, nullo autem modo ad malum: unde soli illi habitus virtutes intellectuales dicuntur, quibus semper dicitur verum, & nunquam falsum: opinio verò & suspicio possunt esse veri & falsi, & ideò non sunt intellectuales virtutes.* Quare ibidem articulo. 5. quinque tantùm virtutes intellectuales constituit; tres speculativas, nempe habitum primorum principiorum, sapientiam, & scientiam, quæ circa veritatis speculationem versantur; & duas practicas, nimirum, prudentiam, & artem, quæ agibilia & factibilia respiciunt.

Notandum secundò, duplicem à Theologis solere distingui probabilitatem, unam intrinsecam, quæ à motivis intrinsecis, seu à rationibus eam suadentibus petitur: aliam extrinsecam, quæ motivis extrinsecis, qualia sunt Doctorum suffragia & testimonia, sumitur. Unde Tamburinus lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 3. post alios Recentiores quos refert, sic definit opinionem probabilem: *Opinio probabilis est assensus intellectus de aliqua re, qui nitatur rationi vel authoritati alicujus momenti, quamvis adsit nonnulla pars oppositæ formido.* Et subdit: *Quando ejusmodi assensus innititur rationi, dicitur probabilitas intrinseca; extrinseca, quando authoritati.*

Notandum tertiò, aliud esse opinionem aliquam esse tutiorem, & aliud, esse probabiliorē: opinio enim dicitur tutior, quæ magis à periculo peccandi removet; probabilior verò, quæ veritati & rationi apparet conformior. Unde fieri potest quod aliqua opinio sit magis tuta in praxi, & tamen speculativè sit minùs probabilis, ut patet de sententia D. Bonaventuræ, docentis lapsum in peccatum mortale teneri statim sub præcepto ad confessionem, habita copia Confessoris; hæc enim haud dubiè tutior est, licèt communiter habeatur minùs probabilis. Regula ergo securitatis moralis in opinionibus, non ex majori vel minori probabilitate, sed ex carentia periculi offendendi Deum pensanda est. Regula verò probabilitatis ex majori vel minori apparentia veritatis desumi debet.

Notandum quarto: Quod quando quæritur in titulo, *An licitum sit sequi opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris?* non est sermo de sequela speculativa, sed de practica: concedimus enim quod in Scholis, disputationis gratia, possit defendi quælibet propositio moralis, habens minorem, imò & minimam probabilitatem, dummodo non sit temeraria: sed solùm est quæstio de sequela in praxi, seu quando homo tenetur operari, & aliquam actionem moralem, cui subest peccandi periculum, exercere.

Notandum quintò, tria ab omnibus fere Theologis circa opinionum probabilitatem ut certa supponi, & totidem in controversiam verti. In primis ut certum supponitur, licitum esse sequi conscientiam & opinionem probabilem, asserentem aliquid licitè posse fieri, dum facta sufficienti diligentia, alia tutior & probabiliot non apparet. Hanc suppositionem tuse infrà art 7. ostendemus contra Wendrochium, existimantem meram probabilitatem, nunquam tutâ morum regulam esse posse, nec unquam operantem ex illa à peccato excusare, etsi veritatem ignoret invincibiliter: nunc breviter suadetur, Deus non exigit ab homine impossibilia: Ergo cùm non possit semper in rebus moralibus evidentiam & certitudinem mathematicam veritatis habere, licitè potest operari juxta opinionē pro-

probabilem, cum factâ sufficienti diligentiâ, juxta conditiones rei & personæ, aliud probabilius vel tutius non apparet.

Secundo certum est, hominem non teneri semper sequi tutiorem sententiam, sed posse sequi minùs tutam, si illa appareat probabilior, seu veritati conformior. Patet hoc duplici exemplo: nam Divus Bonaventura, & Hugo à Sancto Victore, tenent lapsum in peccatum mortale teneri statim sub præcepto ad confessionem, habitâ copiâ Confessoris: negant verò Divus Thomas, D. Antoninus, & communiter alii, qui relictâ D. Bonaventuræ opinione, quæ tutior est, D. Thomæ sententiæ, utpote probabiliori, adhærent. Item celebris difficultas est inter Theologos, an circumstantiæ intra eandem speciem aggravantes sint necessariò in confessione exprimendæ? aliis partem affirmativam, aliis negativam sequentibus: unde illi quibus pars negativa videtur probabilior, possunt eam tutâ conscientiâ sequi, etsi alia sit tutior, ac securior, & magis à peccandi periculo removeat pœnitentem.

Tertiò certum est, quod si sententia minùs probabilis ex ratione seu motivo intrinseco, motivò extrinsecò, seu adventitiâ authoritate, fiat certa moraliter, potest quis licitè & tutò eam sequi: tunc enim absolutè probabilior est, & dicitur solùm minùs probabilis secundùm quid, à ratione videlicet, cujus vis contrariæ authoritatis pondere prorsus infringitur.

13 Hæc, ut dixi, ferè apud omnes sunt certa. Sed dubitatur primò, an licitum sit sequi opinionem minùs probabilem, favorem libertati in concursù probabilioris, quæ favet præcepto? Secundò, utrum in concursu duarum opinionum æquè probabilium, teneamur eligere tutiorem? Tertiò, utrum unius tantùm Doctoris suffragium, seu authoritas, per se sufficiat ad reddendam aliquam opinionem probabilem, & tutam in praxi?

14 Partem affirmativam, quantùm ad hæc tria, tenent plures ex recentioribus Theologis & Casuistis, existimantes, omnes opiniones probabiles, probabilitate quantumvis tenui & debili, esse tutas, & à peccato excusare. Ex quo principio tres deducunt conclusiones, seu tres statuunt probabilitatis gradus, tribus sequentibus propositionibus comprehensos.

Prima propositio est: *Cùm quis in aliquo casu morali agnoscit unam opinionem esse probabilem, illam scilicet quæ affirmat actum esse licitum, potest tutâ conscientiâ juxta illam operari nec tenetur inquirere, an opinio contraria, quæ dicit actum esse illicitum, sit aquè probabilis, aut probabilior.* In hoc primo gradu conveniunt communiter recentiores Theologi & Casuistæ, ex quo ad alium laxiorem transierunt qui graviores difficultates ac periculosiores involuit: pro quo est

Secunda propositio: *Quando in aliqua materia morali duæ sunt opiniones oppositæ, aquè probabiles, licitum est unicuique amplecti quam maluerit, etiamsi illa quam relinquit, tutior sit.*

Tertia propositio: *Cùm in aliqua quæstione de moribus sunt duæ opiniones probabiles, quarum una est minùs probabilis, & minùs tuta, licitum est in conscientia illam sequi, etsi contraria longè sit probabilior & tutior.* Unde Caramuel (vir tanè in multis perdoctus, sed in laxandis conscientiis, & dilatanda probabilitatis doctrina infœliciter sagax, ut infrà patebit) Theol. fundam. num. 275. editionis

A Francofordiensis, & 451. editionis Lugdunensis, confidenter asserit, *omnia purè probabilia esse licita.* Et ibidem num. 268 aliàs 441. sic ait: *Solent aliqui angi scrupulis, & suadere solent, etiam practicare, viam tutiorem in materia probabili: at ipsi videntur mihi non percallere probabilitatis essentiam, & ideò in commentario meo in regulam D. Benedicti, disp. 6. de opinione probabili, num. 58. & 61 duas Theses posui. Prima erat: Omnes opiniones probabiles sunt per se aquè tutæ & securæ. Secunda: Benigniores, etsi aliquando sint minùs probabiles, per accidens sunt semper utiliores, & securiores.* Et in præludio ejusdem Theologiæ fundam. applaudit Dianæ, solertissimo probabilitatum adinventori, ac divulgatori,

B quòd complures opiniones reddendo probabiles, reddiderit licitas, ipsumque appellat *agnum Dei qui abstulit peccata mundi*, ut infrà art. 6. retemus. Similia habet Tamburinus, novissimus Societatis scriptor, lib. 1. in Decal. cap. 3. § 3. nu. 3. ubi hæc scribit: *Qui aliquid operatur motus ex opinione probabili, bene operatur & sine peccato, etiam opinione probabiliori relictâ, etiam omissâ tutiore etiam communi, etiam in articulo mortis: quia dum probabilitate, sive intrinsecâ, sive extrinsecâ, quantumvis tenui, modò à probabilitatis finibus non exeatur, consisi aliquid agimus, semper prudenter agimus.* Juxta hunc ergo Authorem, & alios Recentiores ab eo citatos, sine ullo peccandi periculo, imò nec scrupulo, quisque in praxi sequi potest opinionem

C quantumvis tenuiter probabilem, opinione etiam probabiliori relicta, nec non & communi, etiam in articulo mortis, ubi de æternitate jacitur alea.

15 Addunt aliqui, quòd licèt quis certis ac manifestis argumentis alicujus sententiæ falsitatem ostendi posse existimet, non ideò tamen fas est ut illam improbabilem judicet, modò alicui docto probetur: quia potest & debet sibi persuadere, rationes suas, & argumenta, quæ sibi videntur invicta, ab alio solvi posse. Hoc docet Thomas Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 6. Sayrus in clavi, & ex illis Escobarius, his verbis: *Accidere assolet, ut ibi probabiliter opinanti ratio aliqua in contrarium conveniens videatur: sed non inde opinio probabilitatem amittit, quia licèt tu illam non valeas solvere rationem, alius solvere quibit, idque tibi debes persuadere, cùm sæpe multæ tibi rationes insolubiles exponantur, quæ ab aliis facili negotio solvuntur: quare imprudenter te gereres, si ob hanc causam, aliorum opiniones, quæ ut probabiles circumferuntur, ut improbabiles abdicares.* Unde juxta hos Authores, ex sola fere novorum Casuistarum authoritate probabilitas opinionum pensari debet, nec unquam Theologo licitum erit, aliquam Casuistarum sententiam, quam ex Patribus aut Scripturis manifestè falsam esse compererit, improbabilem censere:

E natn semper illud occurret: *Quod tibi videtur insolubile, alius solvere poterit: Quod tu cum Scriptura & Patribus conciliare non potes, conciliabit alius.* Sileo alia probabilitatum monstra, de quibus fusè infrà dicemus, & propositæ difficultatis resolutionem aggredior.

* * *

§. II.

Conclusio negativa statuitur, & ex Scriptura ac SS. Patribus suadetur.

1 DIco igitur, non esse licitum operari secundum opinionem minùs probabilem, sed in rebus dubiis, & in opinionum probabilium conflictu, partem probabiliorem sequendâ esse.

Pro hac sententia Mercorus noster in libro de praxi opinionum refert plusquam viginti Doctores: inter quos præcipui sunt D. Thomas Doctor Angelicus, S. Bonaventura Doctor Seraphicus, irrefragabilis Alensis, subtilis Scotus, ingeniosus Cajetanus, S. Antoninus, ob eximiam qua pollebat in dirigendis conscientiis, & consiliis dandis prudentiam & sapientiam, *Antoninus consiliorum* dictus, Soto, Sylvester, Navarrus, Conradus, Almainus, Adrianus, aliique antiqui Theologi & Canonistæ: quos è Recentioribus citant & sequuntur Candidus Phylaletus, seu potiùs Andreas Blancus, è Societate Jesu, qui primus in Italia sub eo nomine adversùs oppositam sententiam calamum strinxit, & ut ait Mercorus, *hujus nostri sæculi libertatem opinandi in moralibus compescuit primus*; Antonius Merenda, in Academia Bononiensi Eminens, ut vocant, id est primariæ Juris cathedræ moderator, probabilitatum hostis infensissimus, qui longo opere videtur illas in totum damnare, & à prudentiæ regno, ac conscientiæ tribunali longissimè abigere. Quod etiam diligentissimè præstare conatus sunt Joannes Sinnichius, Doctor Lovaniensis, in libro quem nuper edidit de Saule Israeliticæ gentis protomonarcha, præcipuè lib. 1. cap. 14. & sequentibus, & Prosper Fagnanus, vir insignis, & Romæ utriusque signaturæ Referendarius, qui tribus summis Pontificibus Urbano VIII. Innocentio X. & Alexandro VII. in gravissimis negotiis inservivit; & licèt ab annis supra viginti octo, oculorum lumine sit privatus, aliorum tamen oculis ac manibus tantâ dexteritate usus est, ut nobilissima Commentaria in libros Decretalium ediderit, in quorum primo, exponendo caput *ne innitaris*, totam hanc probabilitatis materiam eruditè & copiosè pertractat, viginti sex pro nostra assertione afferens rationes, & pro ea plures Canonistas referens, nimirum Joannem Andream, Abbatem, & alios in cap. *per tuas* 2. de Simon. & in cap. *tua nos*, de homicidio, Ostiensem in proœmio summæ col. 2. Baldum in lege *Ab eo*, cap. *Quomodo & quando judex*, Antonium de Butrio, & Petrum de Ancharano, ut habetur in consiliis ipsius Ancharani, consil. 210. incipiente *inter contraria*. Eidem sententiæ adscribit Jurisconsultos, qui affirmant in opinionum discrepantia eligendam esse veriorem (cùm ab eis pro eodem usurpetur opinio verior, & opinio probabilior) ut Geminianum Matthæum Matthesil, Henricum Boich, & alios. Quibus demum adjungit Doctores alios, qui sentiunt ex duabus opinionibus, quarum una sit communis, alia verior, eligendam esse veriorem, & melioribus rationibus fulciri, & hoc servari tam in Rota, quàm in sacra Congregatione Concilii, tradit num. 347. Denique Doctores Academiæ Pictavien sis die 29 mensis Junii anni 1665. de hac propositione (in Thesibus, à plurimis Societatis Jesu Discipulis propugnandis, & Rectori, totique Academi-

A corum cœtui dicatis, contentâ) *Agendi regula proxima, conscientia est: probabilem sequi totò licet, etiam probabiliore posthabitâ*, hanc tulere censuram: *Hæc propositio, quoad secundam partem generatim sumpta, quatenus ad omnem probabilitatem, & casum extendi potest, falsa est, & temeraria, & in varias morum corruptelas inducens.*

His adjungi possunt quidam Ordines Religiosi, qui in suis Constitutionibus, aut Capitulorum Generalium Decretis, suis districtè præcipiunt, quod in controversiis moralibus sequantur opiniones magis probabiles; ut Ordo Sanctissimæ Trinitatis cap. 3. constit. de officio Lectorum; Ordo Theatinorum in speciali de-
B creto quinti Capituli Generalis, & in duabus Epistolis, quas Præpositus Generalis ad omnes suos direxit; & Ordo Prædicatorum, qui in Capitulo Generali Romæ celebrato anno 1655. admonitione 14. singulos Theologiæ Professores admonet, *ut nimis animosa extrinsecarum probabilitatum suffragia divitent; & sanæ Angelici nostri Præceptoris doctrinæ, in omnibus; præsertim verò in moralibus, ubi præsiùs de salute & indemnitate animarum agitur, adhærere satagant.* Quod ut alacrius ab omnibus præstetur, notificat & declarat universis, hoc summoperè consonare expressæ voluntati
C Sanctissimi D. N. Alexandri divinâ providentiâ Papæ VII. qui istud universo Ordini ita præscribi imperavit. His præmissis,

Probatur primò conclusio ex Scriptura, quæ 8
docet nos debere, quantùm scimus & possumus, obedientiam præstare Deo in observantia mandatorum ejus, ut patet ex illo Deuteron. 26. *Hodie Dominus Deus præcepit tibi ut facias mandata hæc atque judicia, ut custodias & impleas ex toto corde tuo, & ex tota anima tua*: id est, quantùm unusquisque scit & potest, ut interpretes communiter exponunt. Unde ait Propheta Psal. 118. *Tu mandasti mandata tua custodiri nimis*: id est *valdè*, & quantùm scimus & possumus. Sed qui operatur secundùm opinionem minùs probabilem, quæ stat
D contra præceptum, in concursu probabiliotis, quæ stat pro præcepto (v. g. pictor qui nullam necessitatem habens pingendi, pingit in die festo, quia id licere probabile existimat, etsi oppositum judicet probabilius) non facit quantùm scit & potest, ut custodiat Dei præceptum; scit enim magis conducere ad observantiam ejus; sequi probabiliorem sententiam, quàm adhærere minùs probabili, & de facto abstinere à pingendo: Ergo qui operatur secundùm opinionem, quam minus tutam & minus probabilem judicat, relictâ probabiliori, non excusatur à peccato & transgressione præcepti.

Probatur secundò conclusio ex illa formida- 19
E bili voce Christi Matth. 7. *Quam arcta via & angusta est, quæ ducit ad vitam, & pauci sunt qui inveniunt eam!* Si autem liceat operari juxta quamcumque opinionem probabilem, relicta ea quam probabiliorem & securiorem judicamus, via cœli non arcta & difficilis, sed latissima & planissima erit, imò à novis Casuistis, novas opiniones probabiliores quotidie in Ecclesiam inducentibus, tantoperè dilatata & complanata, ut nemo ferè sit, qui cum suis ambitionibus, usuris, superfluitatibus, & deliciis, per eam commodè ambulare non possit; hac enim Maxima supposita, vix reperies actionem ullam pravam, quæ licita non sit, quia vix ulla est quæ à recentioribus Casuistis licita non asseratur,

& à peccato non excusetur, ut patebit infrà, cum novorum Casuistarum excessus, seu potius nova probabilitatum monstra referemus. Unde Basseus apud Caramuelem in Theol. Regul. disp. 6. *Ex opinionum varietate* (inquit, *jugum Christi suaviter sustinetur : posset namque evenire, plerosque hominum rebelles se prodere, si ad aliquid determinatè agendum constringerentur, eo modo quo tenemur mandata naturalia Dei implere. Providentia ergo supernâ cautum est, unicam tantùm viam operationum moralium non dari, sed rectam inveniri posse actionem ; sive juxta unam, sive juxta alteram opinionem operentur mortales, sicut est melius hercle plures esse vias ad Matritum ducentes, quam si unica tantùm via reperiretur ; nam illam vel nimis latam esse oporteret, aut per eam transeuntes impediri, & cum molestia pergere esset opus* &c. *Ergo* (infert Caramuel) *Ecclesia Catholica fœlicior debet dici, quòd exuberet sanctissimis & doctissimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones : quia damnarentur plurimi, quos sententiæ probabilitas salvat ; nec inde Ecclesia infœlix, quòd Doctores opinentur passim ; sed & inde fœlicior, quòd benignius & facilius suos posit ad lauream empyream promovere.* Idipsum alii Recentiores passim profitentur, asserentes novorum Casuistarum solertia & industria viam salutis quotidie planiorem & faciliorem reddi ; quia ab ipsis novæ opiniones probabiles quotidie excogitantur : *Si jam autem probabiles quæ antea non erant, jam non peccant homines, cùm antea peccarent : cùm omne probabile à peccato excuset*, inquit idem Caramuel ibidem.

Addunt alii, gratulandum esse huic sæculo, quòd inventa sit via medendi morbis animarum, longe uberiori ac fœliciori ratione, quàm medeatur corporibus medicina naturalis ; quandoquidem Medicus corporis, si ægroto egenti remediis calidis applicet frigida, vel è converso, non minuit vim morbi, sed auget : at non sic in spirituali Medico animarum, qui potest applicare contraria remedia probabilium opinionum, æqualiter profutura. En tibi exempla. Tenetur pœnitens restituere centum aureos : Confessarius suadet ut statim integrè restituat ; neque enim est capax absolutionis, qui cum possit totum restituere, sine justa causa vult differre, aut restitutionem facere per partes, ut post D. Thomam 2. 2. quæst. 62. artic. 8. docent communiter Theologi. At pœnitens vix ad hanc restitutionem inducitur : quare Medicus spiritualis applicat ei remedium opinionis probabilis, quam aliqui docent, scilicet posse eum differre restitutionem, aut illam per partes facere, ut interea aliquid inde emolumenti percipiat, si Dominus nolit dilationem parum sibi noxiam concedere.

Similiter præcipit Confessarius famulo, ne de cætero ducat concubinam in domum domini sui, ne præbeat illi occasionem peccandi ; cum id nefas sit, secundum opinionem proculdubio & veriorem & tutiorem, quam sequuntur Sylvester, verbo *occasio*, Cajetanus, & alii : sed ægrè ferente famulo hoc præceptum, & timente ne fortè à domino ejiciatur, Medicus animarum porrigit illi medicamentum contrarium oppositæ opinionis, quam tenet Azorius tomo 2. instit. moral. lib. 12. c. ultimo q. 8. licere scilicet famulo deducere concubinam in domum domini, ut ab ea peccatum non addiscat, & ut ipsa ab eo non concipiat. Et ratio est, quia famulus non tenetur ex officio impedire peccata domini, nec ipsa concubina tenetur ex officio abstinere à peccato, ut ait Sanchez in Decalogo lib. 1. cap. 9. num. 21. Et Navarrus in Manuali cap. 14. num. 21. docet, licere famulo ministrare domino ad peccandum cum concubina, quia non tenetur ex officio impedire peccata domini. Et Sanchez ibidem num. 22

Grègorium de morbis animi consulamus, deque remediis quibus sanandi sunt: respondebit in proleg. pastora. par. 3. *Non una eademque exhortatio cunctis congruit, quia non cunctos par morum qualitas adstringit: sæpe namque aliis officiunt, quæ aliis prosunt; quia & plerumque herbæ quæ hæc animalia enutriunt, alia occidunt; & levis sibilus equos mitigat, catulos instigat; medicamentum quod hunc morbum imminuit, alteri vires jungit; & panis qui vitam fortium roborat, parvulorum nec at.* Et homil. 32. in Evang. *Cœlestis medicus* (inquit) *singulis quibusque vitiis obviantia adhibet medicamenta. Nam sicut in arte medicinæ calida frigidis, frigida calidis curantur; ita Deus noster contraria opposuit medicamenta peccatis.* Idem docet Chrysostomus homil. 5. ad populum Antioch. ubi sic habet: *Contraria contrariis curare medicorum filii jubent. Ex crapula ergo nata est febris; inedia morbum corrigunt. Ex tristitia quis infirmus est: lætitiam huic aptam medicinam esse ducunt. Sic & animæ ægritudinibus fieri oportet.* Ignoraverunt ergo SS. Patres novam illam artem medendi morbis animarum, quam novi Casuistæ adeò extollunt & prædicant, & recens illud ac mirabile probabilitatis pharmacum, quo solo putant contrarios animi morbos posse sanari. Unde iterum redit illud magni Guigonis: *O apostolorum tempora infœlicissima! O viros illos ignorantia tenebris involutos, & omni miseratione dignissimos!* &c.

24 Probatur tertiò conclusio ex D. Chrysostomo homil. 44. in Matth. ubi sic habet: *Si vestimentum emporus, unum giras negotiatorem, & alterum, & ubi meliores vestes inveneris, & pretio viliori, ad illa comparas, an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi sincerè veritas Christi venundatur, & ubi corrupta, & veriorem eligere plusquam vestimentum?* Quibus verbis apertè docet, quod sicut ex præcepto prudentiæ tenemur emere vestes meliores, ita & eligere veriorem & probabiliorem sententiam. Quam rationem fusè §. 25 5. expendemus.

Probatur quartò ex D. Bernardo libro de præcepto & disp. cap. 14. ubi docet ad bonam actionem duo requiri, nempe charitatem in intentione, in electione veritatem: quorum alterum si defuerit, vitiosam illam aliquatenus esse pronuntiat. *Ut interior oculus* (inquit) *verè simplex sit, duo illi esse arbitror necessaria, charitatem in intentione, & in electione veritatem. Nam si bonum quidem diligat, sed verum non eligat, habet quidem zelum Dei, sed non secundum scientiam; & nescio quemadmodum judicio veritatis, vera esse possit cum falsitate simplicitas.* Sed qui eligit opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris, non habet in electione veritatem; cùm non eligat id quod sibi videtur verius & probabilius, imò potiùs eam aliquo modo spernit, cùm rejiciat sententiam, quæ magis videtur ipsi veritati consona: Ergo ille non rectè eligit, nec habet interiorem oculum verè simplicem.

Probatur quintò ex Divo Thoma quodlib. 9. 26 articul. 5. ubi ait quæstionem, an licitum sit habere plures præbendas, *periculose determinari, quia ambigua est, dum Theologi Theologis, & Juristæ Juristis inveniuntur contraria sentire.* Sed si liceret eligere opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, nullum esset periculum in decisione hujus quæstionis, propter diversas opiniones Doctorum; quæcumque enim opinio, sive probabilior, sive minùs probabilis eligeretur, homo excusaretur à peccato; cum juxta Adversarios omnes opiniones probabiles securæ sint, imò ut ait Caramuel supra citatus, *Benigniores, etsi aliquando sint minùs probabiles, per accidens sunt semper utiliores & securiores.* Ergo juxta D. Thomam non licèt sequi opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris.

Confirmatur ex eodem S. Doctore quodlib. 27 8. art. 13. ubi etiam quærit, *An ille qui habet plures præbendas peccet ex hoc ipso quod opiniones Magistrorum sunt in contrarium?* Et respondet in argumento sed contra: *Potest esse quod in tali casu aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas sit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod sit illicitum: Ergo videtur quod sine peccato possit possidere plures præbendas.* Et in corp. articuli concludit, *quod si ille qui possidet plures præbendas in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum, & manente tali dubitatione plures præbendas habeat, periculose committit, & sic proculdubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quàm propriam salutem.* Sed qui sequitur opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, habet aliquod motivum ad contrarium opinandum; imò magis urgent rationes in oppositum, quod opinio quam sequitur sit falsa, quàm propria suadeant motiva quod sit vera; unde non potest non induci in quandam dubietatem & formidinem de ejus veritate, ut infrà ostendemus: Ergo juxta principia doctrinæ D. Thomæ, qui sequitur opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, non potest à peccato excusari.

Præceptori Angelico concinit Doctor subtilis, cujus mentem circa hanc quæstionem nuper 28 aperuit, & egregiè prosecutus est Anonymus quidam ejus Discipulus, Theologiæ Professor in conventu Tolosano RR. Patrum Recollectorum, opusculo de Prudentia Christiana, contra abusum quintæ conscientiæ, sic enim, obscurè licèt, opinionem probabilem vocat. Duo solum ex variis quæ adducit Scoti testimonia referam. Unum habetur in 3. dist. 25. qu. 1. num. 8. ubi ait: *In moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primò est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet, sic mercari, & alius dicat quod licet; tutius est non procedere sic nec sic, sed expectare quousque veritas pateat aliunde: si enim ita esset quod unus Doctor diceret aliquem peccare mortaliter nisi sic faceret, & alius quod peccaret si sic faceret, tunc simplex foret perplexus: ideò bene videndum est in moralibus, antequam aliquid asseratur, quia videlicet cùm habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculosè se determinaret ad unam, nisi, re diligenter inspectâ, illam probabiliorem agnosceret.* Alterum desumitur ex 4. dist. 11. qu. 6. ubi sic habet: *Cùm multùm sit probabilior pars negativa, non sine peccato aliquis se exponit dubio, sequendo affirmativam minùs probabilem.* Ex quibus patet utriusque Scholæ, Angelicæ, & Subtilis, Principes ac Duces, apertè stare pro nostra sententia.

§. III.

Ratio fundamentalis nostræ conclusionis exponitur.

RATIO fundamentalis nostræ conclusionis 29 potest sic breviter proponi. Ad rectitudinem operationis requiritur certitudo saltè moralis de ejus honestate, excludens moralem formidinem: Sed qui sequitur opinionem minùs proba-

probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto; v.g. qui facit aliquem contractum, quem probabilius existimat esse usurarium, aut simoniacum; vel qui absque necessitate pingit in die festo, probabile existimans id sibi licere, licèt oppositum judicet probabilius & verisimilius, non habet talem certitudinem: Ergo non rectè & honestè operatur. Major est certa: quia ut actus sit honestus & moraliter bonus, debet dirigi à prudentia, quæ est generalis regula actuum humanorum: prudentia autem, cùm sit virtus intellectualis practica, requirit certitudinem saltem moralem in suo objecto. Unde rectè dicunt Salmanticenses 1, 2, qu. 57. art. 4. num. 4. *Sicut virtus intellectualis speculativa in eo consistit, ut intellectus per se fallibilis rebus necessariis & infallibilibus conformetur: ita virtus intellectualis practica* (qualis est prudentia) *in eo sita est, ut res seu actiones ex se contingentes, formæ infallibili, per quam intellectus in eas influit, conformentur.* B

31 Minor etiam non apparet minùs evidens. Quis enim affirmare audeat se habere moralem certitudinem de honestate illius operationis, quæ magis mala quàm bona sibi apparet, & de qua hoc judicium & dictamen habet: probabilius & verisimilius est, hanc actionem esse malam & illicitam? Sed qui operatur ex opinione minùs probabili, quæ stat contra præceptum, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto, non potest non habere tale judicium & dictamen in intellectu; cùm opinio probabilior favens præcepto, dictet, & suadeat probabilius esse & verisimilius, actionem illam esse malam & illicitam: Ergo qui sequitur opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ favet præcepto, non habet certitudinem moralem de honestate & bonitate morali suæ operationis. C

32 Confirmatur: Qui habet suspicionem, scrupulum, aut dubium, quod aliqua actio sit illicita, non habet certitudinem moralem de ejus honestate & bonitate morali: Sed qui sequitur opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, habet non solum suspicionem, scrupulum aut dubium, quod actio quam facit sit illicita, sed etiam aliquid majus, nempe conscientiam probabilem, imò & majorem probabilitatem, ut patet, cum pro hac parte validiora habeat motiva quàm pro alia: Ergo non habet moralem certitudinem de rectitudine & honestate suæ operationis. D

33 Respondent Adversarii: Eum qui operatur ex opinione minus probabili, quæ favet libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, habere certitudinem moralem de rectitudine & honestate suæ operationis: quia licèt habeat hoc judicium speculativum, *probabilius & verisimilius est hanc actionem esse malam & illicitam*, v.g. pingere in die festo, vel plures habere præbendas sine dispensatione, aut offerre pecuniam pro beneficio, tanquam motivum, non tanquam pretium, habet tamen simul aliud judicium practicum & reflexum, certificans conscientiam de rectitudine operationis, nempe illud: *Sequens quamcumque sententiam probabilem, tutò operatur, & securus est de rectitudine & honestate suæ operationis*; vel, ut alii dicunt, *Qui probabiliter incedit, tutò incedit.* Unde addunt dubium quod ille habet de rectitudine suæ operationis, esse merè speculativum, subindeque posse stare cum certitudine practica. Quod ut explicent, duplex in intellectu judicium distinguunt: unum quod appellant *practicè practicum*, quia est applicatum ad opus, & operationem humanam immediatè regulat & dirigit: aliud quod *simpliciter practicum* nominant, quia licèt circa agibilia versetur, adhuc tamen ad opus singulare applicatum non est, nec actum humanum immediatè dirigit; & subdunt, quod licèt istud judicium in eo qui sequitur sententiam minùs probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, dubium sit & incertum, habeatque necessariò adjunctam formidinem partis oppositæ, aliud tamen est firmum ac certum, & excludit omnem dubietatem practicam, & moralem formidinem de malitia morali suæ operationis. A E

34 Hæc responsio & doctrina est præcipuum ac ferè unicum adversæ sententiæ fundamentum, unde ad illam tanquam ad tutissimum asylum semper confugiunt Adversarii, cùm vi argumentorum premuntur, eoque dogmate, *Qui probabiliter incedit, tutò incedit*, veluti fortissimo clypeo, omnia quæ in ipsos vibrantur tela, putant se posse repellere. Sed difficile non est eos ab illa arce depellere, & murum hunc arietare, clypeumque illum stramineum penitùs infringere.

35 In primis enim ab ipsis quæro, an illud dogma sit certum, vel tantùm probabile? Certum esse si respondeant, pergam quærere undenam istam certitudinem repetant? An ex Scriptura? At multis Scripturæ locis impugnatur hoc dogma, nullo stabilitur, ut ex suprà dictis patet. An ex Patribus? Sed nec ullum pro ipso afferre possunt Patrum testimonium. An ex ratione? Nec ullam pariter rationem evidentem & demonstrativam possunt adducere. Si verò dicant tale dogma esse tantùm probabile, ut proculdubio dicere tenentur, manifestum est illud non esse medium sufficiens ad certificandum hominem de rectitudine suæ operationis, subindeque non posse omnem dubietatem practicam, & moralem formidinem à conscientia tollere, seu moralem certitudinem ipsi tribuere de rectitudine & honestate suæ operationis: sicut enim ex contingenti solum contingens, ita & ex probabili & fallibili, non nisi probabile & fallibile sequi potest.

36 Dices fortè: Quod licèt tale dogma ab intrinseco, seu à rationibus & motivis intrinsecis, non sit certum & infallibile, sed probabile tantùm & opinabile, ab extrinseco tamen habet omnimodam certitudinem & infallibilitatem, nempe ex suffragio & authoritate plurium gravium Theologorum, & Casuistarum, qui illud certum esse asserunt, & omnimodam securitatem spondent quamcumque opinionem probabilem sequentibus, etiam in concursu probabilioris & tutioris, ut suprà ex Caramuele & Tamburino visum est.

37 Sed contra: Omnes illi Theologi, & Casuistæ (esto eruditione, sapientiâ, & pietate celebres sint) non sunt haud dubiè tantæ authoritatis in Ecclesia, quantæ D. Augustinus, Doctorum aquila, & humanorum ingeniorum apex, eique sapientiâ, prudentiâ, eruditione, pietate, & animarum zelo, multò inferiores existunt; & tamen ille S. Doctor ingenuè profitetur securitatem à se daram nihil valere apud Deum, si à lege divina dissentiat. *Ecce* (inquit homil. 11.) *dat tibi se-*

curi-

curitatem procurator, *quid tibi prodest si paterfamilias non acceptet? Procurator sum servus sum; vis tibi dicam, vive quomodo vis, Dominus te non perdet. Securitatem tibi procurator dedit; nihil valet securitas procuratoris: utinam tibi Dominus securitatem daret, & ego te securum facerem: Domini enim securitas valet, etiamsi nolim, mea nihil valet, si ille noluerit.* Cùm ergo Deus securitatem non promiserit quamcumque opinionem probabilem sequentibus, nec ullum hujus dogmatis in Scriptura aut Sanctis Patribus extet vestigium; & illud ratione firmâ probari non possit, imò potiùs rationi videatur contrarium, ut infra patebit, manifestum est illud à novorum Theologorum & Casuistarum suffragio non posse omnimodam securitatem & firmitatem habere, quæ moralem omnem excludat formidinem, quæve operantem ex opinione minùs probabili, in concursu probabilioris, à peccato excuset. Unde Lactantius libro tertio capite decimo tertio rectè admonet: *Ne trahamur authoritate cujusquam; sed veritati potiùs acclamus.* Et subdit: *Nullus hic temeritati locus est: in utrumvis stultitiæ pœna subeunda est, si aut persona inanis, aut opinio falsa deceperit.*

38 Addo novorum Theologorum & Casuistarum authoritatem & suffragium, non posse ultra probabilitatis sphæram aliquam sententiam evehere: unde quamvis prædicto dogmati accedat extrinsecum illorum suffragium, semper remanet intra limites & terminos probabilitatis; subindeque moralem certitudinem causare nequit, nec omnem formidinem & dubietatem practicam à conscientia expellere: nam, ut supra dicebamus, sicut ex contingenti solùm contingens, ita & ex probabili & fallibili non nisi probabile & fallibile sequi potest.

39 Ex quo patet, judicium reflexum de probabilitate sententiæ minùs probabilis, in concursu probabilioris, non posse certificare conscientiam de rectitudine operationis, & omnem formidinem ac dubietatem de malitia ejus excludere: dubietas enim & formido non possunt excludi, nisi per aliquod principium firmum & certum: Sed istud dogma Adversariorum: *Sequens quamcunque probabilem sententiam, tutò operatur: vel qui incedit probabiliter, tutò incedit*, non est certum aut firmum, sed dubium, incertum, & duntaxat probabile & opinabile, ut jam ostendimus: Ergo, &c.

40 Confirmatur primò: Dubitatio debet semper tolli per aliquid certius eo de quo dubitatur: Sed prædictum dogma Adversariorum non est certius eo de quo dubitatur, putà *an liceat habere plures prebendas? An licitum sit pingere in die festo, &c.* utrumque enim solùm probabile est, subindeque incertum & fallibile: Ergo per tale dogma, seu per judicium reflexum de probabilitate sententiæ, non potest tolli omnis formido & dubietas de malitia morali operationis.

41 Confirmatur secundò: Si probabilitas reflexè cognita in aliqua opinione, seu judicium reflexum de probabilitate alicujus sententiæ, formidinem & dubietatem de malitia morali operationis excluderet, sequeretur affirmationem esse causam negationis, & possem rectè concludere me non habere de aliquo formidinem & dubietatem, quia de eo habeo formidinem & dubietatem: Sed hoc absurdum est: Ergo & illud. Sequela patet: quia formido & dubietas sunt de intrinseca ratione opinionis probabilis; A nam ut ait D. Thomas quæstione decima quarta de veritate articulo primo. *Tunc est dispositio opinantis, quando intellectus magis inclinat in unam partem, sed de oppositâ dubitat*: & prima parte, quæstione septuagesima nona, articulo nono, *Opinio* (inquit) *significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius*: Ergo si judicium reflexum de probabilitate alicujus sententiæ, tollat formidinem & dubietatem de malitia morali operationis, sequitur affirmationem esse causam negationis, & me non habere de aliquo formidinem & dubietatem, quia de illo habeo formidinem & dubietatem.

Confirmatur tertiò: Si ex vi probabilitatis 42
B sententiæ minùs probabilis operans posset certificari hic & nunc se non peccare, ipsam eligendo, nullus unquam peccaret, sequendo conscientiam dubiam: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor est certa; nam ut ait Divus Thomas quodlibeto octavo, articulo decimo tertio. *Si ille qui habet plures prebendas in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione plures prebendas habet, periculo se committit; & sic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam propriam salutem.* Et Cajetanus tomo primo opuscul. tractatu ultimo resp. 13. dubio ultimo: *Si applicatio* (inquit) *ad opus*
C *fluctuat circa rectum & obliquum moris, scrupulus est conscientiæ, contra quem illicitè agitur, & obliquitas moralis incurritur.* Sequela verò Majoris probatur: Non datur conscientia dubia, nisi simul concipiatur cum aliqua probabilitate; ideò enim quis de veritate alicujus propositionis dubitat, & fluctuat inter utramque partem contradictionis, quia utrinque habet rationes probabiles: Ergo si sola probabilitas reflexè cognita in aliqua opinione, certificat conscientiam de rectitudine & honestate operationis, sequitur nullum unquam ex conscientia dubia peccare; nam semper habebit aliquod principium ipsum certificans de honestate & rectitudine suæ operationis, nimirum istud: *Sequens quamcunque sententiam*
D *probabilem, de honestate & rectitudine suæ operationis securus est.*

§. IV.

Aliæ rationes expenduntur.

PRAETER rationem jam adductam, quæ præcipua & fundamentalis est, plures aliæ suppetunt ad nostram conclusionem suadendam, & ad probandum non esse licitum sequi opinionem minùs probabilem, faventem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto.

Prima est: Sententia minùs probabilis, licèt 43
secundùm se, & dum non apparet alia probabilior, sit probabilis, tamen comparatione factâ ad probabiliorem, non manet probabilis, sed falsa & improbabilis censetur: Atqui sententiam cognitam improbabilem & falsam, nemo tutâ conscientiâ sequi potest: Ergo nec sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris. Major, in qua est difficultas, probatur: Sic se habet minùs verum ad intellectum, sicut minùs bonum ad voluntatem: Sed sic est quòd respectu voluntatis, licèt quodlibet verè bonum sit amabile, secundùm se sumptum, tamen comparatione ad majus bonum, non est amabile, neque bonum; unde factâ comparatione inter

majus & minus bonum, voluntas non potest eligere minus, repudiato majori, ut in tractatu de actibus humanis disputatione 9. articulo 3. fusè ostendimus: Ergo similiter licèt opinio minùs probabilis, secundùm se, & præscindendo ab alia probabiliori, probabilis sit, & possit tutâ conscientiâ eligi; secùs tamen in concursu alterius probabilioris.

44 Potestque hæc ratio & doctrina illustrari & confirmari ex Divo Thoma prima parte, quæstione quinquagesima, articulo primo ad primũ, ubi ex Aristotele docet, medium comparatum ad unum extremum, alterum extremum videri, verbi gratia, tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum; & media fidium, gravis, comparata ad ultimam dicitur, & acuta ad primam; fuscum comparatum ad nigrum, album dicitur, & nigrum, si comparetur ad album. Ex quo ibidem infert sanctus Doctor, post Damascenum, Angelos dici immateriales, & incorporeos, quantùm ad nos; & comparativè ad Deum dici materiales & corporales. Unde cùm opinio minùs probabilis mediet inter improbabilem & probabiliorem, licèt comparativè ad improbabilem probabilis sit, facta tamen comparatione ad probabiliorem, censetur improbabilis; subindeque in concursu illius tutâ conscientiâ eligi nequit.

Ex qua ratione præcipuum Adversariorum fundamentum penitùs evertitur: esto enim quòd C ille qui sequitur quamcunque probabilem sententiam, tutò operetur, & de rectitudine suæ operationis securus sit, non sequitur tamen posse tutâ conscientiâ eligi minùs probabilem, in concursu probabilioris; quia, ut jam ostendimus comparatione ad probabiliorem, censetur aut videtur improbabilis; nemo autem tutâ conscientiâ sententiam improbabilem sequi potest.

Secunda ratio: Dictamen regulans rectam operationem non debet esse indifferens ut conformetur, vel non conformetur legi æternæ, quæ est prima regula bonitatis & rectitudinis nostrarum operationum, ut docet S. Thomas 1. 2. quæst. 19. art. 4. sed debet quantùm est de se ipsi conformari, saltem quantùm ad apparentiam, id est, debet magis ipsi conforme quàm difforme apparere: sicut horologium, ut sit recta mensura durationis rerum corporearum, debet quantum est de se, comparari motui cœli, qui est prima regula & mensura omnium motuum inferiorum: Atqui dictamen rationis fundatum in opinione minus probabili stante contra præceptum, in concursu probabilioris quæ favet præcepto, ne apparenter quidem legi æternæ conformatur; quia stante opinionum conflictu, non magis apparet non conformari, quàm conformari, quia pars probabilior magis suadet non conformari: Ergo tale dictamen non potest esse regula rectæ operationis.

Tertia ratio: Ille non agit rectè, qui in sua o- 46
peratione non sequitur dictamen rationis: Sed E
talis est qui relictâ opinione probabiliori sectatur minus probabilem: Ergo, &c. Major patet: quia dictamen rationis est proxima & immediata regula morum, ut docet sanctus Thomas loco supra citato. Minor verò suadetur: Dictamen rationis nihil est aliud quàm inclinatio potentiæ rationalis ad assensum: Sed qui relictâ opinione probabiliori sectatur minus probabilem, non sequitur hujusmodi inclinationem; A cum inclinatio intellectûs feratur ad illam partem contradictionis, pro qua sunt fortiora motiva, & magis convincentia, qualia sunt ea quibus opinio probabilior innititur: Ergo qui relictâ opinione probabiliori sectatur minus probabilem, non sequitur dictamen rationis.

Quarta ratio: Qui facit opus quod probabi- 47
lius credit posse displicere amico, etiamsi probabiliter credat non displicere, contemnit amicum, subindeque contra leges amicitiæ peccat: v. g. quis probabilius putat amicum graviter offendi, si in domum suam recipiat ejus inimicum, quamvis probabiliter credat non offendi, si vult nihilominus recipere inimicum, contemnit amicum, quia ita agit, ut etiam si contingat B amicum lædi, non curet; si enim timeret eum lædere, vitaret periculum ipsum lædendi: Sed qui sequitur opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, asserentis actum esse illicitum, facit opus quod probabilius credit displicere Deo, etiamsi probabile credat ipsi non displicere; eatenus enim opus displicet Deo, quatenus in se illicitum est: Ergo qui sequitur sententiam minus probabilem, asserentem actum esse licitum, in concursu probabilioris, affirmantis ipsum esse illicitum, peccat contra legem amicitiæ quam Deo exhibere tenetur.

Quinta ratio: Licèt ignorantia invincibilis 48
excuset à peccato, non tamen ignorantia vincibilis, quia una tollit ab actu rationem voluntarii, non verò altera, ut articulo 7. fusè expendemus: Sed qui sequitur opinionem minus probabilem, quam putat esse falsam, & à lege æterna discordantem, relictâ eâ quam veriorem & probabiliorem, ac divinæ legi magis consonam existimat, non habet ignorantiam invincibilem, sed vincibilem veritatis; tum quia ratione formidinis, annexæ opinioni minus probabili, errorem aliquo modo prævidet; tum etiam quia veritatem aliquo modo contemnit, non curando de alia sententia, quam probabiliorem, subindeque veritati magis consonam aut propinquam arbitratur: Ergo ille qui sequitur sententiam minus probabilem, faventem libertati, relictâ probabiliori, quæ stat pro præcepto, non D excusatur à peccato.

Sexta ratio: Qui habet suspicionem, scrupu- 49
lum, seu levem credulitatem, quòd aliqua actio est illicita, peccat, & quidem mortaliter, si cum tali suspicione, scrupulo, vel credulitate levi, in gravi materia operetur: Ergo à fortiori ille peccat, qui habet conscientiam non solum dubiam & scrupulosam, sed etiam probabilem, imò & probabiliorem, quòd actus quem facit sit illicitus. Consequentia patet: quia probabilitas de malitia actus, præsertim si magna sit, qualis illa est, quæ probabiliori sententiæ convenit, magis accedit ad certitudinem de illa, quàm levis suspicio, scrupulus, aut dubium: Ergo si ille qui agit contra dictamen conscientiæ dubiæ, aut scrupulosæ, existimantis aliquem actum esse illicitum, peccat, à fortiori E ille qui agit contra opinionem, quam non solum probabilem, sed etiam probabiliorem existimat, & quæ asserit actum esse illicitum, & legi divinæ contrarium, non excusabitur à peccato.

Antecedens verò expressè habetur in jure, in cap. *per tuas* 2. de Simonia, ubi decidituer esse peccatum mortale operari contra conscientiam scrupulosam, nisi prius formido & scrupulus depo-

deponantur. Item in capite *Inquisitioni* de sent. excom. cùm propositus esset casus, *An conjux habens conscientiam de impedimento dirimente, possit reddere & exigere debitum conjugale?* Respondetur distinguendo, *an talis habeat huiusmodi conscientiam ex credulitate probabili & discreta, an verò ex credulitate levi & temeraria?* & in hoc secundo casu dicit textus: *Quod ad pastoris sui consilium (conscientiâ levi & temerariæ credulitati explosâ) licitè potuit non solùm reddere, sed etiam exigere debitum conjugale.* Per parenthesim illam innuens, quòd si credulitatem illam, etsi vel temerariam, non exploderet, sine dubio, debitum petendo vel reddendo, peccaret.

50 Confirmatur ex Divo Thoma quodlibeto octavo, articulo decimo tertio, ubi ait: *Duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo faciendo contra legem, ut cùm aliquis fornicatur: alio modo faciendo contra conscientiam, etiamsi non sit contra legem; ut si conscientia dictat alicui quod levare festucam de terra sit peccatum mortale. Ex conscientia autem obligatur aliquis ad peccatum sive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, sive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione.* Ergo ex D Thoma ille peccat, qui elicit aliquam actionem, quam ex conscientia dubia seu scrupulosa existimat esse illicitam, licèt talis actio revera non sit illicita, nec legi divinæ contraria. Unde cùm ille qui habet conscientiam probabilem, imò & probabiliorem, de malitia suæ operationis, fortiora motiva habeat & magis convincentia, quòd ea illicita sit, quàm ille qui ex conscientia dubia seu scrupulosa eam malam existimat, si iste peccet, á fortiori & ille peccabit.

§. V.

Eadem veritas ratione morali suadetur.

51 RATIONES hucusque expositæ, Theologicæ sunt, & ex putissimis ac limpidissimis Angelici Doctoris fontibus sumptæ; ea quam hîc expendemus, moralis erit, & ex dictamine prudentiæ, seu communi virorum prudentum judicio & existimatione peritâ, ac fundata in percelebri illo sacrorum Canonum dogmate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, de quo fusè articulo quinto. Cùm enim dubium sit ac incertum, an rectè operemur, sequendo sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris, & nullus dubitet licere sequi probabiliorem & tutiorem, relictâ minus tutâ & minùs probabili, recta ratio & prudentia suadent, huic potiùs adhærere sententiæ, quæ nulli prorsus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quàm illi quæ nos probabili saltem errandi & peccandi periculo reddit obnoxios.

52 Gallici Annales referunt, Henricum IV. recentis & inclytæ memoriæ Gallorum Regem, cùm ex colloquio, quod eo postulante habitum est inter Doctores Catholicos, & hæreticæ pravitatis Ministros, audiisset ab iis, qui tum aderant hæreticis Ministris, eos qui Catholicam fidem sequerentur, dummodo piè & rectè viverent, in via æternæ salutis ambulare; Catholicis Doctoribus ex adverso asseverantibus, eos, qui Calvinistarum doctrinam sectarentur, non posse ad æternam fœlicitatem pervenire; Regem, inquam, sapientissimè dixisse, id prudenti consilio convenire, ut Catholicam & Romanam potiùs fidem amplecteretur, quàm Calvinianæ sectæ adhærere perseveraret: quippe ex partis utriusque consensu, se posse, Romanæ Ecclesiæ fidem profitendo, futuræ beatitudinis compotem fieri; at secundum Catholicorum doctrinam, si Calvinianam hæresim non abjuraret, æternæ damnationis pœnam devitare non posse: viri porro prudentis esse, in salutis negotio partem tutiorem sequi. Quæ ratio in summo Principe usque adeò valuit, ut repudiatis Calvini erroribus, in Romanæ Ecclesiæ partes migraverit.

Simili discursu in præsenti materia uti licet: cum enim incertum ac dubium sit, an liceat sequi sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris, idque plures graves & docti Theologi constanter negent: è contra verò omnes Doctores, tam qui nostræ adhærent sententiæ, quàm qui oppositam amplectuntur, unanimiter, nulloque prorsus discrepante, tutò nos posse probabiliorem sequi sententiam, relictâ minus probabili, profiteantur: nonne viri prudentis est, in salutis negotio, à quo tota hominis pendet fœlicitas, tutiorem & probabiliorem partem sequi, relictâ minùs tutâ, & minùs probabili, nec se exponere probabili in materia morum errandi periculo, *in qua* (ut ait Lactantius) *si quid erratum fuerit, vita omnis evertitur.* *Lib. 3. cap. 7.*

Confirmatur: Homo non minus debet esse 53
cautus in his quæ ad salutem animæ spectant, quàm in illis quæ ad salutem corporis pertinent: Sed qui in istis uteretur opinione minus probabili, relictâ probabiliori, imprudenter omnino & stultè ageret; verbi gratia, qui medicamentum reciperet, quod probabilius putaret esse mortiferum, vel qui navi se committeret, quam probabilius crederet periturum; aut qui sponte ingrederetur sylvam, quam probabilius putaret à latronibus inhabitatam: Ergo à fortiori imprudenter agunt, qui salutem spiritualem animæ, opinioni minùs probabili, & minùs tutæ committunt, & qui (ut verbis Hugonis Victorini utar) *non timent animæ suæ legem dare, quam corpori suo præscribere nolunt.*

Confirmatur amplius: Si ex præcepto pru- 54
dentiæ tenemur emere vestes, quæ meliores & commodiores nobis apparent, & sumere medicinam, quam credimus salubriorem, aut eligere viam, quam arbitramur tutiorem; á fortiori prudentia imperat, vel saltem suadet, in materia morum probabiliores, & tutiores vias sectari, & *veriorem eligere pluquam vestimentum*, ut discurrit Divus Chrysostomus supra paragrapho secundo relatus. Et certè *filij huius sæculi prudentiores filiis lucis in generatione sua sunt*, ut ait Christus Lucæ decimo, homines enim sæculares & mundani, in agibilibus sæculi, & bonorum temporalium administratione, omnem quam possunt securitatem sollicitè quærunt: novi autem hujus sæculi Theologi & Casuistæ, quibus animarum cura commissa est, & qui divini luminis dispensatores & administri (ut Dionysius Angelos appellat) non incongruè dici possunt, vias minùs tutas, & minùs probabiles, probabilioribus & tutioribus anteponi posse profitentur; idque in salutis negotio, quod omnium maximum est, & à quo, ut supra dicebamus, tota hominis pendet fœlicitas: & quod mitere magis, in ipso etiam mortis articulo, in quo æternitatis jacitur alea; mortis enim articulus (inquiunt) novam

opera-

operationum moralium regulam non inducit, subindeque quod in decursu vitæ licitum est, in ipso etiam mortis articulo, tutâ conscientiâ fieri potest.

55 Sed quàm noxia & periculosa sit hæc sententia, non solùm rationes adductæ manifestè declarant, verùm etiam plura suadent exempla, à gravissimis Authoribus relata : inter quæ illud celebre est, quod de quodam Philippo Cancellario Parisiensi (quem damnatum esse dicunt, eò quòd beneficiorum pluralitati nolens contra aliorum sententiam renuntiare, in ipso mortis articulo dixerit se velle vim probabilitatis opinionum experiri, & videre an hæc ad damnationem sufficeret] referunt Dionysius Carthusianus opusculo de pluralitate beneficiorum, Spondanus, & Maluenda ad annum millesimum ducentesimum trigesimum octavum, & ante illos Cantipratanus, integerrimæ fidei vir, & ut ait Carthusianus, *litteratus & nobilis*, libro primo de apibus capite decimo nono, paragrapho quinto, ubi de prædicto Philippo loquens, sic ait : *Illum agonizantem in morte Guillelmus Parisiensis Episcopus paterna solicitudine visitavit, rogavitque eum ut opinioni cederet de pluralitate beneficiorum, & omnia beneficia sua, excepto uno in manus Ecclesiæ resignaret. Renuit ille, experiri se velle dicens, utrum esset damnabile beneficia plura tenere. Mortuus est ergo sic. Post paucos autem dies, cùm dictus Parisiensis Episcopus, finitis Matutinis, orare vellet, vidit inter se & lumen quasi umbram hominis tetram nimis : Elevata ergo manu consignat se, & si ex parte Dei sit, præcipit ut loquatur. Cui respondit apparens : Alienus a Deo sum, sed tamen miserabilis factura ejus. Et Præsul : Tu quis es ? Cui ille respondit : Ego sum Cancellarius ille dudum miserrimus. Rursus Episcopus, elato altius gemitu, Et quomodo, inquit, tibi est sic dolenti ? Male, ait, imò quàm pessimè, quia damnatus sum aterna morte. Et Episcopus : Heu ait, charissime, quæ causa tuæ damnationis ? Tres sunt, inquit, causæ quare morte perpeti sum damnatus. Prima est, quod recentiores fructus annuos contra pauperes timidè reservavi. Secunda est, quod contra sententiam plurimorum, de pluralitate beneficiorum quasi licitè tenendorum, opinionem propriam defensavi, & in hoc me periculo mortalis culpæ commisi. Tertia est, & illa gravissima omnium, quòd abominabili carnis vitio, in scandalum multorum, multo tempore laboravi. Et ad Episcopum mox subiunxit : Estne (inquit) finitus mundus ? Et Episcopus : Miror, ait, te literatissimum quondam virum hoc quærere, cùm me adhuc vivum cernas, & omnes nos viventes adhuc mori necesse sit, antequam mundus instante iudicio finiatur. Et ille : Non mireris, inquit, quia nec scientia, nec opus, nec ratio est apud inferos viventi. Et hæc dicens, umbra ab oculis mirantis evanuit. Ipse autem Episcopus (non tamen sub persona sua, quasi hæc vidisset) in prædicatione sua clericis omnibus recitavit.* Hæc Cantipratanus. Ex quibus evidenter habetur, unam ex causis damnationis illius Cancellarii fuisse, quia contra plurimorum sententiam tenuerat licitum esse habere plura beneficia, & in hoc se damnationis periculo exposuerat : Sed hæc sententia tunc temporis erat probabilis ; nam, ut ait Divus Thomas (qui eodem tempore vivebat, & qui Cantipratani fuit condiscipulus) quodlibeto nono, articulo decimo quinto. *Inveniuntur de ista quæstione* [an scilicet licitum sit, habere plures præbendas) *Theologi Theologis, & Juristæ Juristis contraria sentire* : Ergo periculum damnationis reperitur in sequenda opinione minùs tuta & minùs probabili, in concursu probabilioris & tutioris.

Quod alio exemplo relato à Beato Petro Damiano, piissimo & doctissimo Cardinali, opusculo trigesimo quarto, capite quinto confirmari potest. *Clericus* (inquit) *Colonienſis Ecclesiæ vadum fluminis transibat ; & ecce Beatus Severinus, eiusdem Ecclesiæ nuper Episcopus, equi eius habenas apprehendit, eumque retinens fistit. Cùmque ille in fluporem versus, & graviter admiratus, cur illic tam clarus, & tam celebris fama vir moraretur, inquireret ; da mihi, ait, manum tuam, & quæ circa me sunt non auditu disce, sed tactu. Cùmque datam manum fluctibus Episcopus immersisset, tantus eam ardor absorbuit, ut undique carnes eius resolutæ diffluerent, & ossa nuda vix hærentibus articulis remanerent. Ad quem Clericus : Cùm nomen, inquit, tuum in tanta benedictione sit apud nos, & fama tua consona totius Ecclesiæ præconiis celebretur, cur te pestilens hæc vorago constringit, tantoque, proh dolor ! incendio cruciatur ? Ad quem sanctus Episcopus : Nihil, ait, aliud in me remansit ultione plectendum, præter hoc tantùm, quia dum in aula regia constitutus, imperialibus me consiliis vehementer implicui, Canonicæ synaxu officia, per distinctas horarum spatia non persolvi : manè quippe simul omnia coacervans, tota die negotiis ingruentibus secura libertate vacabam. Ob hanc itaque negligentiam Horarum, ardoris huius fero supplicium.* Ex quo patet, sanctum illum Episcopum in purgatorio graviter cruciatum, ob eam solùm rationem, quòd ut imperatoriæ curiæ negotiis per diei decursu liberiùs vacaret, Horas canonicas manè totas simul recitabat : Atqui tunc operabatur ex opinione probabili, cùm plures Casuistæ doceant licitum esse, ob rationabilem causam, Horas divini Officii prævenire, illudque totum manè simul recitare, quando opportunitas illud horis debitis recitandi, prooter urgentes occupationes, prævidetur non affutura : Ergo falsum est, omne probabile esse licitum & honestum, & quamcunque opinionem probabilem, probabilitate quantumvis tenui, excusare à peccato, ut recentiores Casuistæ docent : subindeque veriores & probabiliores sententias eligere semper tenemur, & prudens illud Augustini consilium sequi : *In his quæ salutis sunt,* TENE CERTUM, DIMITTE INCERTUM.

§. VI.

Aliud argumentum morale.

57 DABIT veniam Lector eruditus, si ad hoc novorum Casuistarum dogma, cujus tantum est virus, ut omnem penè Theologiam moralem infecerit, penitùs evertendum, aliud argumentum morale subjiciam, ex eo desumptum, quòd in antiquis Patribus, & in Ecclesiæ Doctoribus, nullum exteat ipsius vestigium ; ut vel ex eo cerni potest, quòd nullus omninò à Casuistis, ad illud stabiliendum, vel Scripturæ vel Patrum locus adducatur. *Cogitet autem apud se, quisquis in re omnium gravissima fallitur vult* (subdit eleganter VVendrochius) *an aliquid verisimilitudinis habeat, præcipuum cardinem Theologiæ moralis, abomnibus Patribus ignoratum esse, & his postremis temporibus retectum. Omnino probabilitate doctrina, siquidem vera esset, & non infidam veritatem asserret, nil commodius, nil ad evellendos scrupulos aptius, nil ad complanandum salutis i-*

ter

iter expeditius. *Magnum salutis præsidium nactus esset qui eam didicit; magno adminiculo privaretur qui eam nescit. Hinc fit ut in recentiorum Casuistarum scriptis, singulis pene versibus inculcetur. Cur igitur tantum arcanum vel Patribus invidit Deus, vel nobis Patres invideruni? Cur ipsi probabilitatibus istis nihil utuntur? Cur sicubi in rebus agendis non est ipsis explorata veritas, tantùm timoris præ se ferunt, ne fortè quod eis videtur reatum, iniquum, & pravum, à Deo judicetur? Quis non videat, quàm sit absurdum, ut in re tanti momenti, quod Patribus ignoratum fuit, his postremis temporibus subrò patuerit?*

Simili discursu utuntur quidam Recentiores contra Suarem, contendentem obligari hominem ad actum contritionis in articulo mortis, nec ei sufficere sacramentalem absolutionem cum attritione cognita. *Incredibile est* (inquiunt illi apud Caramuelem Theol. fundam. numero 307.) *annis integris mille sexcentis rem tam necessariam, si esset vera, fuisse in Ecclesia Romana ignoratam. Altius de Dei misericordia est præsumendum: non enim admittendum est, ab illo ita totam Ecclesiam deseri, ut in re tanti momenti semper fuerit decepta. Quæ ratio* (subdit Caramuel) *tametsi moralis sit, & non metaphysica; fortis interim est, & sufficiens, ut Suaris opinio rejiciatur.* Sed quis non videat pari jure, & simili discursu, rejici posse ejusdem Caramuelis, & aliorum Recentiorum dogma, quo asserunt omnem opinionem probabilem, probabilitate quantumvis tenui, tutam esse, subindeque licere sequi sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris? Cùm enim antiquis Ecclesiæ Patribus tale dogma ignotum sit, & ne levissimum extet in eorum libris ipsius vestigium, credibile est illud non esse verum, nec ad morum institutionem, & conscientiarum quietem & tranquillitatem necessarium, ut novi Casuistæ passim asserunt: *Incredibile enim est, annis integris mille sexcentis, rem tam necessariam fuisse Ecclesiæ Romanæ ignoratam. Altiùs de Dei misericordia est præsumendum: non enim admittendum est, ab illo ita totam Ecclesiam deseri, ut in re tanti momenti semper fuerit decepta. Certè* (ut verbis ejusdem Caramuelis utar) *hæc ratio tametsi moralis sit, & non metaphysica fortis interim est,* & sufficiens, ut recentiorum Casuistarum dogma rejiciatur. Unde meritò adversus eundem Authorem, cum Hieronymo Epistola sexagesima quinta exclamare possumus: *Cur post quadringentos annos* (dicamus nos mille sexcentos) *docere nos niteris, quod ante nescivimus? Cur profers in medium quod Petrus & Paulus edere noluerunt? Usque ad hunc diem sine ista doctrina mundus Christianus fuit. Illam sine ex tenebo fidem, in qua per natus sum.*

Nec valet quod ait Caramuel numero centesimo nonagesimo septimo, & centesimo nonagesimo editionis Francofordi. *In materia morum majoris faciendæ sunt Iuniorum opiniones, quàm Veterum*, quod hac argumentatione, ex perpetuo corporis & animi conflictu desumpta, suadere conatur: *Videntur* (inquit) *corpus & animus conflictu perpetuo dissentire, quod probant naturalia & moralia; & tunc animum fortiorem & liberiorem reddi, cùm corpus maceratur & debilitatur. Cùm igitur non possimus negare, Veteres majores mole, & viribus robustiores fuisse (reperimus enim & colimus hodie eximia Sanctorum multorum corpora, habemus in thesauris hastas, enses, & alia Principum antiquorum arma, quæ nobis essent impedimenta) dicturi sumus necessariò, Iuniores subtilioribus ingeniis præditos, & Socratibus, Platonibus, Aristotelibus fuisse acutiores & oculatiores Thomas, Scotos, Molinas, Suarios, Vasquios.* Unde alibi dicit: *Non multùm ego temporis impendo aut perdo in Veterum libris legendis, non quòd contemnam illos, sed quòd omnia quæ pulchrè cogitarunt, iam sint à Iunioribus summo studio elimata.* Similia habet Theophylus Raynaudus in novæ libertatis explicatione parte secunda, capite quarto, paragrapho septimo ubi sic ait: *Scholastici posteriores super senes intellexerunt, & pleraque omnia rejicienda agnoverunt, quæ anteriores vel probarant, vel non improbabilia existimarant: sicut enim* (subdit ex Ægidio Romano) *si nanus esset super humerum gigantum, longiùs videret quàm gigas, ut posteriores Scholastici, existentes super humeros priorum, longiùs vident quàm priores.* Caramueli & Theophylo assentiuntur Reginaldus, Cellotius, & alii, asserentes *fidem è Veteribus hauriendam, doctrinam morum è Recentioribus*: quoniam Antiquiorum placita viciniora sunt traditioni Apostolicæque doctrinæ; Recentiores verò in doctrina morali magis instructi. Unde Caramuel in Theologia fundamentali numero 1268. aliàs 1985. *Tota moralis Theologia* (inquit) *nova est. Quis enim negare audebit esse hodie in Diana centenas opiniones probabiles, quæ Augustino, & antiquis Ecclesiæ Patribus ignotæ fuerunt?*

Porrò hæc ita absurda sunt, & à communi sapientum sensu adeò aliena, ut impugnatione non egeant, sed ea retulisse, confutasse sit. *Quare nolo plura dicere de re tanta, quia meliùs eam committo fidelium gemitibus, quàm orationibus meis*, ut cum Augustino loquar. *Cum istis non tam disputationibus, quàm orationibus est agendum: plus eis sine dubitatione præstamus, si ut corrigantur oremus, ne cum tantis ingeniis vel pereant, vel alios perdant præsumptione damnabili.*

§. VII.

Absurdis & inconvenientibus adversa sententia explodituv.

PLURA licèt ex adversa sententia sequantur inconvenientia, ea tamen ad duo præcipua capita revocari posse existimo; nempe ad inquisitionem veritatis, quam hæc sententia reddit prorsus inutilem; & ad morum puritatem, & innocentiam, quam etiam violat & corrumpit.

Primum rectè & elegantèr expenditur à Joanne Sinnichio, libro suprà citato de Saule exrege paragrapho tricentesimo quinquagesimo nono ubi sic discurrit: *Petendi instantiam amovere potiùs quàm promovere videntur, qui probabilitatem quantumlibet tenuem sufficere ad securè agendum arbitrantur. Quorsum enim se quis fatiget petendo à Deo notitiam certam veritatis, qui securum se reputat ductu exiguæ probabilitatis? Neque enim ob aliud necessaria est legis gnaritas, nisi ut obtemperetur benè agendi securitas. Hac proinde obtentâ per dictamen probabilitatis, cessat anxietas exquirendi limam veritatis. Etenim ut ait Leo Papa, Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multùm proficiat, semper sibi superesse quod quærat. Nam qui se ad id in quod tendit pervenisse præsumit, non quæsita reperit, sed in inquisitione deficit. Qui ergo persuaderi sibi sinunt, se per quamcunque & quarumcunque opinionum probabilitatem pertigisse ad agendi securitatem, desinent petere à Deo ulteriorem legis intelligentiam, præsumentes se tam pervenisse ad securitatis sufficientiam.* Unde si Casuistas recentiores audiamus, qui omnia purè probabilia tuta existimant, eumque, qui pro-

babiliter incedit, tutò incedere profitentur, A prorsus immutandæ sunt Christianæ preces, nec jam cum Davide sic orandum est: *Veritatem tuam doce me: Deduc me Domine in via tua, & ingrediar in veritate tua*; sed istis potiùs ad probabilitatis doctrinam compositis precibus utendum: *Probabilitatem tuam doce me: Deduc me Domine in via tua, & ingrediar in probabilitate tua*, ut rectè ait VVendrochius.

61 Alterum inconveniens declaratur ab Episcopo Gandavensi in Epistola pastorali ad Clerum suæ Diœcesis, in qua sic dicit: *Experimur quotidie tantâ passim licentiâ novas & laxas in materia morali excogitari opiniones, & commenta, ut vix quidquam illicitum futurum sit, si quorumdam placitis ac* B *quiescamus, nec ullum penè præceptum naturale aut positivum, quod quæstuosis istorum probabilitatibus obnoxium non sit, & eludatur: usque adeò student peccata omnia fucare & obvolvere, aut de medio etiam omnino tollere, arctamque viam cœli, reclamante Christo Domino, dilatare, ut quantùm saltem apparet, commodiùs per spatiosam ambulent; quæ tutimam ipsos cum sectatoribus suis ad perditionem non ducat.*

62 Similia habet Crespinus à Borgia in selectis Moralibus quæstione nona ubi sic discurrit: *In rebus moralibus vix datur casus in quo non sint duæ opiniones contradictorie & probabiles, & hoc punctum ita ad punctum reduxit Caramuel, ut vix sit aliquod præceptum Ecclesiasticum, quod eludi non possit, si eius doctrinæ, quam probabilem putat, adhæreamus. Nam duas opiniones probabiles contradictorias sequi quemlibet posse, probabile esse contendit: ex quo fit ut nemo teneri videatur præcepto ieiunandi, audiendi sacrum, recitandi horas canonicas & alia huiusmodi.* C

Quod ille de Caramuele dixit, de aliis recentioribus Casuistis licet asserere: cùm enim
63 Diana in opere Resolutionum moralium numeret quæstiones in materia morali supra ter mille, cum opinionibus & Authoribus pro utraque parte affirmantibus aut ambas esse probabiles, aut unam probabilem, & alteram probabiliorem; & recentiores Casuistæ ad hoc potissimùm tendant, ut certatim in materia morali novas & plausibiles opiniones singulis diebus excogitent, ut reddendo probabilia, quæ antea D probabilia non erant, ea quæ antea non licebant, licita faciant; manifestum est, quòd si quæcumque probabilitas à peccato excuset, & ad honestandas actiones humanas sufficiat, omnia ferè erunt licita ac honesta, & vix ullum erit præceptum naturale & positivum, quod facilè eludi non possit. Quod ut pateat ad oculum, brevem probabilitatis synopsim hic describam, in qua novorum Casuistarum excessus, plurescque ipsorum assertiones ex eorum libris fideliter excerptas, ut in parva tabella exponam; ex ea enim manifestum erit, nullam ferè dari actionem pravam, quæ licita non sit, si ipsorum placitis adhæreamus, & si fas sit quamcumque E probabilem opinionem sequi, relictâ probabiliori, Unde sit.

* * *

ARTICULUS III.

Probabilitatum monstra, seu novorum Casuistarum excessus referuntur, & refelluntur.

RECTE ait D. Thomas qu. 18. de verit. art. 6. 64 ex Commentatore in 3. de anima, *quòd falsa opinio ita se habet in cognoscibilibus, sicut monstrum in natura corporali: est enim falsa opinio proveniens præter intentionem ipsorum primorum principiorum, quæ sunt quasi virtutes seminales cognitionis; sicut monstra eveniunt præter intentionem virtutis naturalis agentis; & hoc ideò, quia omne malum est præter intentionem, ut dicit Dionysius quarto capite de divin. nomin. Unde sicut in conceptione humani corporis in statu innocentiæ nulla monstruositas accidisset: ita in intellectu hominis nulla falsitas esse potuisset.* Ex quo Angelici Doctoris discursu liquet, quod sicut in statu naturæ lapsæ plures accidunt in humanis corporibus defectus & monstruositates, ita & in animis plura opinionum monstra ex ignorantia veritatis generantur, juxta illud Tertulliani libro secundo de Nat. *Varietas opinionum venit ex ignorantia veritatis.* Sed nusquam tot & tam horrida probabilitarum monstra in materia morum visa vel audita sunt, quàm hoc nostro sæculo, in quo ut lepidè ait quidam Recentior, exorta est densissima novorum Casuistarum nubes, qui tanquam ægyptiacæ ranæ, vel locustæ, in Ecclesiam incubuerunt, & nihil penè intactum, ac in moribus integrum reliquerunt, ut ex sequentibus assertionibus, ex eorum libris fideliter excerptis, & à Prospero Fagnano, Joanne Sinnichio, & Parochis Parisiensibus, in probabilitatis synopsi, quam Episcopis Galliæ obtuleruut, diligenter & accuratè collectis, manifestè patebit.

§. I.

Assertiones Caramuelis referuntur, ac refelluntur.

I.

TAm clarum videtur fornicationem secundùm se- 65 *nsulam involvere malitiam, & solùm esse malam, quia interdictam, ut contrarium omnino rationi dissonum videatur.* Caramuel lib. 4. Theol. mor. nu. 1598, & in Theol. fundam. num. 1171. editionis Francof. ubi sententiam oppositam, quam fatetur esse D. Thomæ & discipulorum ejus, ait *se non audere nominare probabilem.*

Sed hæc assertio non solùm falsa & improba- 66 bilis, sed etiam erronea, & hæresi proxima censenda est, ut docet Soto lib. 5. de justitia & jure qu. 3. art. 5. ubi sic ait: *Dicere fornicationem non esse contra jus naturæ,* ERROR EST HAERESI PROXIMUS. *Nam consequens inde protinus fieret. Gentibus ante legem scriptam non fuisse delictum; quin verò neque post scriptam, quia lege Mosaica non tenebantur.*

Simile argumentum fieri potest de Turcis & Mahumetanis, aliisque infidelibus: cùm enim jus positivum, quo fornicatio prohibetur, in sola Scriptura sacra sit contentum, subindeque ab ipsis invincibiliter ignoretur, si illa jure naturæ prohibita non sit, quis Turca vel infidelis, non dico hebetis aut tardi ingenii, sed minùs acris & excellentis ac ipse Caramuel, nefando illi crimini se prostituens, argui potest de peccato, ac de

eo

go justè in hac vita vel in futura puniri? Si hoc consequens Adversario displicet, audiat illud Augustini ad Pollentium lib. 2. de adulter. conjugis cap. 4. *Hoc tu quidem non sentis, sed hoc sequitur illa quæ sentis. Muta ergo antecedentia, si vis tavere sequentia.*

67 Deinde contra eandem assertionem urget ratio D. Thomæ 2.2.qu. 154. art. 2. *Fornicatio cùm sit concubitus vagus, utpote præter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandæ*: Ergo est contrarius naturæ, quæ copulam carnalem ad prolis generationem ordinat, & congruam ac convenientem ejus educationem exigit.

Nec valet quod ait Caramuel, antiquam Martini de Magistris crambem recoquens, sæpè contingere prolem fornicariè conceptam benè enutriri ac educari, imò meliùs quàm alias multas per copulam conjugalem conceptas. Non valet, inquam, quia, ut ait Soto loco citato, *actus existimandus est ex natura, & non ex accidente*: alioquin matrimonium non esset vinculum naturale ad convenientem prolis educationem ordinatum, quia aliquando accidit, ut conjuges, neque facultatem habeant, neque voluntatem eam educandi. Unde D. Thomas hanc Caramuelis instantiam prævidens ac præveniens, post verba relata subdit: *Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit sub legis determinatione, judicatur secundùm quod communiter accidit, & non secundùm id quod in aliquo casu potest accidere.*

II.

Mollities jure naturæ prohibita non est; unde si Deus 68 *tam non interdixisset, sæpe esset bona, & aliquando obligatoria sub mortali.* Ita idem Caramuel in Theologia morali numero 1603, ubi de hoc crimine pessimo non aliter philosophatur, quàm de minoratione sanguinis, aut de esu pomi, aliisque actibus de se bonis, aut indifferentibus: unde ibidem numero 1605. comparat mollitiem cum esu pomi vetiti, dicens: *Esum pomi alias indifferentem primis hominibus interdixit Deus, quia voluit, & potuit, utpote rerum universarum Creator, & Dominus: Seminis etiam effusionem inhibet, non quòd ipsa sit mala ante præceptum, sed quòd ipse sit Dominus, nos servi; ipse Creator, nos creaturæ, ipsi competat præcipiendi authoritas, nobis obediendi gloria relicta sit.* Addit demum ibidem numero millesimo sexcentesimo septimo. *Mollities, sodomia, bestialitas, sunt peccata ejusdem speciei infimæ.* Quod adeò certum & manifestum existimat, ut dicat *contrariam sententiam videri errorem in Philosophia.* Ex quo manifestè sequitur, juxta illius principia, non solùm mollitiem, sed etiam sodomiam & bestialitatem, non esse malas ab intrinseco, nec jure naturæ prohibitas; quia si sunt ejusdem omnino malitiæ specificæ, eodem jure debent prohiberi.

Sanè mirum est in viro docto & religioso sic 69 extingui posse communissimas honestatis & pietatis notiones, ut hæc ipsi non solùm probabilia, sed etiam certa videri potuerint. Nam quantùm hæc, non à castis auribus solùm, sed etiam ab ipso lumine naturali aliena sint, agnoverunt Ethnici ipsi, qui non tantùm bestialitatem, aut sodomiam, *horridasque illas libidinum furias in corpora, in sexus, ultra jura naturæ, quæ non tam crimina quàm monstra dicenda sunt*, ut ait Tertullianus, sed ipsam etiam mollitiem acriter reprehenderunt, ut Martialis libro nono, Epigram. 42. ubi in Ponticum se polluentem sic invehitur:

Hoc nihil esse putas? scelus est, mihi crede, sed ingens,
Quantum vix animo concipis esse tuo.
Ipsam crede tibi naturam dicere rerum:
Istud quod digitis Ponticeperdis, homo est.

Dolendum sanè celasse naturam Christia- 70
num Doctorem, quod Poëtæ Gentili, & aliàs in moribus satis depravato non occultavit: his enim versibus, non solùm apertè docet mollitiem esse de se malam, & naturæ repugnantem, sed etiam rationem fundamentalem, quâ communiter utuntur Theologi ad id probandum, insinuat. Nam sicut verba ex sua natura ordinantur ad manifestationem mentis, ita semen genitale ad propagationem prolis: unde sicut uti verbis ad fallaciam, est peccatum contra ordinem naturæ; ita uti semine ad sterilem lasciviam, est de se malum, & ordini ac institutioni naturæ repugnans. Quapropter tam est impossibile ut mollities aut sodomia congruant naturæ humanæ, quàm est impossibile, quòd mendacia ei conveniant. Nec refert quod possit mollities aut sodomia alicui ad sanitatem corporis prodesse; potest enim & mendacium alicui similiter ad salvandam vitam deservire: Si ergo id non sufficit ut mendacium dicatur aliquando licere, profectò non sufficiet, ut mollities, aut sodomia, ac similia libidinum monstra, aliquando censeantur esse licita. Unde Augustinus in Enchirid. capite vigesimo secundo sic ait: *Nec ideò ullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus aliquando alicui prodesse mentiendo; possumus enim & furando aliquando alicui prodesse, si pauper cui palam datur, sentit commodum, & dives cui palam tollitur, non sentit incommodum: nec ideò tale furtum quisquam dixerit non esse peccatum. Possumus & adulterando prodesse, si aliqua nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, & si vixerit pœnitendo purganda: nec ideò peccatum negabitur esse tale adulterium.* Quod si ita est de adulterio, quantò magis de flagitiis contra naturam, quæ immaniora sunt? Unde idem sanctus Doctor libro tertio Confessionum capite octavo ait: *Flagitia quæ sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque puniendæ esse, qualia Sodomitarum fuerunt: quæ si omnes gentes facerent, eodem criminis reatu divinâ lege tenerentur, quæ non sic fecit homines ut se illo uterentur modo; violatur quippe ipsa societas, qua cum Deo nobis esse debet, cùm eadem natura, cujus ille author est, libidinis perversitate polluitur.* Quem Augustini locum corpori Juris canonici habemus insertum capite *Flagitia*, trigesimo secundo, quæstione septima, eoque utitur Divus Thomas secunda secundæ quæstione centesima quinquagesima quarta, articulo duodecimo ad primum ad probandum quod *in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fiat injuria ipsi Deo ordinatori naturæ.* Unde mirum est, Caramuelem ausum fuisse asserere, mollitiem, sodomiam, & bestialitatem, nequaquam ex natura sua, sed ex superveniente duntaxat positivo Dei decreto, malitiam habere: cùm passim apud omnes doctos, pariter & indoctos, communi consensu, antonomasticè dicantur *peccata contra naturam*; ideo utique, quia adversantur humanæ naturæ, non solùm secundùm specificum gradum humanitatis, sed etiam secundùm genericum gradum animalitatis. *Manifestum est* (inquit sanctus Thomas in caput pri-

mũ ad Romanos lectione octava. *quòd secundùm naturæ intentionem commixtio sexuum in animalibus ordinatur ad actum generationis. Vnde omnis commixtionis modus, ex quo generatio sequi non potest, est contra naturam hominis, inquantum est animal.* Præmiserat ibidem ejusmodi peccata vocari ab Apostolo *Passiones ignominiæ*: quia propriè passio dicitur, quando aliquid trahitur extra ordinem suæ naturæ, putà cùm aqua calefit; per hujusmodi verò peccata recedit ab ordine naturali. Dicuntur autem *passiones ignominiæ*: tum quia non sunt nomine digna: tum etiam quia cùm per alia peccata carnalia homo ad naturam & conditionem brutorum dejiciatur, per peccata contra naturam à natura etiam bestiali decidit. Quis igitur dicere audeat, illud ex natura rei esse bonum homini, & obligatorium sub peccato mortali, quod deprimit humanam naturam non solùm infra gradum suum, sed etiam infra gradum animalis? A B

71 Addo ex hac Caramuelis sententia, tria sequi absurda & inconvenientia. In primis enim, cùm lex positiva non obliget nisi eos quibus manifestatur & intimatur, si mollities & sodomia solùm lege Dei positiva sint prohibita, consectarium profectò est, eos omnes non peccare, nec peccasse, effundendo semen per molitiem & sodomiam, quibus Deus suam legem ea flagitia vetantem non intimavit. Unde juxta Caramuelis sententiam, tametsi Israëlitæ post intimatam sibi legem Dei vetantem prædicta flagitia, peccassent ea perpetrando; cæteræ tamen nationes, quibus judicia sua Deus non manifestavit, nec quaquam peccassent ea perpetrando; nec adhuc hodie peccarent quotquot per ignorantiam positivæ Dei legis eis assuescunt: imò nec Onam filius Judæ peccasset, dum *introiens ad uxorem fratris sui, semen fundebat in terram, ne liberi fratris nomine nascerentur*, ut dicitur Genesis trigesimo octavo, nam eo tempore lex illa positiva non erat promulgata: & tamen Scriptura subdit, *Ideò percussit eum Dominus, quòd rem detestabilem faceret.* C

72 Secundò, si mollities solo Dei præcepto positivo prohiberetur, aliquando esset licita, etiam post illius legis promulgationem, saltem pro casu extremæ necessitatis, ut si quis mori deberet, nisi se pollueret: positiva enim Dei præcepta cessare interdum in casu necessitatis, certum est, & constat exemplo Davidis, qui non obstante Dei lege, laicis vetante esum panum propositionis, in necessitate famis eos comedit, ejusque factum Christus Matthæi duodecimo excusat, nec non, ob similem necessitatem, suos Discipulos à violatione sabbathi divinitùs interdicta. At mollitiem seu pollutionem voluntariam, etiam in casu extremæ necessitatis (putà cùm necessaria est ad salutem vel vitam tuendam) non licere, communiter docent Theologi, & patet exemplo plurium virorum illustrium & piorum, qui mori maluerunt, quàm seminis effusionem, ex cujus retentione mors imminebat, per pollutionem, vel per copulam procurare. Sic Beatus Casimirus, Regis Poloniæ filius, Hungarorum Rex delectus, gravi oppressus infirmitate, mori potiùs, quàm castitatis jacturam ex Medicorum consilio subire constanter decrevit. Idem de Jacobo Cardinali Ulyssiponensi, Regis Portugalliæ filio, refert Hieronymus Garimbertus libro tertio de vitis Pontificum. Similia traduntur de Isaacio Comneno Imperatore, de Thoma secundo Episcopo Eboracensi, & de Michaële Verino Poëta Gallo, cujus istud extat posteritati consecratum: D E

Sola Venus poterat lento succurrere morbo:
Ne se pollueret, maluit ipse mori.

Ergo mollities non solùm præcepto Dei positivo, sed etiam lege naturali prohibita est.

Tertiò ex sententia Caramuelis sequitur adulterium esse gravius & turpius intra genus luxuriæ, quàm mollitiem, sodomiam, & bestialitatem: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor est certa: nam ut docent communiter Theologi cum sancto Thoma secunda secundæ quæstione centesima quinquagesima quarta, articulo duodecimo intra genus luxuriæ peccata contra naturam (qualia sunt mollities, sodomia, & bestialitas) sunt omnium gravissima & turpissima: *Sicut in speculativis* (inquit sanctus Doctor) *error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus & turpissimus: ita in agendis, agere contra ea quæ sunt secundùm naturam determinata, est gravissimum & turpissimum. Quia ergo in vitio quæ sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundùm naturam determinatum circa usum venereum, inde est quòd in tali materia hoc peccatum est gravissimum.* Sequela autem Majoris est evidens: Adulterium enim est intrinsecè malum, & lege naturæ prohibitum, ut omnes fatentur: Sed peccata quæ per se & ab intrinseco sunt mala, ipsoque naturali jure prohibita, graviora sunt eis quæ ab extrinseco tantùm, & ratione legis positivæ ea prohibentis, mala sunt: Ergo si mollities, sodomia, & bestialitas, non sint ab intrinseco mala, nec jure naturæ prohibita, sed tantùm ab extrinseco, & ratione legis seu præcepti positivi, manifestè sequitur adulterium in malitia & gravitate, mollitiem, sodomiam & bestialitatem excedere. Pudet me in istis sordibus tandiu versari, libenterque hîc cum Augustino Epistola quinquagesima sexta dixerim: *Pudet me ista refellere, cùm eos non puduerit ista sentire: cùm verò auditi sint etiam defendere, non jam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cujus aures hæc ferre potuerunt.* F

73 Non possum tamen præcipuum Caramuelis fundamentum subtricere, & insolutum relinquere. Illud proponit loco supra citato numero millesimo sexcentesimo sexto his verbis: *Proximius ad generationem & nativitatem accedit embrio & infans ipse nondum natus, quàm semen: Atqui potest gravida parens contra animatum fœtum procedere, si aliter vitam conservare non possit: Ergo à fortiori posset contra semen, si solummodo considerentur rationes naturales.*

74 Sed hæc ratio frivola est, nec valet illa Consequentia, seu argumentum à pari, quod ab abortione ad mollitiem format: in mollitie enim immiscetur libidinosa delectatio, quæ in abortione nequaquam intervenit, ut proinde etiamsi abortio esset licita, consequens non sit mollitiem pariter licere. Tam vehemens enim & exorbitans est ea delectatio, quæ in effusione seminis genitalis sentitur, ut contra rationem sit, eam unquam, citra usum legitimi conjugii, sponte admittere.

75 Arguit insuper numero 1603. in hunc modum: *Mollities* (inquit) *est seminis effusio voluntaria, & si mala secundùm se, de ipsius malitia homines constare debet. Sed quid semen? Doctores certant, & adhuc sub judice lis est, Aliquis dicat, quòd*

vem, alii spumam, nonnulli lac, plerique sanguinem, semen esse contendant. Et tamen esse contra ipsam naturam, sudorem, spumam, sanguinem, lac, & similia corporis nutrimenta, vel excrementa ex rationabili causa decidere, nullus Dialecticus probare poterit. Ergo nec ulla ratione naturali probari potest, esse contra naturam decidere semen ex rationabili causa. Hoc consequens suppressit Caramuel, sive quia puduit illud exponere, sive quia cuivis obvium esse prospexit.

76 Respondeo primò, quod si hoc argumentum valeret, probaret mollitiem non solùm ex sua natura, sed etiam suppposito positivo Dei præcepto eam vetante, non esse malam & illicitam, sed de se bonam, & aliquando obligatoriam sub peccato mortali: posset enim qui eam vellet exercere, hoc discursu Caramuelis uti, & sic argumentum proponere. Si mollities mala esset ex Dei præcepto eam vetante, de ipsius malitia hominibus constare deberet: Atqui non constat: Ergo non est mala ex præcepto Dei eam vetante. Minor probatur: Cùm mollities consistat in voluntaria seminis effusione, non potest constare de præcepto eam vetante, nisi priùs constet quid sit semen, cujus voluntaria effusio interdicitur: Atqui nondum constat quid sit semen, sed Doctores de ejus natura & quidditate disputant, aliis contendentibus esse sudorem, aliis spumam, aliis lac, aliis sanguinem, vel simile quodpiam corporis nutrimentum, vel excrementum, & adhuc sub judice lis est: Ergo nondum constat de præcepto mollitiem vetante, subindeque nec de ipsius malitia indidem proveniente. Ecce quomodo hic Caramuelis discursus nimis probet, & mollitiem, supposito etiam positivo Dei præcepto eam vetante, faciat licitam; imò verò etiam aliquando obligatoriam: nam posset etiam quis in hunc modum rursus arguere. Non obstante quacumque Dei lege hominibus hactenus notificata, non modò possumus, sed aliquando tenemur, (quando scilicet ad tuendam vel recuperandam corporis valetudinem id necessarium est) emittere sudorem, spumam, lac, sanguinem, aut similia corporis nutrimenta, vel excrementa: Ergo & semen; quippe quod, juxta probabilem Doctorum sententiam, nihil est aliud quàm quidpiam istorum.

77 Respondeo secundò directè ad argumentum, quod ut cuilibet constet mollitiem esse de se & ex sua natura malam, & lege naturæ prohibitam, non requiritur quod naturam & quidditatem seminis genitalis speculativè cognoscat, & an illud essentialiter, vel accidentaliter tantùm à sanguine, lacte, sudore, & aliis humani corporis humoribus aut superfluitatibus distinguatur, exploret; sed sufficit quod sciat illud esse instrumentum generationis, & ordinari à natura ad conservationem & propagationem speciei, subindeque non licere illud prodigere aut expendere eo actu, ex quo generatio sequi non valeat: hoc autem lumine naturali notum est, & à nullo, quantumcumque bardo & stupido, invincibiliter ignorari potest: unde eo ipso quod aliquis utitur semine ad sterilem lasciviam, peccat non solùm contra præceptum Dei positivum, quo voluntaria seminis effusio extra usum matrimonii prohibetur, sed etiam contra præceptum naturæ, & dictamen naturale rationis, quo omnibus hominibus, etiam illis qui præceA pta Dei positiva invincibiliter ignorant, hujus actus malitia & deformitas manifestatur & intimatur.

III.

In audiendo Missam de præcepto, vel recitandis horis ex obligatione, satis est attentio externa: unde potest quilibet voluntarie distrahi. 78 Ita Caramuel in epist. præliminari ad Dianam, ubi sic ait: *Navarrus, & quotquot internam attentionem requirunt in officio divino, considerata vivacitate humani ingenii, concludunt vigore ut nec vix quidem posse hominem satisfacere sine aliqua distractione veniali: sic de præcepto alii pariformiter philosophantur. At nos, qui contra generosè sentimus, & sensum nostrum armato ratiocinio firmamus,* NON SOLUM MILITES, SED ET VIRGINES SUMUS: *possumus enim ita horis, aut aliis Ecclesiæ præceptis satisfacere, ut ne in levem quidem culpam labamur. Prolatio enim, & quæcumque alia extrinseca operatio, est facillima; & humanæ principum leges, Ecclesiasticæ aut seculares sint, non præcipiunt interna.* Et in Theologia fundamentali num. 44. hæc scribit de seipso: *Uno momento* (inquit) *cœlum verso, altero ad subterraneæ transeo: nulla in oratorio movetur musica, quæ mihi non sit impedimento; attendere lectioni desidero, sed distractiones non evito involuntarias. Et nihilominus nullo crucior scrupulo, nullo dubio angor: quia prudenter suppono me ad attentionem internam non teneri; eam habere bonum esse, & eâ carere nequidem esse levem culpam; me ad lectionem tantùm & attentionem externam obligari; me egisse totum quod rubrica jubent certò scio, & ita certò ut possim jurare. Ergo me ne venialiter quidem peccavisse in hac materia certo scio, & ita certò, ut possim jurare.*

Hanc sententiam non solùm omnino im- 79
probabilem, sed etiam in praxi valdè periculosam esse existimo: nam Ecclesia in cap. *Dolentes* de celebr. missarum, districtè præcepit Clericis in virtute obedientiæ, *ut divinum officium, nocturnum pariterque diurnum, quantùm Deus eis dederit studiosè celebrent* PARITER ET DEVOTE: Sed hoc non potest intelligi de attentione & devotione solùm externâ: Ergo Ecclesia præcipit Clericis recitare officium cum devotione interna quâ possunt, & quam Deus eis dederit. Major patet: Minor, in qua est difficultas, probatur multipliciter. Primò quia devotio proprièe & per se primò dicitur de interna, & impropriè tantùm ac secundariò de externa, ut docet S. Thomas 2.2: qu. 83. art. 2.

Secundò, quia in prædicto Canone ante ver- 80
ba adducta dicit Pontif. ex: *Intendunt* [Clerici] *externis collocationibus laicorum, dumque auditum ad indebitos sermones effundunt,* AURES INTENTAS NON PORRIGUNT AD DIVINA: Sed porrigere aures intentas ad divina, interiorem animæ attentionem & applicationem importat: Ergo in illo Canone est sermo de devotione & attentione interna, & non solùm de externa.

Tertiò probatur eadem Minor: Ecclesia per 81
hoc præceptum recitandi horas Canonicas, præceptum naturale seu divinum orandi, & vacandi rebus divinis determinat; sicut præcipiendo auditionem Missæ in die festivo, determinat præceptum naturale, quo homo tenetur aliquod tempus vitæ suæ cultui divino deputare: nam ut ait S. Thomas 2.2. qu. 122. art. 4. ad 4. *Inest homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei necessaria*

cessaria deputetur aliquod tempus ; sicut corporali refectioni, somno, & aliis hujusmodi : unde etiam spirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, secundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo ; & sic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum Divinis, cadit sub præcepto morali. Ergo cùm præceptum naturale seu divinum orandi, & vacandi Deo ac rebus divinis, indubitanter obliget ad attentionem consequens omnino est, ut etiam præceptum Ecclesiæ illud determinans & veluti contrahens, etiam ad attentionem interiorem obliget.

82 Quartò: Ecclesia præcipit recitationem officii ut est actus virtutis religionis, & moraliter bonus; actus enim mali, vel ex sua specie indifferentes ad bonum & malum, non sunt materia congrua præcepti Ecclesiastici: At recitatio officii sine devotione & attentione interna, non est actus virtutis religionis, sed potiùs quædam species hypocrisis, saltem materialiter: Ergo &c. Major patet, Minor probatur. Nam juxta D. Thomam 2.2.qu.88.art.3.ratio quare oratio sit præcipuus actus religionis est, quia in oratione fideles Deo offerunt id quod in eis præstantius est, scilicet mentem: Sed ille qui voluntariè distractus recitat divinum officium, non offert Deo id quod habet melius & præstantius, sed quod deterius est & ignobilius; cogitando enim v.g. de cibo aut potu, vel de negotiis sæcularibus, tunc obsequium quidem corporis præstat Deo, sed obsequium mentis ventri; datque medullam mundo & vanitati, & corticem tantùm Deo & pietati: Ergo tunc actum religionis non facit, sed potiùs actum hypocrisis, saltem materialiter.

83 Quintò: Absurdum videtur dicere, quòd Ecclesia non plus in hac materia præcipiat Clericis, quàm præstari possit à psittaco: nam ut ait Augustinus expos. in Psal. 12. *Et meruli, & psittaci, & corvi, & picæ, & hujusmodi volucres, sæpè ab hominibus docentur sonare quod nesciunt: scienter autem cantare, naturæ hominis divina voluntate concessum est.* Unde idem S. Doctor conc. 29. in Psal. 118. *Clamor ad Dominum* (inquit) *qui fit ab orantibus, si sonitu corporali vocis fiat, non intento in Dominum corde, quis dubitet inaniter fieri?* Nullus certe, excepto Caramuele, qui non solùm non dubitat, sed certò asseverat, imò & jurejurando confirmat, non solùm non inaniter istud fieri, sed & ita proficuè, ut & Ecclesiastico præcepto satisfaciamus, & omnis quoque scrupulus leviſſimi peccati tollatur: unde ut suprà audivimus, eos qui suæ adhærent sententiæ, *non solum milites, sed & virgines esse* affirmat. Sed esto virgines sint: cùm tamen oleum devotionis, quo charitatis flamma in cordibus nostris nutritur, habere non satagant, sed tanquam garrulæ aves sine interiori sensu verba emittant, non sunt virgines prudentes, sed fatuæ, quæ à nuptiis sponsi cœlestis, ejusque complexibus repelluntur. Esto milites sint: cùm tamen contra mentis evagationes & distractiones non pugnent, sed ab eis ultro se vinci & superari patiantur, non tam generosi milites, quàm ignavi & imbelles militiæ desertores dicendi sunt. Esto etiam singulis diebus per quinque vel sex horas cantet in choro; cùm tamè non psallant mente & spiritu, ut jubet Apostolus, sed ore tantum & voce, *sicut meruli, psittaci, picæ, & corvi*, ut Augustinus ait; non tam choristæ, quàm canoræ aves, nec *tam Ecclesiastici quàm psittacæ cantores*, ut bellè dicit Sinnichius, appellandi sunt.

Denique, ut præcipuo Caramuelis fundamento occurramus: dato quod Ecclesia non possit directè & primario præcipere actum internum, secundariò tamen & indirectè illum jubere potest, quando scilicet actus interior necessarius est, ut actus exterior sit bonus. Unde per se loquendo habet potestatem super actus exteriores; super actum verò interiorem, per accidens, & ratione actûs exterioris, inquantum est forma illius. Sic Ecclesia præcipit Inquisitoribus sub pœna excommunicationis, ut non procedant contra aliquem ex odio. Et in cap. *Dolentes* suprà citato, jubet confessionem quotannis fieri *fideliter*, & Eucharistiam suscipi *reverenter*. Cur ergo similiter Clericis præcipere non poterit, ut divinum officium cum attentione & devotione interna quâ possunt, & quâ Deus ipsis dederit, quotidiè recitent? Certè qui aliter sentiunt, & faciunt, non à peccatis venialibus eximuntur, ut ait Caramuel, sed periculo culpæ mortalis, subindeque æternæ damnationis, se exponunt. Unde frivolum est quod addit, nimirum *se posse jurare, in hoc genere nec venialiter quidem peccavisse, hancque esse summam conscientiæ quietem, atque animi tranquillitatem.* Sicut enim qui ex conscientia erronea invincibiliter putatet non esse peccatum, furari ad dandam eleemosynam, vel mentiri ad salvandam vitam proximo, etiamsi millies furaretur, aut mentiretur, semper posset jurare, sed in hoc genere, nec mortaliter, nec venialiter peccavisse, nec tamen propterea ejuldè conscientiæ tranquillitati esset congaudendum: ita pariter nec nos, qui existimamus Ecclesiam non solùm attentionem externam, sed etiam internam in recitatione officii præcipere, summam illam conscientiæ quietem atque animi tranquillitatem Caramueli invidemus, nec jurare vellemus, eos qui in recitatione officii voluntariè distrahuntur, & de interna attentione non curant, periculo peccati mortalis non se exponere.

Pluresaliæ sunt ejusdem Authoris circa divini officii recitationem laxitates, non solùm omnino improbabiles, sed etiam prorsus intolerabiles. Nam in Commentario regulæ S. Benedicti disp. 112. num. 1415. & in Theologia fundamentali num. 760. docet eum satisfacere præcepto recitandi officium, qui illud recitat animo non satisfaciendi. Et numer. 500. & 502. asserit eû qui vespere matutinas & laudes recitat, duorum dierum obligationi posse satisfacere: quia (inquit) una & eadem actione potest quis simul satisfacere duobus præceptis numero distinctis, eodem tempore concurrentibus. Ex quo etiam infert, unicâ communione paschali posse aliquê duorum annorum obligationi satisfacere. Item n. 1100. dicit obligatum ad officium recitandum satisfacere legendo quotidie officium Paschale, pro quolibet alio officio, quantumvis prolixo, per annum incidente. Denique in commentario regulæ S. Benedicti disp. 117. num. 1446. suggerit duas methodos à se inventas, juxta quas possit quis, etiam pro longo tempore, excutere obligationem recitandi horas Canonicas, absque ulla culpa, saltem mortali: unam beneficio probabilitatis opinionum, alteram beneficio varietatis horologiorum, *quæ* (inquit) *si bona sint, & diligenter dirigantur, habet vim opinionis probabilis*

bilis. Et tamen in Theologia fundamentali, A fundamento 10. qu. de horologiis, ait *horologiis fidendum non esse, quia horologia fere omnia concepta sunt in originali peccato, subindeque peccata actualia necessariò committunt.* Unde huic Authori verba illa Augustini ad Julianum dicere licet : *Mira sunt quæ dicis, nova sunt quæ dicis, falsa sunt quæ dicis. Mira stupemus, nova cavemus, falsa convincimus.*

IV.

86 *Quamvis actor nullum jus in rem quam petit videatur habere, potest illi Advocatus patrocinari.* Caramuel lib. 3. Theologiæ moral. numer. 1470. ubi sic ait : *Si actor, velit nolit Advocatus, accusare vult, vel etiam de facto accusavit,* TAMETSI NULLUM IUS VIDEATUR HABERE, *potest illi Advocatus patrocinari, nimirum quantum per leges liceat, examinando benè testes, eorum responsa conferendo, & notando : sæpè enim contingit, causas benè fundatas malè cedere, & sæpè malè fundatas benè succedere.* B

87 Oppositum expressè docet D. Thomas 2. 2. quæst. 71. articulo 3. in corp. ubi sic discurrit: *Illicitum est alicui cooperari ad malum faciendum, sive consulendo, sive adjuvando, sive qualitercumque consentiendo : quia consilians & coadjuvans, quodammodo est faciens : & Apostolus dicit ad Roman. 1. quod digni sunt morte non solùm qui faciunt peccatum, sed etiam qui consentiunt facientibus : unde & supra dictum est, quod omnes tales ad restitutionem teneantur. Manifestum est autem quod Advocatus & auxilium & consilium præstet ei, cujus causa patrocinatur : unde si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem tenetur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Et rursus ibidem in solutione ad 2. *Advocatus* (inquit) *si in principio credidit causam justam esse, & postea in processu appareat tam esse injustam, non debet eam prodere, ut scilicet aliam partem juvet, vel secreta sua causa parti revelet : potest tamen & debet causam deserere, vel eum cujus causam agit ad cedendum inducere, sive ad componendum, sine adversarii damno.* C

88 Confirmatur ex Augustino Epist. 54. sic dicente : *Si justitia sincerius consulatur, justius dicitur Advocato, redde quod accepisti, quando contra veritatem stetisti, iniquitati adfuisti, fefellisti, justam causam oppressisti, de falsitate vicisti.* Et infrà : *Quis tandem Advocatus facilè reperitur, qui suscepto suo dicat, recipe quod mihi cum tibi male adessem dedisti, & redde adversario tuo quod me agente iniquè abstuliste ? Et tamen quem prioris non rectæ vitæ rectissimè pœnitet, etiam hoc facere debet : ut si ille qui iniquè litigavit, non vult admonitus corrigere iniquitatem, ejus tamen iniquitatis nolit iste habere mercedem: nisi fortè restituendum est alienum, quod per furtum clanculo aufertur, & restituendum non est alienum, quod in ipso foro, ubi peccata puniuntur, decepto judice, & circumventis legibus obtinetur.* D

89 Pro majori hujus veritatis confirmatione lubet hîc subnectere formulam juramenti, quod emittere jubentur Jure Cæsareo omnes causarum Patroni seu Advocati : *Patroni causarum* (inquit lex) *qui utrique parti præstantes auxilium ingrediuntur, cum lis fuerit contestata, post narrationem propositam, & contradictionem objectam, in qualicunque judicio majore, vel apud arbitros, sive ex compromisso, sive aliter datos, vel electos, sacrosanctis Evangeliis tactis, juramentum præstent, quòd omniquidem virtute sua, omnique ope, quod verum & justum existimaverint clientibus suis inferere procurabunt, nihil studii relinquentes quod sibi possibile est : non autem creditâ sibi causâ, cognitâ quod improba sit, vel penitus desperatâ, & ex mendacibus allegationibus, ipsi scientes prudentesque malâ conscientiâ illi patrocinabuntur : sed etsi certamine procedente, aliquid tale sibi cognitum fuerit, à causa recedent, ab hujusmodi communione sese penitùs separantes.* E *Codicis Justin. lib. 3. tit. 1. §. 14.*

90 Plures aliæ assertiones in libris Caramuelis leguntur, quæ adeò absurdæ sunt, & bonis moribus alienæ, ut confutatione non egeant. Nam in Theologia morali numer. 1582. asserit hoc juramentum, *Per vitam meam*, sic expositum, *Tam verum est quod dico, quàm quod habeo vitam*, posse mendaciter, citra peccati vel venialis noxam emitti. Et in Theologia fundamentali editionis Francofordianæ num. 1142. doctrinam Francisci Amici, quâ asserit *licere Clerico, vel Religioso, calumniatorem, gravia crimina de se, vel de sua Religione spargere minantem, occidere, quando alius defendendi modus non suppetit*, ut veram ac certam propugnat, dicens: *Doctrinam Amici solam esse veram, & oppositam improbabilem,* CENSEMUS OMNES DOCTI. Et num. 1153 aliam ejusdem Authoris sententiam, quâ docet *licere Clerico vel Religioso, qui fragilitati cedens, fœminam vilem cognovit, eam occidere, quando factum vulgat, & ipsum infamat*, indirectè saltem approbat, responsionem suspendendo, & dubitando an id liceat : ut enim ille definit numer. 275. *Omnis omnino actus humanus licitus est, qui non impingit evidenter in aliquam legem obligatoriam evidenter.* Item in eadem Theol. fundam. pag. 119. hæc scribit : *Petrus die sabbathi sub mediam noctem, ut primum audivit duodecimam, comedit carnes, & postquam satur excessit è mensa, audivit aliud horologium significans horam duodecimam. Die sequenti communicare vult, & sic discurrit: horologia habent opinionum probabilium virtutem; at ego comederam antequam tale horologium sonuerit : ergo probabile est quod comedi ante duodecimam : ergo probabile quod sim jejunus : at opinioni probabili conformare conscientiam possum : ergo potero communicare. Et volo scire cur communicare non possit : nam stando doctrinæ præcedenti, potest ; & ego in toto hoc Petri discursu, quod possem aut negare, aut reprehendere, nihil invenio.* Magna certè opportunitas & utilitas probabilitatis opinionum, & varietatis horologiorum, quæ juxta Caramuelem, *habent opinionum probabilium virtutem* : nam & illorum beneficio potest quis eadem die usque ad saturitatem carnes comedere, & nihilominus immediatè post accedere ad sacram synaxim ! Denique hic Author lib. 4. Theol. moral. num. 1559. ait : *Deorum pluralitas, stando puris principiis naturalibus, defendi & propugnari potest.* Quæ assertio non solùm Polytheismo, sed etiam Atheismo non parùm favet, quia ut communiter docent SS. Patres Athanasius, Chrysostomus, Theodoretus, & alii, *Multitudo Numinum nullitas est Numinum.* Unde egregiè Tertullianus contra Marcionem: *Veritas Christiana*

stiana distinctè pronunciat, Deus si non unus est, non est, quia dignius credimus non esse quodcunque non ita fuerit ut esse debebit. Ergo si Deorum pluralitas, stando puris principiis naturalibus, propugnari possit, etiam, stando in iisdem principiis, Deorum nullitas defendi poterit; quod est causam Atheorum manifestè juvare.

§. II.

Tamburini laxitates reprobantur.

I.

91 LICITUM *est inducere testem ad jurandum falsum, quod jurans quidem putat esse verum, ipse verò inducens scit esse falsum.* Tamburinus lib. 3. in Decalogum cap. 1. §. 6. num. 7. pro hac sententia referens Hurtadum, Dianam, & Tancredum.

Hæc assertio non solum omnino improbabilis, sed etiam erronea, & prorsus intolerabilis est, potestque breviter confutari. Primò quia amor Dei, & zelus honoris ejus, obligat me ut quantum commodè possum, vitem etiam peccata materialia, tam in me quàm in aliis: Jurare autem id quod reipsa est falsum, & putatur esse verum, est peccatum saltem materialiter, cum tale juramentum veritati & æternæ legi dissonum sit: Ergo quantum commodè possum, teneor juramentum illud impedire; tantum abest quòd possim ad illud proximum inducere.

92 Secundò impugnatur: Fraternæ charitatis dictamine proximum instruere teneor, quando ille laborat ignorantiâ alicujus rei, juri divino & naturali contrariæ, & probabiliter speratur, quod ablatâ ignorantiâ non operabitur quæ cum ignorantia facit, vel facere vult: Ignorat Petrus v. g. Mariam non esse suam uxorem, & vult ad illam accedere, teneor illum admonere non esse ejus uxorem: Ignorat alius aliquam hostiam non esse consecratam, & illam vult adorare; teneor ei significare talem hostiam consecratam non esse. Mira ergo est Tamburini exorbitantia, dum scribere audet, licitum esse, non modo proximum ignorantem non instruere; sed insuper ipsum in materialem Decalogi transgressionem impellere.

93 Nec valet quod ille ait: *Iurare falsum, quod sine culpa putatur esse verum, actus est religionis; unde qui ad hoc inducit, ad actum virtutis inducit.* Non valet, inquam, quia pariter actus religionis est, quando adoratur hostia, quæ invincibiliter putatur consecrata, cum reipsa non sit consecrata; & tamen quis audeat dicere, licitum esse scienti eam non esse consecratam, inducere ignaros ad eam adorandam tanquam consecratam? Nonne etiam uxorem reddere debitum conjugale marito est actus justitiæ? & tamen quis dicet, scienti maritum vivere, licitum esse, non solum eam non admonere, sed etiam ad reddendum superinducto viro conjugale debitum inducere? Nonne pariter servum laborare in die festo, quem bona fide existimat non esse festum, actus est obedientiæ, vel justitiæ? quis tamen propterea asserat mihi licere, inducere servum ad laborandum in die, quem ille nescit esse festum, ego verò festivum esse scio? Quàm levis ergo & frivola est illa Tamburini ratiuncula, quâ se permotum dicit ad asserendum licitum esse, inducere testem ad jurandum falsum, quod jurans quidem putat esse verum, ipse verò inducens scit esse falsum.

II.

Licitum est reo cum æquivocatione negare veritatem 94
Iudici legitimo, legitimè interroganti. Tamburinus lib. 3. cap. 4. §. 3. num. 5. pro hac sententia citans Delugo, Sanchem, & alios.

Oppositum docet S. Thomas 2. 2. qu. 69. art. 1. in corp. ubi sic ait: *Pertinet ad debitum justitiæ, quod aliquis obediat suo superiori in iis ad quæ jus prælationis se extendit, Iudex autem superior est respectu ejus qui judicatur; & ideò ex debito tenetur accusatus Iudici veritatem exponere, quam ab eo secundum formam juris exigit: & ideò si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, vel si eam mendaciter negaverit,* MORTALITER PECCAT. Quo nihil clarius & expressius contra Tamburini assertionem dici potest.

Addo quod, si vera esset Tamburini sententia, nunquam liceret Judici, reos ad confessionem criminis capitalis, quantumvis semiplenè probati, torturis adigere; quia iniquum est quemquam ad id cogere, quod præstare non tenetur. Oppositum autem docent SS. Patres, præsertim Augustinus lib. 19. de Civit. cap. 6. Ambrosius lib. 2. de Abel & Cain cap. 9. & Eusebius Papa Epist. 1. ad Galliæ Episcopos, cujus est illa sanctio corpori Juris inserta, cap. Illi qui 5. qu. 5. ubi dicitur: *Veritatem diversis cruciatibus è latebris suis religiosus tortor exigere debet: ut dum pœnis corporum subjiciuntur, quæ gesta sunt, fideliter & veraciter exquirantur.* Unde Leonardus Coquæus in Commentariis super cap. 6. lib. 19. Augustini de Civit Dei, & Covarruvias lib. pract. qu. cap. 23. num. 5. reprobant errorem Joannis Ludovici Vives, astruentis oppositum saltem quoad Christianos. 95

Ex discursu & ratione D. Thomæ patet, non 96
solum falsum, sed etiam intolerabile esse dogma Joannis Sancii in practicis disputationibus disp. 9. num. 7. & sequentibus, ubi (teste Diana tract. 7. Resol. 55.) asserit quod *si pœnitens probabiliter credat Confessarium non impensurum illi absolutionem, si fateretur consuetudinem peccandi, potest æquivocatione utendo negare consuetudinem; ut fiat sensus, consuetudine careo peccandi, non absolutè, sed adconfitendum tibi de præsenti. Et hoc etiam procedit, si credat absolutionem se nacturum, cùm ad confitenda eadem peccata bis non sit obligatus, nec ad patiendum pudorem ex consuetudine jam nota oriundum. Idem dicendum de occasione proxima, inevitabili tamen sine magno incommodo & scandalo. Nam in tali casu posset etiam pœnitens uti æquivocatione, licèt à confessario de tali occasione interrogetur.*

Patet, inquam, doctrinam hanc perversam & prorsus intolerabilem esse. Primò quia permittit uti æquivocatione aut restrictione mentali, quod plures graves Theologi & Doctores nunquam licere existimant, videturque innuere D. Thomas 2. 2. qu. 109. art. 3. ad 1. ubi sic discurrit: *Quia homo est animal sociale, naturaliter unus homo debet alteri id sine quo societas humana servari non posset: non autem possent homines adinvicem convivere, nisi sibi invicem crederent, tandem manifestantibus. Quo quam sibi invicem veritatem manifestantibus.* Quo discursu utitur etiam D. Augustinus in Enchirid. cap. 22. ubi sic ait: *Vtique verba propterea sunt instituta, non per quæ se invicem homines fallant,*

fallant, sed per quæ in alterius quisque notitiam cogitationes suas proferat. Verbis igitur uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est. Unde Caramuel licèt in laxas opiniones valde propensus, in eam tamen quæ æquivocationes & restrictiones mentales permittit, invehitur in Theologia fundam. num. 1282. ubi hæc scribit: *Est mihi innata aversio contra restrictiones mentales; tollunt enim humanam societatem: tanquam pestiferæ damnandæ sunt, quoniam semel admissæ aperiunt omni perjurio viam; & tota differentia in eo erit, ut quod heri vocabatur mendacium, naturam & malitiam non mutet, sed nomen, ira ut hodie jubeatur restrictio mentalis nominari: quod est virus condire sacaro, & scelus specie virtutis colorare.* Cui consonat illud Innocentij III. in Epist. ad Archiepiscopum Cantuariensem: *Nomina tantùm non res mutantur, quasi mutato nomine, culpa transferatur & pœna:* & illud Tertulliani de carne Christi cap. 13. *Omnia periclitabuntur aliter accipi quàm sunt, & amittere quod sunt, dum aliter accipiuntur, si aliter quàm sint cognominentur: fides nominum, salus est proprietatum.*

98 Deinde, Esto æquivocationes & restrictiones mentales interdum, suppositis quibusdam conditionibus licitæ sint, de quo suo loco dicemus; eastamen extendere ad tribunalia justitiæ, vel pœnitentiæ, prorsus intolerabile est: nam ut ait D. Thomas supra relatus, *Ex debitor tenetur accusatus judici veritatem exponere, quam ab eo secundùm formam juris exigit: & ideò si confiteri noluerit veritatem quam dicere tenetur, mortaliter peccat.* Idem à fortiori dicendum de pœnitente, legitimè à Confessore interrogato: cùm enim in foro illo interno Confessarius habeat rationem judicis, tenetur pœnitens interrogatus de his quæ ad forum illud spectant, qualia sunt consuetudo peccandi, vel occasio proxima, sincere respondere; nec potest sine gravi culpa æquivocationibus, aut restrictionibus mentalibus ei veritatem occultare: maximè cùm Confessarius non solùm habeat rationem judicis, sed etiam Medici spiritualis, nec possit pœnitenti congrua remedia ad evitanda peccata adhibere, nisi statum conscientiæ ejus subindeque pravos ejus habitus & consuetudines, ac peccandi occasiones cognoverit.

99 Ex his etiam patet, falsissimum esse quod aliqui docent, nempe non solùm licere reo cum æquivocatione negare veritatem Judici legitimo, legitimè interroganti, sed etiam jurare se rem nescire, intelligendo ita ut teneatur illi dicere, vel quid simile: hoc enim non est aliud quàm mendacio palliato addere perjurium: quod Augustinus lib. contra mendacium cap. 18. detestatur & vehementer deplorat, his verbis: *O ubi estis fontes lachrymarum! Et quid facimus, quò ibimus, ubi nos occultabimus ab ira veritatis, si non solùm negligimus cavere mendacia, sed audemus insuper docere perjuria.*

III.

100 *Ad tormenta, damnaque gravia vitanda, potest quilibet sibi falsum crimen imponere, etiamsi mors sit sibi secutura.* Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. num. 14. idem docet lib. 9. cap. 3. §. 6.

Hæc assertio manifestum errorem continet, & humanæ menti incutit horrorem. Primum patet ex eo quod ea quæ sunt intrinsecè seu ex genere suo mala, nunquam possunt esse bona & licita, nec ex intentione alicujus boni finis honestari; ut constat de mendacio, quod in nullo casu potest esse bonum & licitum, quia est intrinsecè & ex genere suo malum, ut probat S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. & patet ex decreto 22. qu. 2. ubi Gratianus docet mendacium nunquam esse licitum, idque pluribus Sanctorum Patrum testimoniis probat. Unde Alexander III. in cap. *super eo* de usuris, respondens Panormitano Episcopo, sic ait: *Scriptura sacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Sed falsum testimonium est intrinsecè malum, ut docet D. Thomas 2. 2. qu. 70. art. 4. his verbis: *Falsum testimonium habet triplicem deformitatem: uno modo ex perjurio, quia testes non admittuntur nisi jurati: alio modo ex violatione justitiæ: & tertio ex ipsa falsitate, secundùm quòd omne mendacium est peccatum:* Ergo nunquam licet falsum testimonium dicere, nec per consequens ad tormenta, vel gravia damna vitanda, potest aliquis sibi falsum crimen imponere.

Confirmatur: Si enim Scriptura prohibeat mentiri ad salvandam vitam proximi, ut ait Alexander III. jam relatus, à fortiori prohibet mentiri & falsum proferre testimonium, ad procurandam mortem sibi, ut per illam tormenta, vel damna gravia vitentur.

Quod etiam hæc Tamburini assertio horrorem humanæ menti incutiat, manifestum est; quia ex ea evidenter sequitur, licere seipsum absque speciali Dei jussu occidere: sicut enim qui falsò testimonio alium perimit, seu perimi facit, homicida est; ita qui seipsum falsò testimonio interimit, suicida est; nam quid refert quod seipsum ferro, vel linguâ perimat, dummodo seipsum perimat? Unde Augustinus exponens illud Psalmi 63. *Exacuerunt ut gladium linguas suas*, dicit Judæos, qui adversùs Christum falsum dixere testimonium, *ipsum occidisse gladio linguæ.* Et subdit: *Nisi enim lingua gladius esset, non alibi diceret idem Psaltes: Filij hominum, dentes eorum arma & sagittæ*, ET LINGUA EORUM GLADIUS ACUTUS. Suicidium autem gravissimum esse peccatum, & gravius homicidio, fratricidio, & patricidio, idem S. Doctor lib. de patientia cap. 13. his verbis declarat: *Si parricida eò sceleratior est quàm quilibet homicida, quia non tantùm hominem, verùm etiam propinquum necat, & in ipsis parricidis quantò propinquiorem quisque peremerit, tantò judicatur immanior; sine dubio pejor est qui seipsum occidit, quia nemo est homini seipso propinquior.*

IV.

101 *Licitum est cupere absoluto desiderio mortem patris, non quidem ut malum patris, sed ut bonum cupientis; quia nimirum ei obventura est pinguis hæreditas.*

Hanc assertionem Tamburinus lib. 5. cap. 1. §. 3. num. 29. & 33. dicit esse probabilem, subindeque in praxi tutam, & citat pro ea Castro Palaum. Illa tamen non solùm improbabilis, sed etiam intolerabilis est, & vix sine animi horrore & aurium tinnitu audiri potest. Si enim liceat filio cupere absoluto desiderio mortem patris, intentione successionis hæreditariæ, pari jure licebit viro cælibi desiderare absoluto desiderio mortem mariti, intentione concumbendi cum ejus vidua in uxorem ducenda. Pari item jure licebit viro uxorato desiderare insuper absoluto desiderio mortè uxoris suæ, ut ita mediâtibus

duabus mortibus, suæ nimirum uxoris, & alieni mariti, pertingat ad nuptiales amplexus ejus quam deperit. Porro si hoc nullus dicere audeat, eò quòd desiderium istud ex affectu mœchiæ & voluptatis amoris procedat; nec illud poterit asserere, cùm pariter aliud desiderium exavaritia pullulet, & sit veluti ramusculus illius cupiditatis, quàm Apostolus radicem omnium malorum appellat.

V.

103 *Milites navales licitè possunt ignem injicere in pulverem sulphureum, ne navis in hostium potestatem integra deveniat, vel ne hostes fiant animosiores ex parta victoria.*

Hanc assertionem docet Tamburinus libro 6. cap. 2. §. 2. num. 9. ductus potissimum authoritate Lessii, idem docentis. Eam tamen cæteri Theologi reprobant cum Angelico Doctore 2. 2. qu. 64. art. 5. ad 3. ubi hæc scribit: *Transitus de hac vita ad aliam fœliciorem, non subiacet libero arbitrio hominis, sed potestati divinæ: & ideò non licet homini seipsum interficere, ut ad fœliciorem transeat vitam; similiter etiam nec ut quaslibet miserias præsentis vitæ evadat: quia ultimum malorum hujus vitæ & maximè terribile est mors, ut patet per Philosophum 3. Ethic. & ideò inferre sibi mortem ad alias hujus vitæ miserias evadendas, est majus malum assumere ad minoris mali vitationem. Similiter etiam non licet seipsum interficere propter aliquod peccatum commissum: tum quia in hoc sibi maximè nocet, quod sibi adimit necessarium pœnitentiæ tempus: tum etiam quia malefactorem occidere non licet, nisi per judicium publicæ potestatis. Similiter etiam non licet mulieri seipsam occidere, ne ab alio corrumpatur: quia non debet in se committere crimen maximum, quod est sui ipsius, ut vitet minus crimen alienum. Non enim est crimen mulieris per violentiam violatæ, si consensus non adsit, quia non inquinatur corpus, nisi de consensu mentis, ut Lucia dixit: constat autem minus esse peccatum fornicationem, vel adulterium, quàm homicidium, & præcipuè sui ipsius, quod est gravissimum, quia sibi ipsi nocet, cui maximam dilectionem debet: est etiam periculosissimum; quia non restat tempus ut per pœnitentiam expietur. Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem, ne consentiat in peccatum: quia non sunt facienda mala, ut veniant bona, vel ut vitentur mala, præsertim minora & minùs certa: incertum autem est an aliquis in futurum consentiat in peccatum, potens est enim Deus hominem quacumque tentatione superveniente liberare à peccato.* Et in resp. ad 4. ait ex Augustino lib. 1. de civitate cap. 21. *Samson aliter non excusatur quod seipsum cum hostibus ruinâ domus oppressit, nisi quod latenter Spiritus sanctus hoc jusserat, qui per illum miracula faciebat.* Si autem Samson non aliâ ratione excusari potest, quàm recursu ad instinctum Spiritus sancti, intus moventis atque jubentis; nec milites navales, ignem in pulverem sulphureum injicientes, & seipsos perimentes, ne in hostium deveniant potestatem, ullatenus excusari poterunt, nisi eodem Spiritu sancto instigante, pulverem accenderint, & seipsos de vita extruserint.

Confirmatur ex SS. Patribus: Augustinus enim lib. 1. de civit. cap. 20. sic ait: *In sanctis canonicisque libris nusquam nobis divinus præceptum permissumve reperiri potest, sive vel ipsius adipiscendæ immortalitatis, vel alterius carendi cavendique mali causâ, nobismetipsis necem inferamus.* Et cap. sequenti generalem istam tradit regulam: *Bis exceptis, quos vel ex justa generaliter, vel ipse fons justitiæ Deus specialiter occidere jubet, quisquis hominem, vel seipsum, vel quemlibet occiderit, homicidij crimine innectitur.* Et cap. 20. *Hoc dicimus* (inquit) *hoc asserimus, hoc modis omnibus approbamus, neminem sibi spontaneam mortem inferre debere, velut fugiendo molestias corporales, ne incidat in perpetuas.* Item Lactantius lib. 8. cap. 18. *Sicut in hanc vitam* (inquit) *non nostra sponte venimus, ita rursus ex hoc domicilio corporis, quod tuendum nobis assignatum est, ejusdem jussu recedendum est, qui nos in hoc corpus induxit, tandiu habitaturos, donec jubeat emitti.* Denique Isidorus Pelusiotes Epist. 287. sic discurrit: *Si de duobus, mari scilicet & fœmina, dictum est illud, quæ Deus conjunxit homo non separet; qui animam per vim à corpore avellit, & vel laqueo se strangulat, vel cæde violenta se necat, quam quæso veniam merebitur?*

104 Idem docent non solùm omnes Theologi & Philosophi Christiani, sed etiam Ethnici: Aristoteles enim lib. 2. Ethic. cap. 7. sic ait: *Mortem sibi consciscere ob fugiendam paupertatem, aut amarum vel molestum aliquid, non fortis est hominis, sed potiùs timidi, est enim mollitiei laboriosa fugere; nec quia res est honesta, appetit mortem, sed quia malum fugit.* Bellè etiam ait Seneca Epist. 24. *Vir fortis ac sapiens non fugere debet è vita, sed exire.* Et Epist. 70. *Stultitia est* (inquit) *timore mortis mori: venit qui occidat: expecta, quid occupas? Quare suscipis alienæ crudelitatis procurationem? Vtrum invides carnifici tuo, an parcis?* Huic concinit Martialis, in quendam Phaunium, qui ut mortem quam ipsi hostis intentabat, fugeret, seipsum peremit, sic ludens:

Hostem cùm fugeret, se Phaunius ipse peremit.
Dic rogo, num furor est, ne moriare mori?

Idem dicere licet de militibus illis, qui ne in potestatem hostium deveniant, & mortem acerbam apud eos patiantur, ignem in pulverem sulphureum injiciendo, seipsos perimunt; nempe ipsos *mori timore mortis*, seu *mori ne moriantur*: *nam sibi manus inferre, formidinis potiùs est quàm fortitudinis, & pusillanimitatis quàm magnanimitatis*, inquit Augustinus lib. 1 de civit. cap. 22. Concludamus ergo cum Lactantio, & dicamus: *Execrabilis & prorsus fugienda est illa doctrina, quæ homines abigit à vita.*

VI.

105 *Iustè damnatus ut fame pereat, potest oblatum panem respuere.* Tamburinus lib. 6. cap. 2. §. 2. num. 6.

Oppositum docet D. Thomas 2. 2. qu. 69. art. 4. ad 2. ubi sic ait: *Nullus ita condemnatur quod ipse sibi inferat mortem, sed quod ipse mortem patiatur. Et ideò non tenetur facere id unde mors sequatur.... tenetur tamen non resistere agenti, quin patiatur quod justum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat si cibum sibi occultè ministratum sumat:* QUIA NON SUMERE, ESSET SEIPSUM OCCIDERE. Quæ ultima verba probant, taliter condemnatum non modò posse, sed & teneri cibum sibi oblatum sumere: quia (ut suprà ostensum est) citra specialem Dei impulsum, nulli fas est seipsum occidere; unde cùm juxta D. Thomam, *non sumere, sit seipsum occidere*, planum est, talem teneri cibum oblatum sumere, eodem præcepto naturali quo tenetur seipsum non occidere.

Confir-

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Homo tenetur præcepto naturali conservare suam vitam, quoties licitè potest: Sed in prædicto casu licitè potest: Ergo tenetur. Minor probatur: Si quid enim obstaret, maximè sententia Judicis, quâ damnatus est ut fame pereat: Sed hæc non obstat, quia illa non præcipit ut ille non comedat, (alias iniqua esset talis sententia, *cùm nullus ita condemnetur, quod sibi ipsi mortem inferat, sed quod ipse mortem patiatur*, ut ait D. Thomas) sed tantùm jubet, ut nemo ei cibos ministret: Ergo in tali casu licitè potest conservare vitam.

VII.

B *Præceptum charitatis indirectè solùm & ratione*
107 *alterius obligat, quando scilicet impius, quia sacramentum pœnitentiæ non est in promptu, non habet aliam viam quâ se justificet, nisi eliciat actum contritionis, qua actum amoris Dei involvit.* Tamburinus lib. 2. cap. 3. §. 2. num. 2. pro eadem sententia referens Azorium. Sed certè in hoc stupenda planè perversio est, ut quod Christus disertis verbis primum omnium mandatorum pronunciavit, Doctor Christianus asserere audeat, indirectè solùm, & ratione alterius obligare! Si enim indirectè solùm & ratione alterius obligat, quis non videat prius ac principalius esse alterum præceptum directè & per se obligans? Et rur- C sùs, cùm illud censeatur magis tale, propter quod alterum est tale, nonne planum est ea præcepta, propter quæ mandatum dilectionis indirectè duntaxat obligat, magis obligare quàm ipsum, quod non nisi propter ea obligat; subindeque falsò dixisse Christum, præceptum dilectionis primum esse & maximum omnium mandatorum?

108 Confirmatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 44. art. 1. ubi sic discurrit: *Præceptum importat rationem debiti. Intantum ergo aliquid cadit sub præcepto, inquantum habet rationem debiti. Est autem aliquid debitum dupliciter, uno modo per se, alio modo per aliud. Per se quidem debitum est in unoquoque negotio id* D *quod est finis; quia habet rationem per se boni: propter aliud autem est debitum id quod ordinatur ad finem; sicut medico per se debitum est ut sanet; propter aliud autem, ut medicinam det ad sanandum. Finis autem spiritualis vitæ est ut homo uniatur Deo, quod fit per charitatem; & ad hoc ordinantur sicut ad finem, omnia quæ pertinent ad spiritualem vitam: unde & Apostolus dicit 1. ad Timoth. 1. Finis præcepti est charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta.... In quolibet autem genere id quod est per se, potiùs est eo quod est propter aliud: & ideo maximum præceptum est de charitate, ut dicitur Matth. 22.* Ergo juxta D. Thomam, tantùm abest quod præceptum charitatis indirectè solùm & ratione alterius obliget, ut ait Tamburinus, quin potiùs illud E tantùm obligat per se, & tanquam finis omnium aliorum; alia verò solùm per accidens, sive propter aliud, inquantùm scilicet ad præceptum charitatis, sicut media ad finem ordinantur. Unde ibidem subdit sanctus Doctor, post verba ex Apostolo relata: *Omnes virtutes, de quarum actibus dantur præcepta, ordinantur vel ad purificandum cor à turbationibus passionum, sicut virtutes quæ sunt circa passiones: vel saltem ad habendam bonam conscientiam; sicut virtutes quæ sunt circa operationes: vel ad habendam rectam fidem, sicut illa quæ pertinent ad divinum cultum. Et hæc tria requiruntur ad diligendum Deum: nam cor impurum à Dei di-*

lectione abstrahitur propter passionem inclinantem ad terrena: conscientia verò mala facit horrere divinam justitiam propter timorem pœnæ: fides autem ficta, trahit affectum in id quod de Deo fingitur, separans à Dei veritate.

Confirmatur ampliùs: Ex assertione illa Tam- 109
burini manifestè sequitur, quod homo non teneatur unquam per totam vitam suam elicere actum amoris Dei; cùm fieri possit ut nunquam desit impio via se justificandi per sacramentum pœnitentiæ. Unde hæc assertio coincidit cum ista, quam Academia Lovaniensis ad requisitionem Episcopi Gandavensis proscripsit: *In rigore loquendo videtur, quod homo non teneatur unquam per totam vitam suam elicere actum amoris Dei.*

VIII.

Certum est jurare sine animo jurandi, sive res sit le- 110
vis, sive gravis, non esse licitum sine causa, licitum esse cum causa. Tamburinus lib. 3. cap. 3. §. 2. num. 1.

De prima parte hujus assertionis nulla est difficultas; cùm certum sit nullo omnino juramento uti licitum esse sine causa. Unde Augustinus lib. 1. de serm. Domini in monte cap. 18. sic ait: *Qui intelligit non in bonis, sed in necessariis rationem habendam, refrænet se quantùm potest, ut non ea utatur, nisi necessitate.* Item Divus Thomas 2. 2. quæst. 89. art. 2. in corp. *Iuramentum* (inquit) *non est bonum, nisi ei qui bene utitur juramento: ad bonum autem usum juramenti duo requiruntur, primò quidem quod aliquis non leviter, sed ex necessaria causa, & discrete juret.* Cui consonat illud Hieronymi in cap. 4. Hieremiæ: *Iusjurandum hos habeat comites, veritatem, judicium, atque justitiam: si ista defuerint, nequaquam erit juramentum, sed perjurium.*

Secunda verò pars, quâ Tamburinus asserit, 111
licitum esse cum causa jurare sine animo jurandi, non solùm certa non est, ut ipse ait; sed nec etiam probabilis: Quia jurare sine animo jurandi, est intrinsecè & de se malum: Sed ea quæ sunt de se & ab intrinseco mala, nullâ causâ, aut bonâ intentione, honestari possunt & fieri licita; cùm non sint facienda mala, sive ut eveniant bona, sive ut vitentur mala, sicut in tract. de moralitate actuum humanorum, disp. 6. art. 1. §. 2. ostensum est: Ergo ob nullam causam licitum est jurâre sine animo jurandi. Major est certa, Minor verò multipliciter suadetur. Primò quia jurare exteriùs fictè, sine animo jurandi, mendacium est, ut de se patet: Sed mendacium est de se & ab intrinseco malum, ut docet S. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 3. & patet ex cap. *super eo* de usuris, ubi Alexander III. respondens Panormitano Episcopo ait: *Scriptura sacra prohibet pro alterius vita mentiri.* Idem docet Eusebius lib. 6. præpar. evang. cap. 4. his verbis: *Mortalem hominem, cui aliqua cura virtutis sit, nulla ratione cogi posse ut mentiatur, non dubitamus. Nam si etiam verbera & cædem minaberis, non dubitabit exclamare: Ensem acue, ignem adfera, corpus meum incidas, totum cremato: stellæ in terram priùs descendent, & terra in cœlum ascender, quàm falsum à me quidquam audias;* Ergo jurare exteriùs fictè & absque animo jurandi, de se & ab intrinseco malum est.

Secundò probatur eadem Minor: Assumere nomen Dei in vanum, est ex se & ab intrinseco malum: Sed qui jurat exteriùs, sine animo jurandi, nomen Dei assumit in vanum, cùm non assumat illud ad confirmandam veritatem, sed ad decipiendum, & nihil magis sit vanum, quàm fallacia & deceptio: Ergo &c.

Tertiò, Exteriùs dicere verba blasphemiæ in Deum, etiamsi dicantur sine intentione blasphemandi, sed ex metu, vel vana ostentatione, est intrinsecè malum, & peccatum mortale, quia de se tendit in gravem injuriam & inhonorationem Dei: Ergo similiter adducere Deum exteriùs ad testificandum falsum, est de se & ab intrinseco malum, & peccatum mortale, quia pariter de se est gravis irreverentia Dei.

Quartò: *Quemadmodum exterior cultus idolorum sine animo colendi (quod Marcellinus fertur egisse) peccatum est mortale, quia applicatur cultus cui non debetur: ita & illud testimonium, Deus est mihi testis, quod est actus religionis, applicare mendacio, est irreverentia mortalis*, ut discurrit Cajetanus apud Sotum lib. de Justitia quæst. 1. art. 7.

Denique ut ait Suarez lib. 3. de juramento cap. 19. num. 2. *Talis modus jurandi est valde contrarius principali fini juramenti, qui est firmare humana fœdera & verba; nam ex defectu hujus internæ intentionis jurandi, multùm videtur enervari efficacia juramenti: unde nisi teneantur homines gravi obligatione ad habendam talem intentionem cùm jurant, prorsus evertitur juramenti fructus & securitas. Est ergo hæc gravis obligatio, nata ex intrinseca ratione juramenti, & reverentia Deo debita; & ideò ejus transgressio est ex suo genere grave peccatum.*

IX.

112 *In die festo per duas horas vacare servilibus, non est peccatum mortale, quia modicum tempus judicatur duarum horarum spatium, comparatione viginti quatuor horarum. Unde si herus quispiam habens duodecim servos, injungat eis laborem integri diei, assignando singulis duas horas successivè ac divisivè, non peccat mortaliter.*

Pro hac etiam assertione refert Sinnichius §. 400. Tamburinum, illamque quoad secundam partem, de qua præcipuè est difficultas, egregiè hoc discursu confutat. Cùm juxta veridicam Augustini doctrinam Saulus Stephanum eorum manibus lapidasse censeatur, quorum vestimenta servabat, ut expeditiùs lapidarent; quis non videat potiori jure herum illum toto die festo serviliter laborare, cujus jussu tot famuli, divisis inter se horis, toto die serviliter laborant? Neque enim minùs, sed longè profectò magis cooperatur operantibus, qui herili authoritate laborem indicit, quàm qui laborantium vestimenta custodit, vel alia expeditè laborandi impedimenta duntaxat semovet: etenim inter cooperandi modos primus omnium recensetur jussio.

113 Confirmatur: Si quis mandaret diversis famulis modicum quid furari è singulis templis unius provinciæ vel regni, proculdubio peccaret mortaliter, non solùm in genere furti, sed & sacrilegii, si illa minuta singulorum furta notabilem quantitatem sacrilegè per partes surreptam conflarent: Cur ergo non peccet mortaliter, qui similiter diversis famulis injungit, ut singuli modicam partem temporis Deo consecrati profanent, quando omnes illæ partes in unum collectæ, notabile temporis sacri spatium conflant? Sicut enim res permanentes subtrahuntur profanis usibus, & deputantur divino cultui per ritualem consecrationem, ita & tempus per festivitatis indictionem.

§. III.

Alia probabilitatum monstra confutantur.

I.

F*Amulus, qui submissis humeris scienter adjuvat herum suum, ascendentem per senestram ad stupranda virginem, & multoties eidem inservit, deferendo scalam, aperiendo januam, aut quidsimile cooperando, non peccat mortaliter, si id faciat metu notabilis detrimenti, putà ne à domino malè tractetur, ne torvis oculis aspiciatur, ne domo expellatur.* Castro Palao, Merula, Hurtado, & alii apud Dianam: quibus subscribit Tamburinus lib. 5. cap. 1. §. 4. num. 19. 114

Hanc assertionem jure meritò Mercorus noster 3. p. libri supra citati, art. 9. judicat omnino improbabilem. Primò quia si famulus in hujusmodi casibus non peccaret, etiam inculpabiliter posset cooperari in his quæ proximè inserviunt homicidio, aut furto perpetrando à suo hero: quod nullus admittit. 115

Secundò: Vel cooperari ad stuprum, est intrinsecè malum, vel non? Si non: Ergo etiamsi non timeretur de damno, famulus posset stupro cooperari: Si verò est intrinsecè malum, neque id licitè potest, etiamsi mors immineat: ea enim quæ sunt intrinsecè mala, ex nullo bono fine honestari possunt.

Addit Mercorus, mirum esse quod Recentiores illi teneant hanc sententiam, & nihilominus rejiciant doctrinam Thomistarum, asserentium Deum ut primam causam, & motorem ac provisorem generalem, motione physica ad substantiam & entitatem actionis malæ concurrere, absque eo quod concurrat ad deformitatem, quæ ei ex cooperatione causæ secundæ accidit: si enim hoc negant de Deo omnipotente, & causa prima & universalissima, quare id de famulo, seu de causa secunda & particulari concedunt? Certè cùm concursus causæ secundæ non sit præcisivus, nec ita universalis, sicut concursus causæ primæ, si iste non possit attingere substantiam & entitatem actus mali, absque eo quod se extendat ad ejus malitiam & deformitatem, à fortiori nec ille id præstare poterit. 116

II.

Licet procurare abortum ante animationem fœtûs, ut consulatur vitæ vel honori puellæ. Ægidius Trullench in præcepta Decal. tomo 2. lib. 5. cap. 1. dub. 4. & alii quatuor relati à Salmanticensibus tract. de peccatis disp. 10. dub. 6. §. 3. num. 223. 117

Oppositum docent omnes alii Theologi & Casuistæ, existimantes hujusmodi abortum quinto illo Decalogi præcepto, *Non occides*, prohiberi. Quamvis enim in rigore physico non sit homicidium, eò quòd informis fœtus non sit completè homo, morali tamen æstimatione censetur homicidium, & ad illud reductivè pertinet, quia per illum hominis futuri nativitas impeditur. Unde sicut is, qui non quidem alienæ tollit, sed tamen alium impedit, ne diteſcat, aut lucrum faciat, quamvis proprie non furetur, peccat tamen contra septimum præceptum Decalogi; ita qui futurum hominem impedit, licet non proprie occidat, peccat tamen contra quintum Decalogi præceptum, & committit aliquam speciem homicidii, ut passim docent SS. Pa-

SS. Patres, relati à Joanne Sinnichio libro supra citato §. 417. Tertullianus enim in Apolog. cap. 9. sic ait: *Nobis homicidio semel interdicto, etiam conceptum utero, dum adhuc sanguis in hominem delibatur, dissolvere non licet. Homicidij festinatio est prohibere nasci: nec refert natam quis eripiat animam, aut nascentem disturbet: homo est & qui est futurus, & fructus omnis jam in semine est.* Item Minutius Fœlix in Octavio: *Sunt* (inquit) *mulieres quæ in ipsis visceribus, medicaminibus epotis, originem futuri hominis extinguant, & parricidium faciant antequam pariant.* Similia habet D. Ambrosius lib. 5. in Hexam. cap. 18. ubi medicamina illa, quibus abortus procuratur, *Parricidiales succos* appellat; per hoc innuens, fœminas eis utentes, parricidij crimine innecti. Cui subscribens Augustinus serm. 244. de tempore, sic ait: *Mulier quæ fecerit hoc, per quod jam non possit concipere, quantoscumque parere poterat, tantorum homicidiorum ream se esse cognoscat.* Denique D. Hieronymus Epist. 22. cap. 5. *Nonnullæ* (inquit) *cùm se senserint concepisse de scelere, abortij venena meditantur, & necdum nati hominis homicidium faciunt, & frequenter etiam ipsæ commortuæ, trium criminum reæ ad inferos perducuntur, homicidæ sui, Christi adulteræ, necdum nati filij parricidæ.* Unde in Ancirano extat Canon 21. de hujusmodi fœticidis ita disponens: *De mulieribus quæ fornicantur, & partus suos necant; sed & de his quæ agunt secum ut utero conceptos excutiant, antiqua quidem definitio est, usque ad exitum vitæ eas ab Ecclesia removeri: humanius autem nunc definimus, ut eis decem annorum tempus pœnitentiæ tribuatur.* Ex quo planè apparet, quantopere Ecclesia primitiva horrendum procurandæ abortionis scelus detestata fuerit, cui tam gravem, tamque diuturnam pœnitentiam inflixit. Faciliat ergo impia illa assertio: *Licet procurare abortum ante animationem fœtus ut conservetur honori puellæ, ejusque vitetur infamia.* profectò enim, si infamiæ periculum ad tale facinus licitè perpetrandum sufficeret, vix ulla unquam abortionis procuratrix culpari posset, cùm vix unquam infamiæ periculum possit abesse.

III.

118 *Concubinarius non tenetur pellere domo concubinam, sed polliceri solùm, se deinceps cum ea non peccaturum, quando eâ relictâ vitam transigeret tristius.* Joannes Sancius in select. disp. 10. num. 20. apud Dianam 5. p. tract. 19. resolut. 108. ubi sic loquitur: *Si concubina nimis utilis esset ad oblectamentum concubinarij, vulgo* REGALO, *dum deficiente illâ, nimis ægrè ageret vitam, & aliæ epulæ tædio magno afficerent concubinarium, & alia famula ad id nimis difficilè inveniretur, ejicere illam non erit concubinarius obligandus; quia oblectamentum dictis circumstantiis consideratum, est majoris æstimationis, quàm quodcumque bonum temporale, ob quod fas erit de novo admittere fœminam ad sui famulatum* QUANTUMCUMQUE METUAT LABENDI PERICULUM, *si aliam non inveniat patris qualitatis illis in rebus, quæ sibi sunt maximè utiles: si enim ob hanc causam, jam receptam expellere non constringitur, eodem jure admittere illam erit concessum.*

Hæc assertio, ut rectè aiunt Doctores Lova-
119 nienses, *sicuti Epicureorum placitis videtur consona, ita & Christianorum regulis censetur adversa.* Nonne enim ingens est commodum, habere integrum corpus, oculis, manibus, pedibusque instructum; ingensque incommodum, habere mutilatum & truncatum? Et tamen veritatis Magister Christus, cum perhibet consentire in scandalum, qui non eruit, aut abscindit abs se oculum, manum, aut pedem scandalizantem hoc est (ut explicant SS. Patres) qui non removet ac non secludit res omnes aut personas ansam ruinæ, & occasionem peccandi ipsi præbentes, quales præcipuè sunt meretrices & concubinæ, juxta illud Proverb. 6. *Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta ejus non ardeant? aut ambulare super prunas, ut non cõburantur plantæ ejus? sic qui ingreditur ad mulierem, non erit mundus cum tetigerit eam.* Unde SS. Patres frequenter admonent, cætera vitia resistendo, libidinem verò fugiendo superari, juxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 6. *Fugite fornicationem.* Quæ verba exponens S. Thomas ibidem lect. 3. sic ait: *Cætera vitia vincuntur resistendo, quia quantò magis homo particularia considerat & tractat, tantò minùs in eis invenit unde delectetur, sed unde magis anxietur. Sed vitium fornicationis non vincitur resistendo, quia quantò magis ibi homo cogitat particulare, tantò magis incenditur; sed vincitur fugiendo, id est totaliter vitando cogitationes immundas,* ET QUASLIBET OCCASIONES. Quâ ergo fronte & audaciâ audet asserere Sanctius, *hominem non teneri ejicere concubinam, imò posse illam de novo admittere ad sui famulatum,* QUANTUMCUMQUE METUAT LABENDI PERICULUM, *si absque illa vitam transigeret tristiùs, & epulæ ab alio præparatæ tædio ipsum afficerent.* Certè hæc verba ab auditu fidelium sunt procul arcenda; sicut & illa assertio, quam etiam Lovanienſis Academia, *ut falsam, temerariam, & perniciosam* proscripsit: *Licitum est quærere directè occasionem proximam peccandi, pro bono spirituali,* AUT TEMPORALI, *nostro, vel proximi.* Audiendum potiùs prudens istud Augustini consilium: *Contra libidinis impetum apprehende fugam, si vis habere victoriam.*

IV.

D *Copula cum conjugata, consentiente marito, non* 120
est adulterium, adeòque sufficit in confessione dicere se esse fornicatum.

Hæc assertio, quam novi quidam Casuistæ docent, est ordine tertia ex septemdecim quas anno 1653. ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis Lovanienſis Academia censuravit, atque *ut falsam & erroneam* proscripsit: hujusque censuræ veritas & æquitas patet ex verbis illis Apostoli ad Roman. 7. *Quæ sub viro est mulier, vivente viro alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est à lege viri. Igitur vivente viro vocabitur Adultera si fuerit cum alio viro.* Ubi clarè Apostolus nihil ampliùs exigit ad hoc ut mulier alteri mixta, dicatur adultera, quàm ut vivat vir
E ejus: vivit autem vir qui consentit in copulam suæ uxoris cum alio: Ergò talis uxor ex Apostoli doctrina debet dici adultera: ejusque copula adulterium.

Id etiam ex ipsa nominis significatione patet: 121
nam ut ait D. Thomas 2. 2. qu. 154. art. 8. *adulterium, sicut ipsum nomen sonat, est accessus ad alienum thorum.* Solæ ergo alienitas thori attendenda est, quando de adulterio quæstio proponitur: unde cùm maritus suo consensu non possit facere, ut suus thorus non sit alienus comparatione cujusvis tertij, planum est, illum non posse ullo suo consensu efficere, quòd accessus cujusvis tertij ad suam conjugem non sit adulterium. Mariti

ergo consensus non tam ad hoc servit ut adulterantem extraneum relevet, quam ut consentientem lenocinij crimine involvat. Quare Tertullianus in Apolog. cap. 39. Socratem & Catonem qui uxores suas amicis communicaverunt, ut ex eis sobolem susciperent, lepidissimè his verbis deridet: *O sapientiæ Atticæ, & Romanæ gravitatis exemplum! Leno est Philosophus & Censor.*

122 Addo hanc assertionem Gnosticorum flagitia à labe adulterij excusare: nam ut testatur Epiphanius hæresi 26. apud ipsos, post lauta & opipara convivia, quæ amicis exhibebant, fœminæ conjugatæ, non solùm consentientibus, sed etiam præcipientibus maritis, cum extraneis misceri solebant *Larga* (inquit) *& opipara edulia, carnis esum, & vini potum apponunt, etiam si pauperes fuerint. Ex hoc autem ubi compotaverint, & venas satietate impleverint, ad æstrum se convertunt; & vir quidem concedens uxorem alteri, ait ad ipsam: Surge, & fac dilectionem cum fratre.*

V.

123 *Comedere & bibere usque ad satietatem, absque necessitate,* OBSOLAM VOLUPTATEM, *nullum est peccatum: quia licitè potest appetitus naturalis suis actibus frui.* Escobarius tract. 2. exam. 2. num. 102. pro eadem sententia referens Joannem Sancium.

Falsitas hujus assertionis constat ex principiis *Disp. 5. art. 1.* in tractatu de moralitate actuum humanorum statutis, Ibi enim fusè ostendimus, delectationes sensuum à creatura rationali non esse per se expetibiles, sed solùm ratione boni honesti, cujus sunt illecebra, & veluti condimentū, quod provida & sagax natura in operationibus ad conservationem individui vel speciei necessariis apposuit, ut bruta, quæ non possunt apprehendere bonum honestum, delectabili traherentur. Unde delectationes sensuum primariò & principaliter, seu tanquam finem intendere, est naturæ bruti, & vitium hominis, juxta illud Augustini de peccato origin. cap. 40. *Tantæ excellentiæ est in comparatione pecoris homo, ut vitium hominis, natura sit pecoris.* Quod egregiè confirmat & illustrat S. Thomas 1. 2. quæst. 4. art. 2. ad 2, his verbis: *Apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile; & ideò secundùm appetitum sensitivum qui est in animalibus, operationes quæruntur propter delectationem: sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio; unde principaliùs intendit bonum quàm delectationem; & inde est quòd divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes.* Igitur juxta utrumque S. Doctorem, operationes sensitivas propter solam delectationem, tanquam propter finem quærere, est more brutorum agere, & maxima deordinatio creaturæ rationalis, quæ solùm bonum honestum tanquam finem debet respicere, & utile ac delectabile ad illud, ut medium ad finem, vel accessorium ad principale, ordinare; seu frui solo bono honesto, & utili, delectabili duntaxat uti. Unde Augustinus libro de moribus Ecclesiæ cap. 21. hanc viro temperanti, & Christiano præscribit regulam. *Habet* (inquit) *vir temperans in rebus mortalibus & fluentibus vitæ regulam utroque Testamento firmatam: ut earum nihil diligat, nihil per se appetendum putet, sed ad vitæ hujus, atque officiorum necessitatem, quantū satis est usurpet,* UTENTIS MODESTIA, NON AMANTIS AFFECTU. Cui concinit D. Thomas 2. 2. qu. 141. art. 6. in corp. sic dicens: *Omnia delectabilia quæ in usum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam hujus vitæ necessitatem, sicut ad finem; & ideò temperantia accipit necessitatem hujus vitæ sicut regulam delectabilium quibus utitur, ut scilicet tantùm eis utatur, quantùm necessitas hujus vitæ requirit.*

Idipsum magisterio naturæ instructus, & solo rationis lumine illustratus edocuit Seneca libro de vita beata cap. 10. ubi quendam Epicuri de grege porcum redarguens, sic ait: *Tu voluptatem complecteris, ego compesco, tu voluptate fruens,* EGO UTOR. Et Epist. 88. *Temperantia* (inquit) *voluptatibus imperat: alias odit atque abigit, alias dispensat, & ad sanum modum redigit,* NEC UNQUAM AD ILLAS PROPTER IPSAS VENIT. Unde Sancio vel Escobario illud, Augustini ad Julianum, voluptati sensuali similiter olim patrocinantem, regerere lubet: *Obsecro te, non sit honestior Philosophia Gentium, quàm nostra Christiana, quæ una est vera Philosophia, quandoquidem studium vel amor sapientiæ significatur hoc nomine.*

Ex his confutata manet alia Joannis Sancij assertio, quâ docet disp. 23. num. 25. *finem solius delectationis in conjugatis, ne veniale quidem esse peccatum.* Si enim peccatum & deordinatio creaturæ rationalis est actiones ad individui conservationem spectantes, ob solam delectationem, tanquam propter finem elicere; etiam peccatum, saltem veniale, erit in conjugatis, actum ad speciei propagationem ordinatum, ob solam delectationem, tanquam propter finem exercere. Unde Augustinus libro de bono conjugali cap. 6. sic ait: *Conjugalis concubitus generandi gratiâ, non habet culpam, concupiscentiæ verò satiandæ, sed tamen cum conjuge, propter fidem thori,* VENIALEM HABET CULPAM. Et cap. 7. *Reddere debitum conjugale* (inquit) *nullius est criminis; exigere autem ultra generandi necessitatem,* EST CULPÆ VENIALIS. Et lib. contra Julian. cap. 10. dicit: *Conjuges contrahere unde quotidiè, dicant, dimitte nobis debita nostra, quando modum generationi necessarium, causâ solius voluptatis excedunt.* Similia habet Gregorius Magnus lib. 12. moralium cap. 17. aliàs 20. ubi hæc scribit: *Tunc solùm conjuges in admixtione sine culpa sunt, cùm non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur.* Et de cura pastorali p. 3. admonet. 28. *Admonendi sunt conjuges* (inquit) *ut suscipiendæ prolis se meminerint causâ conjunctos; & cùm immoderata admixtioni servientes, propagationis articulum in usum transferunt voluptatis, perpendant quod licet extra non exeant, in ipso tamen conjugio, conjugij jura transcendunt. Unde necesse est, ut crebris exhortationibus moneantur, ut desleant quòd pulchram copulæ speciem admixtis voluptatibus fœdant.* Denique D. Thomas in 4. dist. 31. qu. 2. art. 2, in corp. dicit: *Duobus solùm modis conjuges absque omni peccato conveniunt, scilicet causâ prolis procreandæ, & debiti reddendi, aliàs* SEMPER IBI EST PECCATUM, AD MINUS VENIALE.

VI.

Lege jejunij solvitur, qui se ad insequendam amicam, vel quocumque labore illicito fatigavit. Filiutius tom. 1. tract. 27. num. 113. Addens quòd si etiam *in fraudem jejunij se nimium fatigasset, adhuc liberaretur à lege jejunij.*

Hæc assertio est apertè falsa: licèt enim qui

ijdà culpâ in morbum incidit, durante ægritudine, non teneatur jejunare, ut D. Antoninus, Cajetanus, Sylvester, & alij Casuistæ communiter docent; secùs tamen qui labore illicito sese fatigavit, maximè si id fecerit in fraudem jejunij. Ratio disparitatis manifesta est: morbus enim jejunium reddit prorsus impossibile; lassitudo verò, seu defatigatio, illud tantùm molestius ac difficilius reddit: quid verò justius, quàm ut asperiùs jejunent nocentiores, & qui difficultatem jejunandi sibi suis sceleribus pepererunt? Et quid injustius, quàm ut illi à jejunio liberentur, qui propter scelera sua plus egent jejuniis; Quid etiam iniquius, quàm ut ille qui in fraudem jejunij sese nimiùm fatigavit, liberetur à lege jejunij, & ex tali fraude commodum istud reportet?

Ex his confutata manet alia Filiutij assertio, 127 quâ teste Escobario tract. 1. exam. 13. cap. 3. asseris, *Eùm qui dormire nequit, nisi vespere sumptâ cœnâ, non teneri jejunare, imò neque in prandio collationem sumere, quamvis hoc modo isti incommodo obviare posset. Quia* (inquit) *nemo tenetur pervertere ordinem refectionum.* Egregiam sanè rationem, dignumque patellâ operculum! Quasi verò ille qui jejunat, nihil molestiæ aut incommodi ex jejunio reportare debeat; & unusquisque præceptum divinum aut Ecclesiasticum, eo modo quo potest, non teneatur implere?

Plures aliæ sunt circa jejunandi præceptum novorum Casuistarum laxitates, quas recensere sufficiet: illæ enim adeò absurdæ sunt, ut eas retulisse, confutasse sit.

In primis Tamburinus, inter novellos laxita- 128 tum patronos celeberrimus lib. 4. cap. 5. §. 1. num. 16. ait: *probabile esse sagimen inter lacticinia numerari, atque adeò posse recipi in jejunio.* Et §. 2. num. 4. asserit, *licere intra diem jejunij bibere vinum, mustum, cerevisiam, aquas ex herbis, vel ex eodem vino distillatas etiam de manè, etiam ob solam delectationem, etiam multoties in die, etiam in fraudem jejunij.* Idem asserit Escobarius ubi supra, de vino quod vocatur *Clarea*, gallicè *Hipocras*. Item idem Tamburinus §. 4. num. 3. docet Mendicantes, & eos qui ipsorum privilegiis gaudent, ut Patres Societatis JESU, posse in die jejunij prandere in hyeme, duabus horis cum dimidia ante meridiem, id est horâ sesquinonâ, & in æstate tribus horis cum dimidia ante meridiem, seu horâ sesquioctavâ: quod planè ridiculum est. Addunt alij, ova, & lacticina, tempore quadragesimæ solùm prohiberi sub veniali. Ita Fagundez apud Mercorum 2. p. art. 28. Alij, ut Pasqualigus, teste eodem Mercoro, volunt jejunia quatuor Temporum observari ex sola consuetudine, de qua non constat an sit introducta cum obligatione ad mortale. Denique Caramuel in Theol. fundam. num. 1128. omnes Religiosos à lege jejunij conatur eximere, hoc discursu: *Musici à jejunio excusantur: at omnes Religiosi sunt Musici, nec in mundo sunt Musici qui plus cantent quàm Monachi, Benedicti præcipuè: Ergo Monachi non tenentur jejunare. Quæ ratio idem de cæteris Religiosis evincit: nulli enim qui non cantent plus quam sæculares.* Subdit postea: *Ergo si Religiosos etiam excludimus, qui erunt in Ecclesia Romana qui teneantur observare jejunia? Volo non severè, sed sincerè erudiri.*

129 Quantùm hæc primævæ Ecclesiæ instituto repugnent, patet ex SS. Patribus: Hieronymus enim in Epistola ad Marcellam: *Nos* (inquit) *unam quadragesimam, ex Apostolorum traditione, congruo tempore jejunamus.* Et Ignatius Epistola ad Philippenses, in fine: *Quadragesimale jejunium ne sperna-* 21 *tis.* Basilius item serm. 2. de jejunio, testatur jejunij quadragesimalis legem, suo tempore adeò religiosè observari fuisse solitâ, ut nemo prorsus ab illa sese eximeret: *Non insula* (inquit) *nō terra, non civitas, non gens, non denique locus ullus tam desertus, ubi prædicatio ista non fuerit audita, sed & exercitus, & iter facientes, terrâ marique, mercatores quoque omnes similiter audiunt & suscipiunt.* Et rursus: *Nemo seipsum ex jejuuantium catalogo eximat, in quo omnia genera, & omnis ætas, & omnes dignitatum differentiæ recensentur. Dives es, ne afficias contumeliâ jejunium, dedignatus ipsum commensalem suscipere, ne aliquando te apud jejuniorum legislatorem accuset. Pauper cavillis non impetat jejunium; jam olim ipsum contubernale habens. Mulieribus autem velut respirare, ita etiam jejunare proprium est, & secundùm naturam. Pueri velut plantæ virides jejunij aquâ irrigantur. Senibus assuetudo & familiaritas ab antiquo ad ipsum, levem facit laborem &c.*

VII.

130 *Qui alium movet aut inducit ad inferendum grave damnum tertio, v. g. ad domum ejus aut segetem incendendam, non tenetur ad restitutionem illius damni illati.* Stephanus Baunius in summa peccatorum, pagina 307. & 308. editionis sextæ.

Hujus assertionis falsitas patet ex Gregorio IX. cap. *si culpa* x. de injuriis & damnato, ubi ait: *Si culpâ tuâ factum est damnum, vel injuria irrogata, seu aliis irrogantibus opem tulisti, aut hæc imperitiâ tuâ sive negligentiâ evenerunt, jure super his* SATISFACERE TE OPORTET. Sed damnum factum ex suasione & inductione alicujus, ejus culpâ factum est, ut patet: Ergo juxta leges Pontificias tenetur ad restitutionem illius. Unde Academia Lovanienſis ait hanc Baunij assertionem esse *apertè falsam, & receptissimis justitiæ regulis contrariam.*

131 Confirmatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 62. art. 7. sic dicente: *Quicumque est causa injustæ acceptionis, tenetur ad restitutionem. Quod quidem contingit dupliciter, directè scilicet & indirectè: directè quidem quando aliquis inducit alium ad accipiendum; & hoc quidem tripliciter; primò quidem modo, movendo ad ipsam acceptionem, quod fit præcipiendo, consulendo, consentiendo expressè, & laudando aliquem quasi strenuum de hoc quod aliena accepit: alio modo ex parte ipsius accipientis, quia scilicet eum receptat, vel qualitercunque ei auxilium fert: tertio modo ex parte rei acceptæ, quia sic particeps est furti vel rapinæ quasi socius maleficij. Indirectè verò quando aliquis non impedit, cùm possit & debeat impedire: vel quia subtrahit præceptum, sive consilium, impediens furtum vel rapinam; vel quia subtrahit suum auxilium quo posset obsistere; vel quia occultat post factum. Quæ his versibus comprehenduntur:*

Iussio, consilium, consensus, palpo, recursus:
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Quin imò idem S. Doctor ibidem in solutione ad 2. apertè docet ad restitutionem principaliùs teneri jussorem, quàm ipsum facinoris executorem. Quòd Cajetanus, Bannez, Tannerus, & alij interpretes, ad consultorem & inductorem extendunt. Et sanè cùm jussor, consultor, & generaliter inductor, potiores partes teneant in crimine iniquæ acceptionis, vel gravis damni illationis, mirum est venisse cuiquam in mentem,

mentem, ut eorum quempiam ab onere restitutionis eximeret.

132 Confirmatur ampliùs: Idem S. Doctor ibidem qu. 71. art. 3. docet quod quia *Advocatus & auxilium, & consilium præstat ei cujus causæ patrocinatur, si scienter injustam causam defendit, absque dubio graviter peccat, & ad restitutionem tenetur ejus damni, quod contra justitiam per ejus auxilium altera pars incurrit.* Ergo à fortiori censet, eum qui per consilium aut suasionem movet alium ad furandum, vel ad inferendum grave damnum tertio, teneri ad restitutionem seu reparationem damni illati.

VIII.

133 *Non tenetur quis sub pœna peccati mortalis restituere quod ablatum est per parva furta, quantumcumque sit magna summa totalis.* Baunius ibidem pagina 220.

Hanc assertionem, quam etiam, ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis, Academia Lovaniensis reprobavit, rectè ac eruditè confutat Sinnichius §. 442. ubi sic discurrit. Æquè repugnat justitiæ retinere rem notabilem alteri debitam, ac eandem uno actu auferre: si ergo hoc postremum, ipsis etiam laxonibus fatentibus, sit peccatum mortale, quo verisimilitudinis colore negari potest, primum illud esse mortale peccatum;

134 Nec refert quod singulæ minutæ ablationes fortè fuerint peccata duntaxat venialia: quia restituendi obligatio non ex solo acceptionis titulo, sed etiam ex titulo rei acceptæ nascitur; ut proinde ea sit gravis, & sub mortali, quoties res aliena notabiliter pretiosa detinetur, quomodolibet ea ad detinentem pervenerit. Unde non solùm qui per minuta peccata, sed etiam qui absque ullo peccato ad possessionem rei alienæ notabiliter pretiosæ vervenit, sub gravi reatu eam restituere, cognita ejus alienitate, obstringitur. Sive igitur auferendo, sive detinendo rem alienam notabilis valoris, contingat te habere plus notabiliter quàm debeas, & alterum ex adverso minùs notabiliter quàm debeat, grave procul dubio vulnus infligis justitiæ, quæ utique exigit, ut uniuscujusque possessio ita adæquetur juri possidendi quo pollet, ut nemo plus aut minùs possessionis habeat quàm juris; item ut consimili planè modo habeat se possessio uniuscujusque ad possessionem cujuslibet alterius, quo se habet ipsius jus ad jus alterius. Ex quo præcipuum, imò & unicum Baunij fundamentum manet solutum.

IX.

135 *Præceptum servandi festa non obligat sub mortali, sepositio scandalo, si absit contemptus.* Huic assertioni, quam facultas Theologica Lovaniensis, ad instantiam Archiepiscopi Mechliniensis reprobavit, favet Tamburinus lib. 1. in Decal. cap. 3. 8. num. 12. ubi ait: *Leges Ecclesiasticas non multùm frequenter sub mortali obligare.*

Oppositum communiter docent Theologi cum S. Thoma 1. 2. qu. 96. art. 4. sic dicente: *Leges humanitùs positæ, si justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientiæ, à lege æterna, à qua derivantur, secundùm illud Proverb. 8. Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Quod confirmat in resp. ad 1, his verbis: *Apostolus ad Roman. 13. dicit. Omnis potestas humana à Deo est: & ideò qui potestati resistit in his quæ ad potestatis ordinem pertinent, Dei ordinationi resistit, & secundùm hoc efficitur reus quantùm ad conscientiam.*

Idem docet Bellarminus specialiter de præcepto Ecclesiastico observandi festa, lib. 3. de cultu Sanctorum cap. 20. ubi sic discurrit: *Jure divino præcipitur, ut aliqui dies festi observentur, & tamen nulli sunt certi dies à jure divino determinati. Ergo debuit esse in Ecclesia potestas determinandi certos dies, & obligandi ad eorum observationem; quia alioquin non servaretur jus divinum.* Unde quemadmodum obligatio servandi dies festos, à Deo olim peculiariter determinatos, fuit gravis, & sub mortali, ut patet ex pœna mortis & lapidationis in violatores decretâ, de qua Exodi 31. & Numer. 15. ita similiter gravis censeri debet obligatio observandi dies festos, ab Ecclesia in locum veterum illorum festorum subrogatos; subrogatum enim fortitur naturam ejus in cujus locum subrogatur. Nullo ergo pacto audiendus est, sed omnimodè repellendus quisquis asserere præsumpserit, *Præceptum servandi festa non obligare sub mortali, sepositio scandalo, si absit contemptus.* Et hæc assertio favet errori Lutheri in, libro adversùs Catharinum sic dicentis: *Duodecima facies antichristi est festorum dierum observatio, cùm omnes dies sint liberi, & ad feriandum, & ad laborandum.*

X.

137 *Satisfacit præcepto Ecclesiæ de audiendo sacro, qui duas ejus partes, imò quatuor simul à diversis celebrantibus audit.* Escabar tract. 1. exam. 11. num. 73. editionis Lugdunensis anni 1646. Ex quo infert *posse brevissimo temporis interstitio missam audiri, si quatuor v. g. altaribus variæ missæ proportionatâ temporis anterioritate sic celebrentur ut eum una incipiatur, secunda ab Evangelio tunc in consecrationem præcedat, tertia à consecratione in consumptionem, quarta denique à consumptione usque ad terminum.*

Ubi obiter notandum cum Sinnichio §. 399. novos Casuistas, & laxitatum patronos, pedetentim processisse in pejus; cùm enim pridem aliqui docuissent satisfieri præcepto audiendi missam, auditione successivâ duarum medietatum diversarum missarum, etiam ordine inverso; alij inde inferebant satisfieri eidem præcepto, auditione etiam simultaneâ diversarum missarum, ac demum alij longiùs progressi contenderunt satisfieri eidem præcepto, auditione etiam simultaneâ trium vel quatuor patrium diversarum missarum. Quæ progressionis regula, cùm tam benè locum habeat respectu viginti, vel etiam quadraginta partium totidem respectivè missarum diversarum, si hæc Escobarij, & aliorum recentiorum Casuistarum assertio vera esset, sequeretur missam uno ferè momento posse audiri: quod planè ridiculum & nugatorium est. Unde Academia Lovaniensis hanc assertionem, *ut falsam, & præceptorum Ecclesiæ eversivam,* proscribens, subdit: *Nec enim majorem habet apparentiam de quatuor sacri partibus, quàm de viginti.*

138 Plures aliæ circa auditionem missæ sunt novorum Casuistarum laxitates omnino intolerabiles. Tamburinus enim lib. 4. cap. 2. §. 1. num 3. censet satisfieri præcepto audiendi missam, etiamsi quis non interfit consecrationi: *Quia potest* (inquit) *adhærere opinioni, asserenti sacrificij essentiam in communione consistere; atque adeò non est dicendus omisisse sacrificium.* Asserit etiam ibidem §. 2. num. 7. probabilem esse, subindeque in conscientia tutam, aliquorum sententiam, qui docent

missam

missam omitti posse sine culpa in die festo, propter lucrum quod tunc cessaret, si quis missæ adesset. Et infra §. 3. num. 9. idem censet de opinione aliorum, qui affirmant prævisionem carentiæ missæ non obstare, quominus quis proficiscatur venatum ad locum desertum, ubi ob penuriam sacerdotis nequibit die festo missam audire. Item lib. 1. cap. 3. §. 8. num. 12. dicit, *In audiendo missam de præcepto, vel recitandis horis ex obligatione, satis esse attentionem externam; unde posse quemlibet voluntariè distrahi.* Et lib. 3. cap. 5. §. 3. num. 3. docet *Te satisfacere præcepto, si horas recites animo non satisfaciendi*: Cui doctrinæ consonat alia quam tradit Fagundez resol. moral. præcep. 2. lib. 1. cap. 4. num. 4. ubi docet, *Eum qui facit confessionem voluntariè nullam, satisfacere præcepto Ecclesiæ.*

XI.

139 *Infidelis, cui proponitur nostra fides ut magis credibilis, dum ejus secta probabiliter adhuc credibilis apparet, non tenetur ad recipiendam nostram fidem.* Thomas Sanchez, Joannes Sancius, & Diana, apud Escobarium Theol. moral. p. 39. quibus subscribit Erardus Billius tract. 3. cap. 1. de fide, ubi ait quod puer in hæresi educatus, *non peccat credendo hæresi sibi propositæ, & quam à parentibus edoctus est, nisi habeat argumenta convincentia, & probabilitatem excludentia suæ sectæ: quandiu enim probabilis est, non peccat eam sequendo. Quò fit ut multæ puellæ usque ad vigesimum annum vix censeri possint hæreticæ, quantumcumque ad cœnam, ut appellant, accedant. Quis enim dicet eas non habere argumenta probabilia suæ sectæ? at nemo peccat sequens opinionem probabilem.*

Hæc assertio plusquam falsa est. Primò, quia 140 licèt Hæreticus ignorantiâ invincibili sui erroris laborans, non peccet, & sit materialiter duntaxat hæreticus, (nam ut infra ostendemus contra Jansenium & Wendrochium, error seu ignorantia invincibilis excusat à peccato) ille tamen cui fides Catholica videtur magis credibilis, & probabilis, non laborat ignorantiâ invincibili, sed vincibili: tum quia ratione formidinis annexæ opinioni minùs probabili, errorem aliquo modo prævidet: tum etiam quia sequendo sectam illam, quæ ipsi apparet minùs probabilis, seu minùs consona veritati, & relinquendo aliam, quæ probabilior & credibilior, seu veritati conformior aut vicinior ipsi videtur, veritatem contemnit, & parum de ipsa curat: Ergo illenon excusatur à peccato.

Secundò, quando illi Authores dicunt quod 141 error probabilis excusat à peccato, vel loquuntur de probabilitate vera, vel duntaxat apparenti; Primum dici non potest, cum nullus error aut hæresis veram probabilitatem, sed duntaxat falsam & apparentem habere possit. Nec etiam secundum, aliàs sequeretur nullum ferè propter hæresim damnari posse hæreticum; cum nullus sit penè, qui non affirmare possit sibi sectam suam videri probabilem. Ex quo ulterius sequeretur ad salutem in sua quemque Religione, quam probabilem putat, posse pervenire. Unde Caramuel in probabilitatis doctrina versatissimus, & omnes ejus consectationes apprimè callens, impar em huic difficultati resolvendæ se agnoscit, eique videtur succumbere, dum in Theologia fundamentali pag. 472. refert, & insolutum reliquit discursum cujusdam Basanomeni Lutherani, qui fatebatur fidem Romanæ Ecclesiæ

A esse quidem probabilissimam, adeòque securissimam, sed contendebat etiam Lutheranam, quam profitebatur, esse probabilem, atque adeò securam, subindeque sibi licere esse in quieta conscientia apud Lutherum, & in ejus secta se posse salutem consequi. *Quia Basanomenus* (inquit) *Lutheranorum filius, & in Lutherana urbe natus, inter Lutheranos nutritus, magistros habuit & prædicantes Lutheranos; sic ubi primùm Patrem Valerianum, magnum Capucinorum decus, & alios audivit inculcantes, vel esse redeundum ad Romanam Ecclesiam, vel recedendum à Christo, fervide insurrexit, & dixit, Christianissimus probabilissima Religio est, & sub ipso dantur sectæ antiquiores, juniores, severiores, be-*
B *nignores, universaliores, minùs universales (& præcipuè Romana, Lutherana, Calviniana)* QUÆ SUNT VERE PROBABILES. *Ergo mihi Lutherano non est necessariò redeundum ad Romanam Ecclesiam, aut secedendum à Christo. Nam præter Romanam Religionem, cui probabilitatem non nego, etiam Lutherana est Christiana, & probabilis, & multò Romanâ benignior. Vim rationis jam penetras, jam vides quò respiciat hæreticus. Tenet primò esse probabile, quòd Deus mentiri nequeat; secundo esse probabile, quòd revelarit sacram paginam, & si velit, ut sic loquar, dicta-*
verit; tertiò esse probabile, quòd eandem Romana Ecclesia benè exponat; & tamen addit iis non obstantibus, harum antitheses esse probabiles. Resolutionem hanc sic ille confirmat & dilucidat: Doctrina Aristotelis, in-
C *quit, prout hodie traditur in Academijs Italicis, Hispanicis, Gallicis, probabilissima est; nec contra hanc ipsam probabilitatem militat mundi æternitas & animæ rationalis mortalitas: nam isti, & similes errores sunt expuncti, nec jam traduntur à Christianis Philosophis. Hæc ipsa doctrina, & schola Aristotelis in tres sectas dividitur, Thomisticam, Scoticam & Nominalem; omnes probabiles, omnes celebres, omnes plausibiles. Dicant Dominicani: nostra schola Aristotelica est, & antiquior Nominali & Scoticâ: Ergo redeundum ad ipsam, vel secedendum est ab Aristotele. Quid inde? Nam à Franciscanis ridebuntur, qui æquo jure reponent, vel admittendam esse Scoti*
D *scholam, vel relinquendum Peripatum. Tunc enim argumentatio urgeret: cùm vel una sub Christo Religio, vel una sub Aristotele schola demonstrationes produceret. Nam si una secta demonstraretur esse vera, reliquæ demonstrarentur esse falsæ; & in nostro casu, ait Basanomenus, omnes has Religiones (Romanam, Lutheranam, Calvinianam) esse Christianas & probabiles judico; & omnes has scholas (Thomisticam, Scoticam, & Nominalem) esse Aristotelicas & probabiles censeo; & hanc ob rem ratiocinio illo disjunctivo, vel redeundum est ad Romanam*
Ecclesiam, vel secedendum est à Christo, convinci aut urgeri non possum. Nec antiquitatem ipse & Concilia generalia morabitur: hæc enim, ut ait, probabilia argumenta, & non evidentia ministrant: quoniam
E *schola Aristotelis, Christi religione multò antiquior, & Academiæ Peripateticæ multò numerosiores magistros habent, quàm generalia Concilia, & si licet P. Magno doctrinam Peripateticorum de errore & tyrannide arguere, cur non licebit Basanomeno esse & cautiori? Cur non dicere, Romanam quidem Ecclesiam esse probabilissimam, adeòque in foro interno esse securissimam; & tamen hoc ipso non obstante, Lutheranam quam ipse profitetur, esse etiam probabilem, atque æquè Christianam, ac securam;* IMO SECURIOREM OMNINO, QUONIAM MINUS PROBABILIS SENTENTIA, SI BENIGNIOR, ETIAM SECURIOR EST. *Cur non licebit addere, se esse in quieta conscientia*

apud Lutherum, adeòque non teneri redire ad Ecclesiam Romanam, nec à Christi Religione secedere.

142 Hæc Caramuel. Ex quibus liquet, illum vim hujus consecutionis probè novisse, eamque tacitè saltem & indirectè approbasse, nempe: *Si nullus hæreticus, quandiu ejus secta sibi apparet probabilis, peccat credendo hæresi sibi propositæ, nullus ferè propter hæresim poterit damnari hæreticus; cùm vix ullus sit, cui ejus secta non videatur probabilis, proinde poterit quilibet in ea Religione quam profitetur salutem consequi.*

Scio alios Recentiores, has consecutiones non admittere, imò ab ipsis abhorrere. Sed ut rectè ait Caramuel, *vel omnia debent transgredire, vel à principali opinione discedere.* Unde redit illud Augustini, quod supra retulimus; *Hoc tu quidem non sentis, sed hoc sequitur illa quæ sentis. Muta ergo antecedentia, si vis cavere sequantia.*

XIII.

143 *Dare pecuniam, vel aliud quid temporale pro beneficio, ut motivum, quo voluntas collatoris ad illud conferendum inducatur, non est simonia, si non detur ut pretium beneficio æquale.* Valentia tomo 3. dis. 6. qu. 16. p. 3. Tannerus, Escobarius, Sanctius, Milhardus, & alij recentiores Casuistæ.

Oppositum colligitur apertè ex D. Thoma 2. 2. qu. 100. art. 2. ad 5. ubi ait: *Antequam alicui acquiratur jus in Episcopatu, vel quacumque dignitate, vel præbenda, per electionem, vel provisionem, seu collationem simoniacum esset adversantium obstacula pecuniâ redimere: sic enim pecuniâ pararet sibi viam ad rem spiritualem obtinendam.* Ex quibus verbis hoc argumentum conficio. Per pecuniâm parare sibi viam ad rem spiritualem obtinendam, juxta D. Thomam, vera simonia est: Sed qui dat pecuniam, ut temporale incitamentum, quo animus collatoris ad conferendum sibi beneficium inducatur, pecuniâ parat sibi viam ad rem spiritualem obtinendam; eâ enim ut medio seu instrumento utitur ad excitandam & flectendam collatoris voluntatem, ut ipsi beneficium conferat: Ergo ille verè simoniacus est. Unde Ecclesia semper pro sceleratis & simoniacis habuit eos omnes, qui pecuniâ sibi ad sacerdotium, & alia Ecclesiæ ministeria aut beneficia viam muniunt, & hanc nundinationem, quavis arte, quovis colore fucatam, simoniacum scelus appellavit. Hinc generatim negant Canones fas esse, per pecuniam ad Ecclesiæ dignitates pervenire, ut patet ex Canonibus Apostolicis Can. 30. ubi sic dicitur: *Si quis Episcopus, aut Presbyter, aut Diaconus, per pecunias hanc obtinuerit dignitatem, dejiciatur.* Hinc etiam generaliter vetant, ne quis ad Ecclesiæ munia consequenda aliquid offerat vel promittat, ut constat ex Concilio Tolet. 8. in quo sic habetur: *Si quis pro percipienda sacerdotij dignitate quodlibet præmium detectus fuerit obtulisse, ex eodem tempore anathematis se noverit opprobrio condemnatum.* Item in Concilio Melphitano anni 1090 stricte vetatur, *Nequis dato, vel promisso vel pretio, vel servitio, eâ intentione impense Episcopalem nitatur assequi dignitatem.*

144 Confirmatur: Cùm D. Petrus Simonem Magum de simoniæ scelere increpavit, de hoc eum reprehendit quòd donum Dei pecuniâ possideri posse existimasset, ut patet ex verbis illis Actor. 8. *Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti* PECUNIA POSSIDERI. Sed quod pecuniarij muneris præstatione per A modum illecebræ permoventis obtinetur, tam benè pecuniâ possidetur, ac illud quod per ipsam sub formalitate pretii sumptam acquiritur, ut de se patet: Ergo qui dat pecuniam ut motivum, quo voluntatem collatoris ad conferendum sibi beneficium inducat, tam benè simoniæ labe inficitur, quàm qui illam præbet ut pretium beneficio æquale.

Confirmatur amplius: Si ad Simoniam necessariò requiratur, ut pecunia per modum pretii beneficio æqualis offeratur, vel conferatur, tam rarum erit Simoniæ vitium, ut ab ejus labe omnes Simoniaci facilè se purgare possint, dicendo scilicet se temporale pro spirituali dare, non B tanquam pretium, sed tanquam motivum. Imò & ipse Simon Magus, Simoniacorum omnium parens eâdem distinctione, seu præcisione metaphysica, ab eodem scelere facilè excusari poterit: nam cùm pro impetranda gratia imperciendi Spiritum sanctum per manuum impositionem, pecuniam offerendo Apostolis, vendendi aut emendi, vel pretii verbis nequaquam usus fuerit, ut patet ex verbis Scripturæ supra relatis, dici poterit ipsum obtulisse Apostolis pecuniam, non sub formali ratione pretii, quo talem potestatem emeret, sed duntaxat tanquam motivum quo eorum voluntatem ad eam sibi conferendam inclinaret: neque enim ille curabat modum, sed tantùm ut rem quoquo C modo assequeretur. Similiter à labe Simoniæ purgari posset Balaam Propheta, à quo Simonia vetustiori vocabulo *Balaamia* dicitur, ut notat Adrianus quodlibeto 9. quæstione 2. posset enim pariter dici, ipsum munus à Moabitico Rege sibi missum acceptasse, non ut pretium propheticæ maledictionis, sed ut motivum: neque enim vel Rex curabat, quonam titulo ille munus acciperet, dum quoquo modo ad maledicendum hostibus eum permoveret; nec Balaam admodum curabat, quonam titulo oblatum munus sibi obveniret, sed ut quoquo modo suam avaritiam inde expleret. Idem cum proD portione de Giezi, & de omnibus aliis Simoniacis dici posset. Ergo si standum sit novorum Casuistarum doctrinæ, & si præfata distinctio pecuniæ in ratione motivi, & in ratione pretii valeat, & sufficiens sit ad vitandam simoniam, peccatum simoniæ à rebus humanis exulabit, & in mundum Platonicum demigrabit, vel solùm à bardis & stupidis, qui distinctiones illas & præcisiones metaphysicas capere nequeunt, committetur. Unde Caramuel in Theologia morali lib. 2. num. 864. *Si scriptor* (inquit) *scrupulosus sit, nulla erit circumstantia ab hoc contagio libera: si autem audentior, ipsius simoniæ concepius,* E ERIT IDEA PLATONICA, *ut dicitur, quæ non reperitur in rebus.*

Nec valet quod aliqui Recentiores dicunt; 146 nempe eum qui pecuniam, vel aliud quid temporale pro beneficio, per modum illecebræ permoventis, non verò per modum pretii beneficio æqualis confert vel offert, non committere quidem Simoniam contra jus divinum, quia ad hanc requiritur quod temporale pro spirituali detur ut pretium, esse tamen rem simoniæ contra jus positivum, quia leges & Canones Ecclesiæ id vetant. Non valet (inquam) quia S. Thomas in 4. dist. 25. qu. 3. art. 3. ad 1. docet quòd si judex spiritualis munere aliquo, sive parvo, sive magno, flectatur ad aliquid faciendum, simoniacus est coram Deo:

Dicendum

Dicendum (inquit) *quòd Ecclesiæ judicium est quantùm ad exteriora, & quia non est probabile quòd animus Judicis spiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideò in parvis muneribus Judici datis non judicat simoniam committi: sed apud Deum qui cor videt, simonia est & parvis & in magnis muneribus*, SI ANIMUS JUDICIS EX EIS FLECTATUR. Quibus verbis apertè docet committi simoniam contra jus divinum, quando muneribus, sive parvis, sive magnis, aliquis inducitur ad aliquid spirituale conferendum. Ibidem etiam in resp. ad 4. ait, quod *Qui dat aliquid spirituale ..... si principaliter moveatur favore precum, vel timore rogantis,* QUANTUM AD JUDICIUM DIVINUM, *simoniam committit & rogatus, & rogans, si hoc intendat.* Unde Suarez in tract. de Simonia cap. 3. pro hac sententia S. Thomam, & alios antiquos Theologos & Canonistas refert: *Sæpissimè* (inquit) *legimus apud Authores tam Theologos quàm Canonistas, simoniam mentalem committi, quoties per spiritualem actionem vel dationem principaliter intenditur acquisitio alicujus commodi temporalis. Ita tenent Glossa, Hostiensis, Panormitanus, Navarrus, Corarruvias, S. Thomas, Cajetanus, Major, Durandus, Altisiodorensis, Adrianus, Antoninus, Corduba, Gerson, &c.*

147 Addo quod, cum Ecclesia non possit mutare naturas rerum, nec efficere quòd simonia sit id quod verè simonia non est, si oblatio pecuniæ per modum illecebræ ad conferendum beneficium permoventis, simoniæ labe careat, ex eo præcisè quòd Ecclesiæ legibus & canonibus vetetur, simoniaca dici non poterit: subindeque vera simonia à rebus humanis exulabit, & ut verbis Caramuelis utar, *erit idea Platonica, quæ non reperitur in rebus.*

Id explicari & illustrari potest exemplo ex 148 novorum Casuistarum doctrina desumpto: illi enim communiter docent, contractum qui ab Hispanis *Mohatra* vel *Baratra*, & ab Italis *Stoco* appellatur (qui tunc fit quando quis egens pecuniâ, emit pecuniâ creditâ à mercatore merces pretio summo, & statim ei pecuniâ numeratâ pretio infimo revendit) non esse verè usurarium, & usuræ labe reipsâ carere: de quo infra. Sicut ergo si talis contractus Ecclesiæ legibus & Canonibus prohiberetur, quemadmodum civilibus legibus vetitus est, ineptè quis diceret, mercatores contractum illum exercentes, non esse quidem usurarios, usurâ contra jus divinum, ab usura tamen contra jus Ecclesiasticum non esse immunes; quia cum Ecclesia non possit rerum naturas mutare, suis legibus & canonibus efficere nequit, quòd usura sit id quod verè usura non est. Ita similiter, si oblatio pecuniæ, per modum illecebræ, seu incitamenti, ad conferendum beneficium permoventis, simoniæ labe revera sit expers, ex eo quòd legibus & Canonibus Ecclesiæ vetetur, verè simoniaca non erit, nec eo nomine, nisi nugando, & terminis abutendo, donari poterit: unde inepta planè ad oppositum & chimerica videtur distinctio illa simoniæ in simoniam juris divini & juris Ecclesiastici, quam ad vim rationum præcedentium eludendam recentiores Casuistæ excogitarunt.

149 Ex dictis confutata manet alia Escobarij assertio, quâ docet tract. 6. exam. 2. num. 14. Simoniacum non esse, qui promissa sine intentione solvendi pecuniâ ad sacerdotium pervenit. Cum enim *pecuniâ parare sibi viam ad rem spiritualem obtinendam*, verè simonia sit, ut ex D. Thoma supra vidimus, & ille qui pecuniâ promissâ, sine intentione solvendi, ad sacerdotium pervenit, eâ sibi viam ad illud obtinendum non minus paraverit, quàm ille qui pecuniam de facto exhibuit, planum est, illum non minus esse simoniacum, nam utrobique pecunia ratio est cur beneficium conferatur. Unde in Concilio Melphitano supra relato, non modò ne pro beneficio obtinendo pecunia detur, sed etiam ne promittatur, vetitum est.

Confirmatur: Quod in judiciis corruptio est, id in obtinendis beneficiis est simonia: Sed non minus corruptor judicij est, qui argentum pollicitus est Judici, nec præstitit, quàm qui promisit & præstitit: Igitur non minus simoniacus est, qui promisit cum nolit solvere, quàm qui promisit & solvit.

XIII.

Cùm numerata pecunia pretiosior sit numerandâ, & nullus sit qui non majoris faciat pecuniam præsentem, quàm futuram, potest creditor aliquid ultra sortem à mutuatario exigere, & eo titulo ab usura excusari. Caramuel in Theologia morali lib. 2. num. 799. relatus à Sinnichio §. 443. 150

Hæc assertio non solum improbabilis, sed etiam erronea & intolerabilis, est. Cum enim pecunia ex se & ex natura sua sit sterilis, non minus contra naturam est, ut quis ex ea fructum mediante fœnore expectet, quàm si ex mula, ex sua natura sterili, mulum gigni speraret. Unde Aristoteles 1. Politic. cap. 7. relatus à D. Thoma 2.2. qu. 78. art. 1. ad 3. docet quòd usuraria acquisitio pecuniarum est maximè præter naturam, quia in fœnore NUMMUS NUMMUM PARIT. Hinc Basilius Magnus in psal. 14. Pecuniam, BESTIAM FOECUNDAM appellat, non quidem quod ipsa ex natura sua vim gignendi habeat, sed quòd humana nequitia & avaritia fœtum ex ea innaturalem extorqueat.

Quæres, an contractus *Mohatra*, supra explicatus, licitus sit, & careat labe usuræ? 151

Respondeo si talis contractus fiat cum intentione lucri, & cum pacto revenditionis prævie inito, ut communiter fieri solet, ipsum esse illicitum, & manifestam usuræ palliationem, quicquid recentiores Casuistæ in contrarium dicant. Ratio est: quia lucrari aliquid ultra sortem, ex vi mutui præcisè, usura est, ut omnes fatentur: Sed per illius contractus ambages, mercator ultra sortem, ex vi mutui, intendit lucrari, & de facto intra breve tempus lucratur id, quo summum mercium pretium superat infimum; ut enim supra dicebamus, contractus *Mohatra* tunc fit, quando quis egens pecuniâ, emit pecuniâ creditâ à mercatore merces pretio summo, & statim ei pecuniâ numeratâ pretio infimo revendit: Ergo contractus ille quando fit cum intentione lucri, & cum pacto revenditionis prævie inito, verè usurarius est, merumque fœnoris integumentum, seu manifesta usuræ palliatio dici debet. Unde præclare Ambrosius lib. de Tobia cap. 24. *Quodcumque* (inquit) *sorti accedit, usura est. Quod velis eì nomen imponas, usura est. Si licitum est, cur vocabulum refugis, cur velamen obtexis? Si illicitum est, cur incrementum requiris?* Appellent

lent ergo recentiores Casuistæ hunc contractum A quocumque nomine voluerint, ipsum *Mohatram Baratram, Stoco*, aliisque barbaris nominibus nuncupent, *nomina tantùm non res mutantur, quæ sit mutato nomine culpa transfertur & pœna*, ut supra ex Innocentio III. dictum est.

XIV.

152 *Vix unquam tenetur aliquis ad eleemosynam præcisè ex superfluo statûs, cùm vix unquam hujusmodi superfluum in sæcularibus, etiam in Regibus, inveniatur*, Vazquez in opusc. de eleemosyna, & plures alij recentiores Casuistæ.

Oppositum expressè docet S. Thomas 2. 2. quæst. 32. art. 5. in corp. ubi ait: *Dare eleemosynam de superfluo, est in præcepto; & dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate.* Ex quo ibidem inferunt Cajetanus, Bannes, & alij D. Thomæ interpretes, ut eleemosyna sit in præcepto, non requiri duo simul, scilicet superfluitatem in dante, & extremam necessitatem in recipiente, sed quodlibet eorum seorsim sufficere. Unde S. Doctor eadem parte quæst. 118. art. 4. ad 2. sic habet: *Aliquis tenetur ex debito legali bona sua pauperibus erogare, vel propter periculum necessitatis*, VEL PROPTER SUPERFLUITATEM HABITORUM. Quæ verba ibidem Cajetanus exponens, subdit. *Quia violatio legalis debiti in divitiis, C justitiam violat, non liberalitatem; injustitia autem ex suo genere est peccatum mortale, utpote contra bonum proximi; ideò dives non dispensans superflua, sed cumulans ad emendum sibi dominium, ex sola ascendendi libidine, non solùm illicitè agit propter libidinem dominandi, & inordinatum amorem pecuniæ, sed mortaliter peccat contra proximorum indigentiam, occupando superflua*, QUÆ PAUPERIBUS DEBENTUR, EX HOC IPSO QUOD SUPERFLUA SUNT.

FAVET Gregorius Magnus homil. 33. in E-
153 vang. & de Cura Pastor. p. 3. admonit. 22. ubi notat eleemosynam in Scriptura nomine *justitiæ* exprimi, ut innuatur non liberalitatem sed justitiam, subindeque non consilium sed præceptum D esse, ut divites de superfluis necessaria indigentibus subministrent. *Cùm qualibet necessaria* (inquit) *indigentibus ministramus, sua illis reddimus, non nostra largimur: justitiæ debitum potiùs solvimus, quàm misericordiæ opus implemus. Unde & ipsa veritas, cùm de misericordia cautè exhibenda loqueretur, ait: Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus. Cui quoque sententiæ etiam Psalmista concinens dicit: Dispersit, dedit pauperibus, justitia ejus manet in æternum. Cùm enim largitatem impensam pauperibus præmisisset, non hanc vocare misericordiam, sed justitiam maluit; quia quod à communi Domino tribuitur, justum profectò est, ut qui accipiunt eo communiter utantur.* Idem docet Theodoretus o-E rat. 9. de providentia, ubi ait: *Divitias à summo rerum administratore concessas fuisse hominibus, ut fruantur necessariis, & ex earum abundantia egenis largientes, reddant eas temperantiæ ac justitiæ materiam*; temperantiæ utique in ordine ad seipsos, justitiæ vero in ordine ad alios, quorum indigentiæ subveniendum esse, summus ille administrator rerum sancivit.

154 Ex his patet primò, Vazquem, & alios recentiores Casuistas, præceptum eleemosynæ detruncasse ac mutilasse: illud enim (ut ex D. Thoma ostendimus) duo continet capita seu præcepta; uno jubemur necessaria in extremis paupe-

rum miseriis elargiri; alio superflua in communibus pauperum necessitatibus erogare, juxta illud Christi Lucæ 11. *Quod superest date eleemosynam.* Si autem vix unquam divitibus, etiam Regibus, superflua suppetunt, ut ait Vazquez quid clarius quàm ipsos vix unquam superflui largiendi lege urgeri?

Constat etiam falsum esse quod ait Layman 155
lib. 2. tract. 3. cap. 6. num. 1. *Confessarius absolutionem à peccatis diviti non facilè negare debet, quod communes pauperum miserias sublevare monitus recuset: quia dives semper aliquam causam inspecie præfert cur recuset*, nempe istam, *nihil habeo superflui*. Patet, inquam, hanc doctrinam esse falsam: quia dives ex debito legali, subindeque ex præcepto, B & non solùm ex consilio, tenetur sibi superflua dare pauperibus, ut ex D. Thoma jam vidimus: unde si monitus à Confessario hoc facere recuset, & ex sola ascendendi libidine præcludat viscera sua pauperibus, ne quidquam de superfluo ipsis largiatur, absolutionis incapax est. *Quod si mihi* (inquit Cajetanus opusc. de eleemosyna cap. 6.) *illud objeceris, quod scilicet divitum confessiones audiri non possent, & Confessores damnationem incurrerent, audi Dominum Jesum Christum in Evangelio divitibus dicentem: facilius est camelum transire per foramen acûs, quàm divitem intrare in regnum cœlorum; Confessoribus autem: si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadunt.*

Addo quod, causa illa seu excusatio quam 156
prætexunt divites, ut ab hoc præcepto sese eximant, nempe *nihil habeo superflui*, frivola est: fieri enim divites res necessarias non cupiditate metirentur, quæ modum nescit, sed pietate judicarent, quæ necessitates ingeniosè contrahit, ut sibi superfluum quod in officia liberalitatis effundat, multa invenirent superflua: juxta illud Augustini in Psal. 147. *Multa superflua habemus, si non nisi necessaria teneamus: nam si inania quæramus, nihil sufficit.* Cui consonat illud Senecæ in Epistolis: *impiæ panca desunt, avaritiæ omnia.* 157

Non est etiam prætermittendum, novellos probabilitatum patronos, dum ex una parte studeant placere divitibus, eos exonerando à præcepto largiendi de superfluo bonorum pauperibus, ex alia plurimum ipsi nocere, eosque furtis ac direptionibus pauperum exponere, dum docent pauperibus permissum esse furari, non solum in extrema necessitate, sed etiam in gravi, ut videri potest apud Lessium lib. 2. cap. 12. dubit. 12. num. 71. Dianam, Escobarii, Tamburinum, & alios. Unde dum illi volunt placere divitibus, fiunt inhumani erga pauperes; & dùm volunt favere pauperibus, fiunt injusti erga divites, simulque ex eodem ore calidum & frigidum efflant, atque ut ait Sinnichius, *Pauperibus unâ manu panem, alterâ lapidem ostentant.*

XV.

Absolutionis capax est homo, quantâvis laboret ig- 158
norantiâ mysteriorum fidei, & etiam si per negligentiam quoque culpabilem nesciat mysterium sanctissimæ Trinitatis, & Incarnationis Domini nostri Jesu Christi.

Hæc assertio est postremus ex sexdecim articulis, quos Academia Lovaniensis ad instantiam Archiepiscopi Mechlinien sis reprobavit: ejusque falsitas patet ex communiori Theologorum sententia, asserentium cum S. Thoma 2a 2. qu. 2. art. 7. & 8. in nova lege fidem explicitam mysterij Incarnationis, & Trinitatis, non solùm necessitate præcepti, sed etiam necessita-

te

te medij esse ad salutem necessariam. Ut enim viator ad terminum perveniat, debet & locum ad quem tendit, & viam quâ ad illum tendit, agnoscere: *Via autem hominibus veniendi ad beatitudinem, est mysterium Incarnationis, & Passionis Christi, juxta illud Act. 4. Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri*, inquit S. Thomas loco citato: terminus verò ad quem per fidem tendimus, est clara visio Dei Unius & Trini: Ergo nullus est in via salutis, nec consequenter capax absolutionis, qui per negligentiam culpabilem ignorat mysterium Sanctissimæ Trinitatis, & Incarnationis. De quo plura in tractatu de fide.

§. V.

Corollarium notatu dignum.

159 EX his modernorum Casuistarum assertionibus, & pluribus aliis, quæ brevitatis causâ prætermitto, patet illorum scientiam vix aliud esse, quàm meram divinorum præceptorum elusionem; vel ut bellè dicebat Nicolaus Faber, Ludovici XIII. Galliarum Regis Præceptor, ARTEM CUM DEO CAVILLANDI; Gallicè, L'ART DE CHIQUANER AVEC DIEU. *Vix enim ullum est præceptum naturale aut positivum, quod quæstuosis illorum probabilitatibus obnoxium non sit, & eludatur*, ut ait Episcopus Gandavensis in Epistola Pastorali ad Clerum suæ diœcesis, supra citata. Unde rectè & perbellè observavit Sinnichius libro sæpè citato de Saule Ex Rege §. 466. modernos Casuistas, experimento edoctos quàm ægrè conformentur mores humani legi divinæ, tentasse ex adverso conformare legem divinam moribus humanis; quasi lex Decalogi foret REGULA LESBIA, ad sui regulati normam, & ad quod quisque sentit & vult accommodabilis. *Regula enim Lesbia* (ait Erasmus in Adagiis) *dicitur, quoties præposterè non factum ad rationem, sed ratio ad factum accommodatur, & cùm lex moribus applicatur, non mores ad legem emendantur.* Quare Augustinus Concione 1. in Psal. 48. *Hæc* (inquit) *est in hominibus magna & usitata perversitas, quâ cùm debeant ipsi vivere secundùm voluntatem Dei, Deum volunt vivere secundùm voluntatem suam; & cùm ipsi nolint corrigi, illum volunt depravari; rectum non arbitrantes quod ille vult, sed quod ipsi volunt.*

160 Posset hoc corollarium variis exemplis, quæ fusè prosequitur idem Sinnichius loco citato, declarari, sed istud sufficiet. Delectat v. g. luxuriosum aliquem conservari & cohabitare cum fœmina, quæ blanditiis suis ipsum ad peccandum sæpe allicit: movetur Dei sermone talem occasionem fugere, & abscindere à se oculum, manum, aut pedem scandalizantem se, dicitque ei sæpiùs Spiritus sanctus hæc verba libri Proverbiorum: *Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo, ut vestimenta illius non ardeant; aut ambulare super prunas, ut non comburantur plantæ ejus?* Accedunt SS. Patres divini sermonis interpretes, eumque etiam admonent, *Inter Christianorum certamina, duriora esse prælia castitatis, ubi continua est pugna, & rara victoria: cætera vitia resistendo, libidinem verò fugiendo superari*, & alia quæ supra fusè expendimus: Denique Apostolus ei præcipit ut fornicationem fugiat, & mollitiem ac immunditiam abhorreat, quia fornicarii, molles, & immundi regnum Dei non possidebunt. Sed venit benignus

A & laxus Casuista, hæc suggerens ei: *Concubinarius non tenetur domo pellere concubinam, quando eâ relictâ vitam transigeret tristius. Licitum est quærere directè occasionem peccandi, pro bono spirituali, aut temporali nostro, vel proximi. Fornicatio & mollities non sunt jure naturæ prohibitæ, subind. quæ si Deus eas non interdixisset, nunquam essent malæ, sæpe essent bonæ, & aliquando obligatoriæ sub peccato mortali. Copula cum conjugata, consentiente marito, non est adulterium. Licet aborsum procurare ante animationem fœtûs, ad vitandum scandalum, aut puellæ infamiam,* & alia quæ supra retulimus, & confutavimus: atque ita moribus hominum depravatis legem divinam accommodare co-
B natur, & regulam suo regulabili conformare, non verò mores hominum ad Dei legem emendare & corrigere.

Sed quæso, AMICE LECTOR, si tuæ sa- 161
lutis cupidus sis, ne audias benignos illos Decalogi interpretes, qui humanarum probabilitatum præstigiis & blanditiis, ac benignioribus interpretationibus, præcipua Dei præcepta eludere & evacuare conantur. *Tene te* (inquit) Augustinus) *ad legem Dei, & non sequaris prævaricatores ejus: non enim secundùm illorum sensum, sed secundùm illius veritatem judicaberis. Ne trahamur* (addit Lactantius) *authoritate cujusquam, sed veritati potiùs faveamus & accedamus. Nullus hîc temeritati locus est: in æternum stultitiæ pœna subeunda*
C *est, si aut persona inanis, aut opinio falsa deceperit.*

Christus non dixit homini, inter Dei legem & hominum interpretamenta constituto, esto consentiens benigniori Decalogi interpreti, sed *Esto consentiens adversario tuo. Quæramus* (ait Augustinus) *istum adversarium cui debeamus consentire, ne tradat nos Iudici, & Iudex Ministro. Quæramus illum, & consentiamus illi. Si peccas, adversarius tuus est sermo Dei: verbi causâ, forsitan delectat te inebriari, dicit tibi: Noli. Delectat te adulterari: dicit tibi sermo Dei, Noli. In quibuscumque peccatis volueris facere voluntatem tuam, dicit tibi, Noli. Adversarius est voluntatis tuæ, donec fiat author salutis tuæ. O quàm bonus adversarius, quàm utilis*
D *adversarius! Non quærit nostram voluntatem, sed utilitatem. Adversarius est nobis, quandiu sumus & ipsi nobis. quandiu tu tibi inimicus es, inimicum habes sermonem Dei: esto tibi amicus, & concordas cum ipso. Non furtum facies, audi & concordasti. Non mœchaberis, audi & concordasti. Non falsum testimonium dicas, audi & concordasti. Non concupiscas uxorem proximi tui, audi & concordasti. In his omnibus cum tuo isto adversario concordasti: dic mihi quid perdidisti? Non solùm nihil perdidisti, sed & teipsum qui perieras invenisti.*

§. VI.

Casuistarum Apologia, à Sorbona, & Gallia Episcopis, & tandem à Summo Pontifice reprobatur.

CVm mos iste in Ecclesia semper viguerit, ut quo 163
quisque foret religiosior, novellis adinventionibus contrairet, ut Vincentius Lirinensis ait, non mirum quod nuper plures docti & vigiles Pastores, ac celebres Theologi, advertentes pernicios am hanc novorum Casuistarum doctrinam, velut zizaniam quandam in Ecclesiæ agro succrescere, sensimque ac delectabiliter plurium animos occupare, adversùs eam, & voce, & scriptis, fortiter ac generosè pugnarint,

ac de vaga illa & effræni in materia morum opinandi licentia, apud Ecclesiæ Præsules graviter conquesti fuerint. Unde meritò hæc verba Chrysologi serm. 97. ipsis adaptari possunt: *Superseminatis zizaniis servi expaverunt, metuentes ne zizaniorum gramina ad illorum redirent offensam, quorum conscientia, præter jacturam boni seminis, nihil habebat: unde auditum sui Domini prævenerunt, ne securi de innocentia, reatum de silentio sustinerent.*

163 Inter hos præcipui fuere Parisienses & Rotomagenses Parochi, pietate celebres, & sapientiâ ac eruditione præclari, qui anno 1656 ad Galliæ Clerum, Parisiis de more congregatum, plura perversa dogmata, ex novorum Casuistarum libris extracta, detulerunt, libello supplici eorum damnationem urgentes. Instabat tunc Comitiorum finis, nec temporis angustiæ, sicut nec alia graviora negotia, imebant maturo tot propositionum examini vacare. Ne tamen Augustissima Synodus illas suo silentio probasse videretur, sed eas tacitè saltem reprobaret, imprimendas mandavit institutiones Confessariorum, à S. Carolo Borromæo editas, & ex Italico in Gallicum idioma ab illustrissimo Domino Petro de Marca, Archiepiscopo Tolosano translatas, quibus propositiones illæ, quas solemniter & in individuo damnare non poterat, generali quadam, venerabilique ac sanctâ censurâ afficerentur. Ut enim in Epistola institutionibus illis præfixa dicitur: *Novitiæ illæ opiniones ita Christianam morum disciplinam, & Evangelicam vivendi normam adulterarunt, ut hujusmodi scientiâ quævis ignorantia longè sit potior.*

Hoc ardore ex parte Parochorum gerebatur negotium. Pars autem adversa in sui defensionem opus parabat, in quo ejus Author omnes eloquentiæ & ingenii nervos intendens, propositiones traductas à Parochis ut erroneas, scandalosas, & temerarias, abomni prorsus censuræ nota liberas, summâ arte ostendere conabatur: prodiitque in lucem anno sequenti 1657. sub hoc titulo & inscriptione: *Apologie des Casuistes contre les calomnies des Jansenistes.*

164 Videbatur liber iste Authoribus suis arx quædam munitissima, & inexpugnabile præsidium, eò præcipuè quòd Parrochorum & Jansenistarum unam & eandem causam facerent; licet in rei veritate nulla esset inter ipsos de quinque damnatis Jansenii propositionibus contentio; sed omnes perversa illa dogmata tum voce, tum scriptis, unanimi consensu damnarent. Vix tamen in publicum distrahi cœpit liber ille, quod Parochi novo ardore succensi, pressiùs in ejus condemnationem excitarunt primò Vicarios Generales Parisiensis Archiepiscopi tunc absentis; qui octo Theologos (è quibus duo, scilicet P. Oliverius Richecorius, vulgo *Richecœur*, & P. Petrus Lowet erant ex nostris) in examen libri deputarunt, auditisque eorum relationibus, illum solemni censurâ damnarunt: deinde facultatem Parisiensem, sive Sorbonam, quæ pari censurâ, licèt adhuc magis speciali, librum proscripsit.

165 Plures etiam illustrissimi Antistites, gravibus, piis, eloquentibus, doctisque censuris, aut Epistolis Synodalibus, eandem Casuistarum Apologiam reprobarunt, & è suis diœcesibus proscripserunt. Inter hos, tres fuere Primates, scilicet Archiepiscopus Senonensis, Galliarum & Germaniæ Primas, Rotomagensis Primas Normaniæ, Bituricensis Primas Aquitaniæ (prætensus saltem, nam de eo jure contendit Archipræsul noster Burdigalensis, cujus causam erudite defendit Dominus Brousse, Senator Burdigalensis) Episcopi verò quindecim, nempe Aurelianensis, Bellovacensis, Andegavensis, Nivernensis, Alestensis, Convenarum, Appamiensis, Bazatensis, Conseranensis, Tutellensis, Ebroicensis, Lexoviensis, Catalaunensis, Dignensis, Cadurcensis, Alanus de Solminhac, Galliæ nostræ, imò totius Ecclesiæ decus insigne, qui Sanctorum priscorum Episcoporum, sive in Pastorali vigilantia, sive in admiranda vitæ innocentia & austeritate, rigidissimus ac indefessus æmulator, multis post mortem claruit miraculis, quæ in ejus vita, sicut & alia ejus præclara gesta, magna cum pietate & diligentia recensentur, Ac demum Vencienses, Antonius Godæus, vir item pietate clarus, sed eloquentiâ & doctrinâ, variisque librorum editionibus clarissimus. Quibus si adjungantur è Belgio Archiepiscopum Mechlinienses, & Gandavensem Episcopum, qui multas propositiones ab Apologista defensas damnaverant, & damnari procuraverant ab Academia Lovaniensi: primus quidem anno 1654. secundus verò anno 1657. erunt viginti tum Archiepiscopi, tum Episcopi, gradu, pietate, doctrinâ, sapientiâ venerandi, quorum numerum tandem infallibili suo judicio perfectè completurus accessit supremus fidelium omnium Pastor, & Episcoporum omnium Episcopus, Romanus Pontifex Alexander VII. qui die 26. Augusti anni 1659. in prædictam Casuistarum Apologiam, Apostolicum fulmen vibravit, hoc decreto in Congregatione generali sanctæ Romanæ & universalis Inquisitionis edito.

166 *Sanctissimus D. N. Alexander Papa* VII. *præsenti decreto* PROHIBET ET DAMNAT *librum cui titulus est*: Apologie pour les Casuistes contre les calomnies des jansenistes, où le Lecteur trouvera les veritez de la morale Chrestienne si nettement expliquées, & prouvées avec tant de solidité, qu'il luy sera aisé de voir que les Maximes des Jansenistes n'ont que l'apparence de la verité, & qu'effectivement elles portent à toute sorte de pechez, & aux grands relâchemens qu'elles blâment avec tant de severité: par un Theologien & Professeur en droit Canon. A Paris M. DC. LVIII. *Eumque* PRO DAMNATO ET PROHIBITO *haberi vult. Mandat propterea Sanctitas sua, ut nemo cujuscunque gradûs & conditionis existat, etiam specialis, & specialissimâ notâ dignus, prædictum librum apud se retineat, aut legat, neve imprimere, aut imprimi curare audeat, sub pœnis & Censuris in sacro Concilio Tridentino, & in indice librorum prohibitorum contentis, aliisque arbitrio Sanctitatis suæ infligendis; sed statim quicumque illum habet, vel in futurum quomodocumque habebit, locorum Ordinario, seu Inquisitoribus, sub iisdem pœnis exhibere teneatur.*

Ioannes Lupus, Sanctæ Romanæ & Vniversalis Inquisitionis Notarius.

Loco † Sigilli.

Anno à Nativitate D. N. JESU Christi millesimo sexcentesimo quinquagesimo nono, indictione duodecima, die verò 26. Augusti, Pontificatus Sanctissimi in Christo Patris & D. N. Alexandri, divinâ providentiâ Papæ VII. anno ejus quinto, supradictum decretum

decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicarum S. Ioan. Lateran. & S. Petri de urbe, nec non ad valvas Palatij Sacræ Inquisitionis, Cancellariæ Apostolicæ, ac in acie Campi Floræ, ut moris est, per me Hieronymum Macellani, ejusdem Sanctiss. D. N. Papæ, & sanctissimæ Inquisitionis Cursorem.

Item Eminentissimi Cardinales Congregationis sacræ Indicis Præfecti, anno 1664. die 15. Januarij, sequens decretum ediderunt.

Sacra Indicis Congregationis decreto DAMNATUS AC PROHIBITUS *fuit infra scriptus liber, ubicumque, & quocunque idiomate impressus imprimendusve. Nemo cujuscumque gradûs, & conditionis, eum imposterum, vel imprimat, vel legat, vel retineat. Si quis interim habuerit, Inquisitoribus, seu locorum Ordinarijs, à præsentis Decreti notitia tradat, sub pœnis in indice librorum contentis.*

LIBER EST
IOANNIS CARAMUELIS APOLOGEMA PRO ANTIQUISSIMA ET UNIVERSALISSIMA DOCTRINA DE PROBABILITATE.

In quorum fidem manu & sigillo Eminentissimi & Reverendissimi D. D. Cardinalis Gineti Episcopi Sabinensis, supra dictæ sacræ Congregationis præfecti, præsens Decretum signatum & munitum fuit. Datum Romæ in Palatio Apostolico Quirinali, die 15. Januarj 1664.

M. Episcopus Sabinensis Cardinalis Ginetus Præf.
F. Hyacinthus Libelli S. Congregationis Indicis Secretarius.

Loco † Sigilli.

Anno à Nativitate D. N. JESU *Christi 1664. Indict. secunda 26. Mensis Januarij, Pontificatus autem Sanctiss. in Christo Patris & D. N. D. Alexandri divinâ providentiâ Papæ VII. anno ejus nono, supra dictum Decretum affixum & publicatum fuit ad valvas Basilicæ Lateranensis, ac Principis Apostolorum de urbe, & in acie Campi Floræ, ac in aliis locis solitis, & consuetis urbis, per me Iacobum Cornelium, Sanctissimi D. N. Papæ Cursorem.*

Hilarius Centellius Curs. Mag.

Plures etiam ex novorum Casuistarum propositionibus, quas supra impugnavimus, ut temerarias, & scandalosas damnavit idem Pontifex, in Congregatione generali sacræ Romanæ & universalis Inquisitionis, habita die 24. Septembris anni 1665. & in alia die 18. Martii anni 1666. & sub anathematis pœnâ, eas doceri, aut defendi, vel ad praxim deduci prohibuit.

Ex quibus Decretis, & nova Innocentii X. damnatis quinque propositionibus Jansenii Constitutione, patet Romanam Ecclesiam, & fidei puritate, & morum innocentiâ præfulgere, eamque non minùs castam morum temperiem, quàm incorruptæ fidei integritatem, sibi perpetuò vendicare; ut meritò cum Psalmista dicere possimus, mysticas hujus purissimæ columbæ pennas (fidem scilicet & mores) esse deargentatas, & pallore auri fulgentes; cùm illa, & fulgore sapientiæ, per aurum designatæ, & morum candore, per argentum expresso, mirum in modum resplendeat.

ARTICULUS IV.

Præcipua Adversariorum argumenta solvuntur.

NUllum Scripturæ locum, aut SS. Patrum testimonium adducunt Adversarii in favorem illius sententiæ, quâ asserunt licere sequi opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris. Hanc solùm quibusdam rationibus, satis levibus & frivolis, suadere conantur.

In primis objicit Caramuel, insignis, sed infœlix probabilitatum Patronus, argumentum quod demonstrationem appellat, & quod in Theol. Regul. art. 20. num. 59. sub hac verborum serie proponit. *Peccare qui sequitur opinionem probabilem improbabile est: demonstro sic (notanter demonstro dixi, non enim aliter quam demonstrativè hanc veritatem me ostensurum polliceor.) Vel possumus sequi opinionem probabilem, vel tenemur probabiliorem sequi? Si dicas primum: Ergo hæc etiam est probabilis, ut de se patet. Si secundum asseras, non effugisti: Per te enim tenemur sequi probabiliorem: Atqui sententia quæ docet sufficere minùs probabilem, est probabilior; quia habet solidiora fundamenta, atque nobiliores rationes, nec non plures Authores: Ergo tenemur asserere & sentire, non peccare eos qui sequuntur partem minùs probabilem.* 167

Egregiam sanè demonstrationem, quæ ne quidem argumentum probabile dici debet, cùm Author non probet, sed supponat duo, quæ probanda sunt, & quæ falsa esse supra ostendimus; nimirum opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris, remanere probabilem: & sententiam, quæ asserit posse eligi opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris, solidiora fundamenta, & nobiliores rationes habere. Quando hæc probaverit Caramuel, libenter ejus demonstrationi subscribemus. 168

Ad id quod addit de numero Authorum, in primis dico, sententiam nostram non parvo Theologorum & Canonistarum numero stipatam esse. Nam Mercorus noster in libro de praxi opinionum limitata 2. p. art. 14. & Prosper Fagnanus in cap. *Ne innitaris*, plusquam triginta Authores pro ea referunt. Item D. Thomas & Scotus, utriusque Scholæ Angelicæ & subtilis Principes ac Duces, satis aperte ipsi favent, ut supra ostendimus.

Secundò dico, quod cùm oppositæ sententia magis faveat libertati, & corruptioni naturæ, & in praxi videatur commodior, nihil mirum quod plures in hoc sæculo patronos & defensores invenerit. Ut enim bellè dicebat olim Hieronymus Joviniano lib. 2. cap. 19. *Quod multi acquiescunt sententiæ tuæ, judicium voluptatis est: non enim tam te loquentè probant, quàm suis favent vitiis.* 169

Tertiò dico cum Navarro in Manuali cap. 27. num. 289. *Non videtur una opinio appellanda communis, ad effectum præjudicandi alteri, eo solo quod plures eam sequantur, tanquam oves alias oves, vel ut aves quæ unam volantem aliæ omnes sequuntur, secundum Decium. Communiorem enim ad hoc existimarem illam quam sex vel septem Authores classici, rem ex professo tractantes asserrent, quam probatam à quinquaginta, sola ferè priorum authoritate ductis. Opinio enim communis, non ex numero opinantium, sed ex pondere authoritatis fit, ut dicit Alexander, relatus à Ludovico Gomes.*

Autho-

Authores ergo qui pro aliqua citantur sententia, magis ponderandi, quàm arithmeticè computandi sunt, & magis ad eorum authoritatem quàm numerum habenda est ratio.

171 Addo Authores adversæ sententiæ tam variè loqui, & in modo defendendi & explicandi suam sententiam adeò inter se divisos esse, ut Mercorus noster 2. parte libri citati art. 28. supra quatuordecim dicendi modos referat; quod non leve argumentum est, ipsam veritati non esse consonam: nam ut ait Dionysius cap. 4. de divin. nomin. *Vera sapientia est à multis opinionibus convertens, & uniformem congregans cognitionem, & uno unitivo lumine complens.* Super quæ verba D. Thomas ibidem lect 4. sic habet: *Illi qui cognoscunt veritatem, conveniunt in una sententia: sed illi qui ignorant, dividuntur per varios errores.* Quibus etiam consonat illud Tertulliani de spectaculis cap. 20. *Hæc est veritatis integritas, & quæ ei debetur fidei plenitudo, & æqualitas timoris, & fides obsequij, non mutare sententiam, non variare judicium.*

172 Non est etiam prætermittendum, plures ex Authoribus, quos Adversarii citant pro sua sententia, non loqui de opinione probabiliori, sed de tutiori, solùmque docere inter duas tutas non necessariò tutiorem esse sequendam. Ut patet præcipuè de D. Antonino, & de Navarro: primus enim 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. sic ait: *Eligere viam tutiorem, consilij est, non præcepti; alias oporteret multos ingredi Religionem, in qua tutiùs vivitur, quàm in sæculo. Non ergo de necessitate oportet tutiorem eligere, quando etiam alia via potest eligi tuta: sicut enim diversæ viæ tendunt ad unam civitatem, licet una tutior aliâ sit; sic ad civitatem cœlestem alius sic, alius sic vadit, & tutè, licèt alius tutiori modo.* Secundus verò in Manuali cap. 27. num. 279. hæc scribit: *Non semper est necessarium partem tutiorem eligere: quia satis est quoad præcepti implementum tutam eligere, ut latè in cap. Si quis autem, à num. 34. probavimus, etiam in iis quæ ad fidem & mores pertinent: in aliis enim nec de consilio tenetur quis eligere tutiorem.*

Eodem modo loquuntur plures ex nostris Thomistis, qui pro eadem citantur sententia. Alii verò solùm volunt licitum esse, sequi opinionem minùs probabilem ex motivo intrinseco, quando per motivum extrinsecum, seu adventitia authoritate fit probabilior, & certa moraliter.

Non diffiteor tamen dari aliquos ex recentioribus D. Thomæ Discipulis, qui explicationi nobilissimi operis ejus, Summæ nimirum Theologicæ, principaliter intenti, nec attendentes ad ea quæ scripsit in quodlibetis (opere ab ejus summa diverso, ubi, ut suprà ostendimus, hanc quæstionem in favorem nostræ sententiæ satis clarè resolvit) adhæsere oppositæ sententiæ, & cum recentioribus Casuistis docuerunt, in materia morum posse quemlibet sequi sententiam minùs probabilem, relictâ probabiliori, quamvis conclusiones adeò laxas, quales in cæterorum Recentiorum libris legimus, nusquam ex illo dogmate deduxerint.

173 Objiciunt secundò Adversarii: Usus regulæ de sectanda opinione minùs probabili, in concursu probabilioris, multis ab hinc annis in Ecclesiam introductus est, & fideles sunt in legitima possessione ipsius: Ergo cùm in dubiis melior sit conditio possidentis, non debent in ea turbari, tametsi novæ difficultates causantes aliquam dubitationem occurrant.

Respondeo primò, titulum possessionis solùm 174
esse admittendum in materia justitiæ, non verò in materia aliarum virtutum, ut ostendemus articulo sequenti.

Respondeo secundò, possessionem solùm facere justum titulum, quando est pacifica: usus autem sequendi opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris, nunquam fuit pacificus, sed semper plures habuit Adversarios & contradictores, præsertim in hoc sæculo, in quo plures Episcopi, Parochi, & Doctores, eruditione & sapientiâ clarissimi, tale dogma tum voce, tum scriptis, fortiter oppugnarunt; juxta id quod suprà ex Lirinensi dicebamus: *Mos iste in Ecclesia semper viguit, ut quò quisque foret religiosior novellis adinventionibus contrairet.*

Respondeo tertiò: quòd licèt usus eorum quæ legi tantùm positivæ Civili aut Ecclesiasticæ adversantur, si sit diuturnus, possit legitimam possessionem fundare, usus tamen eorum, quæ legi naturæ repugnant, nunquam legitimam possessionem fundare potest. Unde cùm usus regulæ de sectanda opinione minùs probabili, quæ favet libertati, in concursu probabilioris, stantis pro præcepto, lumini rectæ rationis & prudentiæ, subindeque legi naturali repugnet, ut suprà fusè ostensum est, quamvis daretur quòd ille esset perantiquus, non fundaret propterea possessionem legitimam, nec Prælatorum tolerantia ipsum tacitè approbare censeretur. Unde dicitur in cap. *Iam dudum* de feriis: *Multa per patientiam tolerantur, quæ si deducta fuerint in judicium, exigente justitiâ, non debent tolerari.*

Objiciunt tertiò: Matth. 11. Christus dicit: 175
Iugum meum suave est, & onus meum leve. Et 1. Joan. 5. *Mandata ejus gravia non sunt.* At si teneremur pro regula nostrarum operationum semper eligere probabiliores sententias, jugum Christi nimis grave & asperum redderetur, ejusque mandata nimis essent difficilia: Ergo non tenemur sequi probabiliores sententias, sed possumus eligere benigniores, licèt minùs probabiles. Unde dicitur in jure, *L. benignus*, ff. de legibus, & cap. *finali* de transact. *Opinio benignior & suavior præferri debet.*

Respondeo, jugum Christi ita suave esse, ut 176
tamen adhuc jugum sit, de cujus ratione est quòd cervicem aliqualiter premat, ne jumentum effræne elato collo deviet à recto. Item ejus mandata dicuntur facilia, non quòd eorum observantia difficultate careat, ut patet in præcepto de captivando intellectu in obsequium fidei, vel de diligendo inimico, aut confitendis peccatis, in quibus magnam sensûs repugnantiam experimur, sed quia per gratiam & charitatem, quam ex meritis Christi Spiritus sanctus nobis largitur, & in cordibus nostris diffundit, redduntur facilia & suavia, juxta illud Prophetæ: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cùm dilatasti cor meum*, per gratiam scilicet & charitatem, ut explicat S. Thomas 1. 2. qu. 98. art. 1. ad 3. Unde Augustinus exponens hæc verba Apostoli, *Mandata ejus gravia non sunt*, subdit: *Non sunt gravia amanti, sed non amanti gravia sunt.* Fit ergo injuria divinæ gratiæ, cùm facilitas ferendi jugum Christi, & ejus præcepta observandi, non in charitatem, quam Spiritus sanctus in cordibus nostris diffundit, sed in usum, seu potiùs abusum probabilitatum, quem novi Casuistæ in

ftæ in Ecclesiam induxerũt reducitur. Alioquin, ut suprà annotavimus, dicendum esset jugum Christi nunc esse suavius, quàm tempore primitivæ Ecclesiæ, & ad æternum salutem his postremis téporibus millies quàm priscis faciliùs perveniri. Quod meritò irriserunt & explosérunt Parisienses Parochi, præclaris illis, quæ suprà retulimus, magni Guigonis Carthusiani verbis: *O Apostolorum tempora infœlicissima! O viros illos ignorantiæ tenebris involutos, & omni miseratione dignissimos, qui ut ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias custodiebant, & hac nostra compendia nesciebant!*

Ad regulam verò, quæ ex jure Canonico ad-
177 ducitur, dicendum est, eam debere intelligi, juxta expositionem L. *semper* ff. nov. de reg. juris, ubi dicitur, quod opinio benignior præferri debet in dubiis facti, in infligendis pœnis, & aliis casibus ibi expressis. Vel etiam dici potest, opinionem benignam apud Jurisperitos non dici eam, quæ favet libertati, sed quæ favet testamento, matrimonio, religioni, aut sacramento, ut exponit Sylvester; vel, ut alij interpretantur, quæ favet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis: opinio verò quæ contra Dei præceptum, libertatis & concupiscentiæ partes fovet, non benigna, sed maligna potiùs aut laxa appellari debet.

Addo benigniora posse præferri, quando sunt in linea honesti, & regulis prudentiæ consona: eligere autem opinionem minùs probabilem faventem libertati, in concursu probabilioris quæ stat pro præcepto, nec honestum est, nec regulis prudentiæ consonum, ut ex suprà dictis patet.

Objiciunt quartò: Sæpe videmus Summos
178 Pontifices in his quæ ab Ecclesia determinata non sunt, sed sub opinione Doctorum versantur, præsertim in dispensationibus concedendis, sequi opiniones probabiles, non semper probabiliores: At illos peccare nemo dicet: Ergo licitum est sequi opinionem minus probabilem, in concursu probabilioris.

Respondeo, majorem non esse certam: Nam,
179 ut loco supra citato testatur Prosper Fagnanus, utriusque lignaturæ Referendarius, & in Romanæ curiæ negotiis versatissimus, tam in Rota, quàm in sacra Congregatione Concilij, exacte servatur regula juris, quæ asserit in dubiis tutiorem partem esse eligendam; & in opinionum discrepantia, semper eligitur ea, quæ apparet verior & probabilior. Unde credibile est idem observari à Summis Pontificibus in dispensationibus concedendis. Si secus faciant, reddent rationem villicationis suæ, cum in exercitio suæ potestatis & jurisdictionis non sint infallibiles, seu impeccabiles, juxta illud Fœlicis III. Epist. 7. *Nihil per nostram facilitatem tribunalis excelsi judicio derogatur, cui illa sunt rata, quæ pia, quæ vera, quæ justa sunt.*

180 Objiciunt quintò: Opinio quæ docet nos teneri ad sequendas in rebus moralibus probabiliores sententias, exponit conscientiam multis scrupulis & anxietatibus, à quibus liberantur, qui docent licitum esse sequi sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris: Ergo ad quietem & tranquillitatem conscientiæ, magis expedit huic quam oppositæ adhærere sententiæ, & sequi benignas opiniones, quamvis minus probabiles. Consequentia patet. Antecedens verò probat Caramuel, ubi suprà, exemplo ex propria experientia desumpto. *Ego* (inquit) *qui sentio non requiri attentionem internam in divino officio, sed externam sufficere, scio me spatio tot annorum semper officium divinum legisse, adeòque jurare posse, me nec quidem venialiter in hoc genere peccasse. Nonne hæc summa Conscientiæ quies, & animi Christiani securitas? Tu verò qui contrarium sentis, tuam quæso conscientiam examina, & sincerè respondeas, an audeas vel unam dicere ita legere officium, ut jurare possis te non peccasse venialiter?*

Respondeo, negando Antecedens: nam tan- 181
tum abest quod, sequendo probabiliorem sententiam, scrupulis conscientia exponatur, quin potius ab eis omnino liberatur & eximitur, ut patet ex Clementina *exivi* de verb. signific. ubi Pontifex ait: *In his quæ salutem animæ respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda.* Ratio etiam id suadet: nam in sincera solum veritatis inquisitione quies, in sola veritate securitas perfecta esse potest: atque adeò qui partem illam amplectitur, quam minus probabilem & minus tutam, id est fallitati quam veritati, peccato quàm virtuti viciniorem judicat, angi scrupulis, & stimulis conscientiæ pungi & torqueri necesse est: qui autem id, quod verius, quod tutius credit, sequitur, is quietus & tranquillus est, licet omnino securus non sit; nam is unus verâ & perfectâ securitate fruitur, qui primam & æternam veritatem & sequutus & assequutus est. Unde in hac vita semper manet in justis solicitudo quædam & tremor, ut illud impleatur Apostoli præceptum: *Cum timore & tremore vestram salutem operamini.* Pium illum timorem qui detrahit sanctis, magnam detrahit humilitatis & vigilantiæ, imò fœlicitatis suæ partem: ut enim in luctu, in paupertate, in afflictionibus & ærumnis beatitudinem locavit Christus, sic in sancto illo timore Sapiens quandam hujus vitæ fœlicitatem constituit, dum ait Proverb. 28. *Beatus homo qui semper est pavidus.*

Ad exemplum verò Caramuelis, ex propria 182
desumptum experientia, dicendum est, operantem juxta laxam illam ac periculosam sententiam, quæ asserit attentionem internam in divino officio non esse necessariam, non solùm non eximi à peccatis venialibus, sed etiam periculo culpæ mortalis exponi: quia cùm ille non curet de alia sententia, quæ tutior, verior, & probabilior apparet, ut suprà ostensum est, si contingat ipsum decipi, non errat ex ignorantia invincibili, sed vincibili & culpabili, quæ nec à mortalibus, nec à venialibus peccatis excusat. Unde illa conscientiæ tranquillitas, & animi securitas, quam spondet Caramuel minùs probabilem sententiam sequentibus, suspecta & periculosa est; & pulvillus ille seu cervical, quod sub tepidorum & negligentium capite ponit, ut molliùs in suis negligentiis dormitent & quiescant, reprobatur à Domino per Prophetam dicentem: *Væ qui consuunt pulvillos sub omni cubito manus, & faciunt cervicalia sub capite universæ ætatis ad capiendas animas*, Ezechiel, 13. Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. moral. cap. 4. sic ait: *Pulvillus ponitur, ut molliùs quiescatur. Quisquis ergo male agentibus adulatur, pulvillum sub capite vel cubito jacentis ponit; ut qui corripi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus, molliter quiescat.* Similia habet Hugo Victorinus lib. 1. Miscell. cap. 93. *Quisquis* (inquit) *malè agentibus adulatur, sub capite & manu alterius consuit pulvillos.*

villos. Hinc rursus scriptum est: Ipse ædificat parietem, & alij liniebant. Paries est peccati duritia: hunc ædificat, qui contra se peccati obstaculum construit: hunc linit, qui peccata perpetranti adulatur.

183 Objiciunt sextò : Subditus vocatus à Principe ad sumenda arma , licitè potest ea sumere , licèt dubitet an bellum sit justum , & probabilius existimet illud esse injustum , ut colligitur ex cap. *Quod culpatur.* 23. qu. 1. ubi dicitur : *Vir justus , si forte sub Rege homine etiam sacrilego militat , recte potest illo jubente bellare , si vice pacis ordinem servans , quod sibi jubetur , vel non esse contra Dei præceptum certum est , vel utrum sit , certum non est.* Ergo saltem in aliquo casu potest quis tutâ conscientia sequi opinionem minus tutam , & minus probabilem , relictâ tutiori & probabiliori sententia.

184 Respondeo concesso Antecedente , negando Consequentiam : nam in prædicto casu opinio minus probabilis ex motivo intrinseco, per motivum extrinsecum ei superveniens , redditur probabilior , & certa moraliter : tunc enim præsumptio quòd Princeps suis subditis justa præcipiat , & quòd plures viri sapientes & timoratæ conscientiæ tale bellum ei non consulerent , si non esset justum, est motivum extrinsecum , sufficiens ut miles deponat dubium speculativum quod habet , & ut sententia , quæ ex motivo intrinseco , seu ex ratione minus probabilis apparet , absolutè, & pensatis omnibus circumstantiis , probabilior judicetur : unde tunc non minus probabilis probabiliori, sed probabilior absolutè minus probabili antefertur.

185 Objiciunt suptimò : Ille non peccat, qui operatur id quod sibi probabiliter apparet honestum & licitum ; cum enim in rebus moralibus nemo possit semper habere evidentiam, seu certitudinem mathematicam de honestate, seu rectitudine suæ operationis , sufficit ut eligamus & operemur id quod probabiliter nobis apparet honestum : Sed qui sequitur opinionem probabilem faventem libertati (v, g. qui pingit in die festo , probabile existimans id sibi licere) in concursu alterius probabilioris, quæ stat pro præcepto , & quæ negat hunc actum esse licitum; operatur id quod sibi probabiliter honestum & licitum apparet : Ergo non peccat.

186 Confirmatur : Qui in actionibus humanis eligit quod probabile est , non agit temerè, sed prudenter ; cum eligat quod propter verisimiles & probabiles rationes videtur licitè fieri posse : Ergo tunc non peccat , sed rectè agit. consequentia patet : cùm enim prudentia sit proxima regula humanorum actuum, nemo potest peccare sequendo dictamen illius , & conformiter ad ejus regulas operando.

187 Hoc argumentum, quod est præcipuum Adversariorum fundamentum , facilè potest in ipsos retorqueri , & simul nostra sententia magis stabiliri & confirmari. Nam sicut ex præscripto divinæ regulæ, & dictamine prudentiæ licitum est operari id quod apparet honestum ; ita peccatum est agere id quod apparet inhonestum, ut patet ex regulis contrarjorum : Sed quando alicui occurrit opinio minus probabilis, favens libertati, simul cum probabiliori opposita, quæ stat pro præcepto; tunc opus quod aggredi vult, ipsi quidem apparet honestum ex motivo opinionis minùs probabilis, sed simul etiam ipsi apparet inhonestum & illicitum ex motivo opinionis probabilioris; imò tunc magis ei apparet inhonestum quàm honestum, & illicitum magis quàm licitum , cùm motiva opinionis probabilioris magis urgeant & suadeant, quàm motiva opinionis minùs probabilis: Ergo attenta ratione apparentiæ honestatis, quæ juxta Adversarios est regula rectitudinis actuum humanorum, magis fugiendum quàm prosequendum est opus, quod suadet opinio minùs probabilis, favens libertati, in concursu alterius probabilioris, quæ stat pro præcepto. Unde ad argumentum in forma respondeo , distinguendo Majorem : Ille non peccat, qui operatur id quod sibi probabiliter apparet honestum & licitum , si tantùm appareat honestum & licitum, concedo Majorem : si simul magis & probabiliùs appareat inhonestum & illicitum , quàm licitum & honestum, nego Majorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Unde ad confirmationem; distinguo Antecedens : Qui eligit quod est probabile, prudenter agit, si tunc non occurrat aliud probabilius & verisimilius, concedo: si occurrat, nego: ut enim supra ostendimus , maxima imprudentia, ac dementia est, in salutis negotio, quod omnium maximum est, & à quo tota hominis pendet felicitas, ac in rebus moralibus, *in quibus* (ut ait Lactantius) *si quid erratum fuerit, vitâ omnis evertitur*, eligere id quod minùs tutum ac minùs probabile apparet, seu quod falsitati quàm veritati, peccato quàm virtuti, vicinius existimatur.

187 Ex his patet solutio ad aliud argumentum, quod frequenter proponunt Adversarii , arguentes in hunc modum. Non solùm licitum est agere quod est melius, sed etiam quod est bonum; potest enim quis tutâ conscientiâ nubere, & præferre statum sæcularem clericatui aut religioni, quamvis status clericalis, aut religiosus, sit melior & perfectior: Sed quod probabile est, bonum est, licèt probabilius sit melius: Ergo licitum est eligere quod est probabile , relicto probabiliori.

Huic , inquam , argumento patet solutio ex jam dictis: concessa enim Majori , Minor distinguenda est : Quod est probabile, est bonum, si spectetur secundùm se , & cum præcisione alterius probabilioris, concedo Minorem: si consideretur ut est in concursu alterius probabilioris tunc occurrentis, & comparativè ad illud, nego Minorem : tunc enim non apparet honestum & bonum moraliter, sed potiùs inhonestum & illicitum ; cùm motiva sententiæ probabilioris, utpote validiora & fortiora , magis suadeant, quàm motiva sententiæ minùs probabilis.

188 Objiciunt octavò ; Inter duos Reges potest dari bellum justum ex utraque parte , ut communiter docent Theologi : Sed hoc non potest aliunde peti, quàm ex usu probabilitatum , seu ex eo quod quilibet Rex possit tutâ conscientiâ sequi opinionem probabilem , relictâ probabiliori : Ergo id licitum est.

Respondeo concessa Majori , negando Minorem : ratio enim ob quam potest dari inter duos Reges bellum justum ex utraque parte, non petitur ex eo quod quilibet possit eligere opinionem minùs probabilem, relictâ probabiliori , sed quia quilibet de jure alterius , quod sæpè obscurum & ignotum est , potest habere ignorantiam invincibilem, quæ, ut infrà ostendemus,

mus, à peccato excusat, subindeque per accidens reddit bellum justum ex utraque parte.

Objiciunt nonò: Eadem videtur esse ratio de
189 probabiliori, ac de tutiori sententia: Sed non semper eligenda est necessariò tutior sententia: Ergo neque probabilior.

Respondeo, negando Majorem: opinio enim dicitur probabilior, ex eo quod magis apparet veritati consona; tutior verò, ex eo quod magis à periculo peccandi recedit: licèt autem semper teneamur sequi sententiam, quæ apparet veritati conformior, non tamen tenemur eligere id quod à periculo peccandi magis recedit, si non sit veritati consonum: Tum quia, ut ait D. Ambrosius in psal. 118. *Sicut non est sapientia sine timore, ita timor sine sapientia esse non debet*: Tum etiam, quia ex hoc plura sequerentur inconvenientia, si enim tutior pars, etsi minùs probabilis, semper esset sequenda, omnes opiniones, quæ docent aliquos contractus esse illicitos, etsi improbabiles, vel minùs probabiles essent sequendæ, utpote tutiores, & ab occasione peccandi magis remotæ: quod esset onus intolerabile, & tollens ferè humana commercia, cùm ferènulla sit actio, & nullus contractus, circa quem non sit opinio aliqua damnans illum. Item cum quis dubitaret, an res quam possideret esset sua, vel alterius, teneretur statim eam alteri tradere, vel cumeo dividere; cùm hoc sit tutius, & à periculo peccandi remotius: quod etiam absurdum est.

Instabis: Opinio minùs probabilis, licèt mi-
190 nùs tuta, est tamen tuta: Ergo si non teneamur eligere tutiorem sententiam, sed sufficiat eligere tutam, possumus eligere minùs probabilem. Consequentia patet, Antecedens probatur ex illa celebri regula Juris: *In dubiis tutior pars est eligenda*, de qua fusè articulo sequenti: cùm enim comparativum supponat positivum, si sententia probabilior sit tutior, minùs probabilis debet esse tuta.

Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum, illud nomen *tutior*, in prædicta regula non sumi comparativè ad partem tutam, quasi ex duabus partibus, unâ tutâ, aliâ tutiori, teneamur sequi tutiorem, relictâ minus tutâ; sed sumi adversativè, hoc est pro ea parte quæ opponitur parti non tutæ; & sensus est, in obscuris, seu dubiis debemus sequi partem tutam (quam regula *tutiorem* appellat) relicta parte quæ non est tuta. Quod duplici exemplo, ex Scriptura desumpto, explicari & illustrari potest. Susanna enim Danielis 13. à senibus impudicis ad peccandum solicitata, *ingemuit, & ait: Angustiæ sunt mihi undique: si enim hoc egero, mors mihi est: si autem non egero non effugiam manus vestras. Sed melius est mihi absque opere incidere in manus vestras, quam peccare in conspectu Domini.* Quibus verbis Susanna declarat *melius ipsi esse mori, quàm peccare*; non quasi bonum sit peccare, sed eo solùm sensu, quia ex duobus propositis, unum malum est, scilicet peccare, & aliud bonum, nempe mori ad evitandum peccatum.

In eodem sensu intelligendum est illud Apostoli 1. ad Corinth. 7. *Melius est nubere, quàm uri.* Non enim sensus est, quod bonum sit uri, & melius sit nubere: sed quod ex his duobus inter se comparatis, unum bonum sit, & aliud malum.

Objicit decimò quidam Recentior in opus-
191 culo de probabilitate, Gallico idiomate scripto: D. Thomas quodlib. 8. art. 13. ait: *Si ille qui ponit*

A *det plures præbendas, in quandam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum, & manente tali dubitatione, plures præbendas habeat, periculo se committit, & sic procul dubio peccat, utpote magis amans beneficium temporale, quam propriam salutem. Si autem ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, sic non committit se discrimini, nec peccat.* Atqui (subsumitur) contingere potest, illum qui sequitur sententiam minus probabilem, ex contrarietate probabilioris oppositæ in nullam dubitationem induci, quod actus quem facit illicitus sit. Ergo potest quis tutâ conscientiâ sequi sententiam minus probabilem, in concursu probabilioris.

B Huic argumento patet solutio ex supra dictis. Minor enim neganda est: nam cum motiva probabilioris sententiæ validiora sint, & magis suadeant, quàm motiva sententiæ minùs probabilis, repugnat hominem habere de aliquo probabiliorem sententiam, & non induci in quandam dubietatem & formidinem de opposito. Nec valet si dicas, illam dubitationem & formidinem esse duntaxat speculativam, non vero practicam: nam supra articulo 2. §. 3. fusè ostensum est, illum qui habet opinionem minus probabilem, nullum habere principium firmum & certum, per quod tollat dubietatem, & formidinem speculativam, & fiat practicè certus de
C rectitudine & bonitate moralis suæ operationis. 192

Objiciunt ultimò Adversarii: Si non liceret 193
sequi sententiam minus probabilem, non liceret etiam sequi probabiliorem, imò nec probabilissimam: Sed hoc absurdum est, ut art. 7. ostendemus: Ergo & illud. Sequela Majoris probatur: Tum quia inter probabilem & probabiliorem opinionem non est differentia alicujus momenti, cum nec major probabilitas attingat certitudinem exactam seu perfectam, imò ut ait Aristoteles, falsa interdum sint probabiliora veris, nec minor probabilitas declinet in dubium: Tum etiam quia rationes in favorem nostræ conclusionis adductæ (præsertim illa
D quæ sumitur ex morali certitudine de honestate operationis, quæ ad rectè & honestè operandum requiritur) suadere videntur, nullam sententiam, quantùmcumque probabilem, posse esse regulam nostrarum operationum, sed ad rectè & honestè operandum, evidentiam, vel certitudinem exactam & perfectam de rectitudine & honestate operationis requiri: quod est incidere in opinionem Wendrochii art. 7. confutandam.

Respondeo, negando sequelam Majoris: 194
Tria enim inter eum qui sequitur sententiam minùs probabilem, & eum qui sectatur probabiliorem, possunt assignari discrimina. In primis
E iste agit coformiter ad regulas & dictamen prudentiæ, quæ est proxima regula nostrarum operationum; non verò ille; cum prudentia dictet (ut supra vidimus) in rebus ad salutem animæ, & morum institutionem pertinentibus, id quod virtuti & veritati vicinius apparet, sequendum esse: & tantam, imò & majorem cautelam ac diligentiam adhibendam esse, ut inquiramus veritatem pertinentem ad salutem animæ, quantam prudenter solemus habere solicitudinem in agibilibus hujus sæculi, & rerum temporalium administratione: juxta illud Proverb. 2. *Si quæsieris sapientiam tamquam pecuniam, & sicut thesauros effoderis illam, intelliges timorem Domini, & scientiam invenies Dei.*

Ex quo sequitur aliud discrimen inter sequentem opinionem minùs probabilem, & adhærentem probabiliori: cùm enim ille qui perfectam seu evidentem veritatis notitiam habere nequit, sequendo id quod probabilius & veritati conformius aut vicinius ei apparet, faciat totum quod in se est ad veritatem attingendam, si per accidens ab ea aberret, error ille invincibilis erit & inculpabilis: è contra verò cùm is qui adhæret sententiæ quam minùs probabilem credit, non faciat totum quod potest ut veritatem consequatur, sed eam videatur spernere, deserendo & contemnendo aliam opinionem, quæ ipsi videtur veritati conformior seu vicinior, laborat ignorantiâ vincibili.: cùmque ignorantia invincibilis excuset à peccato, non autem vincibilis, ut communiter docent Theologi, & art 7. contra Jansenium & Wendrochium fusè ostendemus, ille excusatur à peccato, non verò iste.

195 Addo quod ille, qui sequitur sententiam probabiliorem, faventem præcepto, habet judicium prudentiale moraliter certum de rectitudine & bonitate morali suæ operationis, excludens omnem formidinem moralem & dubietatem practicam de oppositoquo judicio caret ille qui sequitur sententiam minùs probabilem, faventem libertati: quia primus fundatur in principio omnino certo & indubitato apud Theologos, nimirum *Ignorantia invincibilis excusat à peccato*: secundus verò baculo arundineo nititur, huic nimirum dogmati, quod valde dubium & incertum est, & à pluribus ut erroneum rejicitur: *Omnis opinio probabilis, probabilitate quantumvis tenui, excusat à peccato.*

Ex his patet responsio ad utramque probationem Majoris, & resolutio hujus difficillimæ & obscurissimæ quæstionis, quæ nuper in præcipuis Galliæ nostræ civitatibus tantùm rumoris ac diffidii inter doctos excitavit, ut dici possit, non minùs acriter pro defensione probabilitatis his temporibus pugnasse recentiores Theologos, quàm olim Græcos & Trojanos pro Helenæ possessione. Laudabiliùs tamen pro veritate, quàm pro probabilitate pugnassent, cùm de illa, non verò de ista Augustinus in Epistola ad Hieronymum dixerit: *Incomparabiliter pulchrior est veritas Christianorum, quàm fuerit Helena Græcorum.*

ARTICULUS V.

An in concursu duarum opinionum æquè probabilium, tutior semper sit eligenda?

LIcet hujus difficultatis resolutio ex fundamentis jam statutis facilè haberi possit: eam tamen hìc movemus, ut celebrem illam juris regulam, *In dubiis tutior pars est eligenda*, defendamus, & à recentiorum Casuistarum cavillis vendicemus.

196 Dico igitur: Quando in materia morali, quæ subest periculo peccati mortalis, occurrunt duæ opiniones æque probabiles, tutior semper est eligenda. Ita docent omnes Authores supra art. 2. §. 2. pro præcedenti conclusione citati.

Probatur breviter ex percelebri illo sacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, quod desumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, ubi dicitur: *Quia verò utrum ex occasione vulneris decessisset, dubium habetur*, CUM IN DUBIIS SEMITAM DEBEAMUS ELIGERE TUTIOREM, *nos convenit injungere Presbytero memorato, ut in sacris Ordinibus non ministret.* Et in cap. *significasti* 2. eodem tit. habetur quod *si discrimen non possit ex cujus ictu percussus interiit, in hoc dubio tanquam homicida haberi debet sacerdos, etsi forte homicida non sit, & à sacerdotali officio abstinere, cùm in hoc casu cessare sit tutius, quàm temerè celebrare.* Idem habetur in cap. *Petitio* eodem tit. & in cap. *Si quis positus*, de pœnit. dist. 7. & in cap *Si quis autem*, ubi dicit Augustinus adductus à jure: *Aut ignoscitur tibi, aut non ignoscitur, quod horum tibi futurum sit, nescio*: ERGO TENE CERTUM, DIMITTE INCERTUM. Concordat etiam caput *Iuvenis* de sponsalibus, ubi dicitur: *In his quæ dubia sunt, quod certius existimamus, tenere debemus.* Atqui (jam subsumo) qui videt duas opiniones esse æqualiter probabiles, dubius est quænam vera sit: Ergo non potest tutâ conscientiâ quam voluerit eligere, sed debet eligere tutiorem.

197 Ad tam insignem Canonum regulam respondent primò aliqui Recentiores, eam non esse præceptum, sed consilium: cùm enim (inquiunt) quilibet sit in possessione suæ libertatis & famæ, non debet in dubiis spoliare se suâ possessione, judicando se culpabilem, aut nexu alicujus obligationis innodatum, cùm secundùm aliam regulam juris, *in pari causa melior sit conditio possidentis.* Quam regulam non solùm in materia justitiæ, & in foro externo, sed etiam in materia aliarum virtutum, & in foro animæ, locum habere existimant.

Sed contra: Canones allegati non simpliciter consilium, sed obligationem important, ut ex ipsis terminis constat: dicunt enim expresè & absolutè: *Pars tutior est eligenda. Pars securior est tenenda. Semitam debemus eligere tutiorem. Quod certius existimamus, tenere debemus.* Et specialiter convincit ratio ab Augustino adducta.

Confirmatur ex cap. *Illud* de cleric. excom. ubi dicitur de rigore deponendum esse Episcopum, qui in dubio ibidem expresso tutiorem partem non elegit: Sed Episcopus de rigore non deponitur, nisi ob culpam mortalem, quam agendo contra præceptum commisit: Ergo prædicta regula non est consilium, sed præceptum.

198 Addo quòd ex hac responsione sequuntur plura inconvenientia satis dura, quæ licet Adversarii respective admittant, id est, non omnes omnia, sed quidam aliqua, quidam verò alia, secundùm quod ipsis videtur (quasi eorum judicium posset esse sufficiens regula ejusdem limitationis) nullus tamen prudens & timoratus debet se illis committere. Sunt autem hæc:

Dubitans se excommunicationem incurrisse, non debet se habere pro excommunicato, nec tenetur absolutionem petere.

Dubitans an lex imponens pœnam excommunicationis sit usu recepta, potest judicare non esse usu receptam, & contra legem operari, nec propterea incidit excommunicationem.

Dubitans an casus sit reservatus, potest ab illo absolvere.

Dubitans an commiserit peccatum mortale, non tenetur illud, etiam sub dubio, confiteri.

Dubitans

Dubitans an beneficium sit tenue, necne, non tenetur recitare officium.

Dubitans de potestate Prælati non tenetur illi obedire.

Dubitans in die Iovis, an transacta sit media nox, potest tutâ conscientiâ comedere carnes; non verò, si in die Sabbati dubitet. Cujus differentiæ rationem reddunt planè ridiculam: dicunt enim quòd in primo casu libertas vescendi carnibus stat pro die Jovis, in secundo verò præceptum abstinentiæ pro Sabbato. Posset enim gulosus in sui favorem facilè respondere, quod licut *in dubiis melior est conditio possidentis*, ita etiam ex alia regula, *odia sunt restringenda, & favores ampliandi*. Est autem odiosum dicere, quòd aliquis teneatur ad servandam abstinentiam, absque certitudine suæ obligationis. Unde

199 Ad illam regulam juris quam Adversarij nobis opponunt, nempe *in pari causa potior est conditio possidentis*, dicendum est, eam solùm habere locum in materia justitiæ, & in foro judiciali duntaxat, non autem in materia aliarum virtutum: nam in materia justitiæ possessio in dubio favet possessori, inquantum facit præsumptionem quòd possessor sit verus dominus; quia ut plurimum qui possidet, rem suam & jus suum possidet: quando enim quis rem alienat, solet eam tradere vero domino, in quem per alienationem transfertur dominium; unde cùm aliquis possidet aliquam rem, signum est eam non alienasse, sed ipsius verum habere dominium. At verò in materia aliarum virtutum, cùm possessio regulariter non faciat præsumptionem de veritate pro parte quæ possidet, possessio ei minimè favere debet, sed in dubiis intali materia occurrentibus, regula operandi est, inquirere pro qua parte stet præsumptio veritatis, & hæc pars est eligenda: si autem pro neutra parte stet præsumptio tutior pars eligi debet, ut pluribus exemplis & regulis juris probat Prosper Fagnanus super caput *Ne innitaris*.

200 Respondent secundò Adversarij, præfatam juris regulam, quæ asserit in dubiis tutiorem partem esse eligendam, debere intelligi de dubio facti, non verò de dubio juris.

Sed falsitas hujus solutionis convincitur ex multis textibus juris, inter quos insignis est ille qui habetur in Clement. *Exivi*, § *Item quia*, de verb. significat. ubi in quæstione meri juris, an fratres Minores teneantur sub peccato mortali ad ea observanda, quæ in regula verbo imperativi modi negativè vel affirmativè continentur, Pontifex utitur eadem regulâ dicens: *Nos itaque attendentes, quòd in his quæ animæ salutem respiciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda &c.* quia videlicet dubium, sive facti, sive juris, non excusat. Casus enim à D. Thoma quodlib. 8. art. 13. propositus continet dubium juris, non facti; *An scilicet liceat habere plures præbendas?* Et tamen S. Doctor concludit, quòd *si quis in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione plures præbendas habet, periculo se committit, & sic procul dubio peccat.* Ergo prædicta juris regula, non solùm de dubio facti, sed etiam juris debet intelligi.

201 Respondent tertiò, regulam illam habere locum solùm in irregularitate, quia pontificibus ita statuere placuit in odium homicidij, & propter specialem indecentiam quam ad ministerium sacrum inducit.

Sed hæc etiam responsio facilè diluitur ex lectione textuum citatorum, qui absolutè præcipiunt ut eligatur pars tutior in omni materia, in qua est periculum peccati mortalis, ut patet ex cap. *Illud* de cleric. excom. & ex cap. *significasti* 2. de homicidio, ubi Pontifex rationem assignans cur in casu ibi adducto sacerdos potius cessare debeat à sacrificio, quàm celebrare, ait: *Cùm in altero nullum, in reliquo verò magnum periculum timeatur.* Idem expresè habetur in cap. citato *Iuvenis* de sponsalibus, ut legenti patebit.

Denique respondent quidam Recentiores, 202
hanc regulam solùm habere locum, quando dubitatur an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita; quod non contingit in casu difficultatis propositæ: nam quando aliquis habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una asserit actum esse licitum, alia esse illicitum, licèt dubitet, quænam ex illis duabus opinionibus sit vera, & de illarum veritate mens suspensa maneat, & veluti in æquilibrio sit posita, nec magis in unam partem quàm in aliam inclinata, eo tamen ipso quòd judicat utramque opinionem esse probabilem, ratione probabilitatis, de rectitudine operationis certificatur; cùm certum sit quamcumque probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanæ operationis sufficere.

Sed hæc responsio & doctrina, ex supra dictis confutata manet: Tum quia, ut supra docebamus, ille qui habet opinionem probabilem quod aliquis actus sit illicitus, habet aliquid majus dubio, nempe probabilitatem de malitia actûs, quæ magis accedit ad certitudinem, quàm suspicio, vel dubium; unde si, quando aliquis dubitat, an actio de qua est quæstio, sit mala & illicita, tenetur eligere partem tutiorem; à fortiori ad id tenetur, cùm habet duas opiniones æquè probabiles, quarum una asserit actum esse malum & illicitum: Tum etiam, quia supra ostendimus, præfatum dogma, quo Adversarij probabilitatem quantumvis tenuem ad rectitudinem humanæ operationis sufficere asseverant, non posse certificare intellectum de rectitudine operationis, nec ab ipso omnem dubietatem & formidinem de oppositio excludere; cùm illud dubium sit & incertum, & ad summum probabile seu opinabile.

Quæres ad complementum hujus quæstionis, 203
quid agendum sit, quando non constat, quænam ex duabus opinionibus æquè probabilibus sit tutior?

Respondeo, tunc servandas esse regulas à jure præscriptas, quæ sunt istæ:

In dubio actus valeat potius, quàm pereat.

Præferendum est quod in regione, in qua actum est, frequentatur.

Ad probatam consuetudinem attendatur.

Vbi contrariæ extant sententiæ, pronuntiandum est pro possessore, & potius pro reo, quàm pro actore.

Quod benignius, quod verisimilius, quod plerumque fieri solet, præferatur.

Vbi sunt opiniones discordes, Iudex sequatur communem.

Ad Superiores, vel etiam ad Sedem Apostolicam recurratur. Ut probatur specialiter ex verbis Deuteron.

ron. 17. *Si difficile & ambiguum apud te judicium esse proſpexeris, & Judicum extra portas tuas videris verba variari, venies ad Sacerdotes, & ad Judicem qui fuerit illo tempore, & facies quæcumque dixerint, ſequeriſque eorum ſententiam.* Quia tamen ut refert D. Ambroſius in cap. *Judicet* 3. quæſt. 7. *Bonus Judex nihil ex arbitrio ſuo facit, & non domeſticæ propoſito voluntatis, ſed juxtà leges & jura pronuntiat*; ſi etiam reſpectu ejus res prorſus ambigua ſit, & non poſſit eam certò dirimere, debet vel abſtinere à judicio, vel dividere ſententiam, propter conflictum argumentorum (ut fecit Salomon, cùm judicavit puerum à duabus mulieribus ſibi oblatum eſſe dividendum; licet enim id egerit tentandi gratiâ, erat tamen ſecundùm ſe conforme regulis juſtitiæ) vel tandem partes ad concordiam reducere, ut latiùs proſequitur Fagnanus ex ipſo corpore juris, vel ex aliis Juriſconſultis, in cap. citatum, *Ne innitaris*, num. 231. 235. & 244.

204 Ex his regulis & principiis juris confutatum manet perverſum novorum Caſuiſtarum dogma, quo aſſerunt, ſtante æquali utrinque probabilitate, Judicem poſſe adjudicare rem cui maluerit, Ita Caramuel lib. 3. Theol. moral. num 1467. ubi agens de litigantibus, quorum neuter rem controverſam poſſidet, ait: *Si æqualis probabilitas ſit, poteſt Judex rem adjudicare cui mavult.* Tamburinus etiam lib. 1. in Decal. cap. 3. §. 4. num. 9. licet oppoſitum doceat, ſubdit tamen: *Propter extrinſecam bonorum Doctorum authoritatem, aſſerentium in hoc caſu poſſe Judicem pro ſuo amico, ſi maluerit, ſententiam pronuntiare, potes id ut probabile, ſi velis, amplecti*: citatque pro hac ſententia Sanchem, & Franciſcum Delugo. Addit Fagundes apud Eſcobarium tract. 3. exam. 2. cap. 6. num. 111. ipſum in tali caſu poſſe aliquid ab una partium accipere, ut ſententiam in ejus favorem ferat; *quia* (inquit) *ſtante æquali utrinque probabilitate, poteſt cuilibet parti dare victoriam: quare datur locus gratificationi, quæ eſt pretio æſtimabilis, utpote quæ plerumque cum jactura amicitiæ alterius partis conjuncta eſt.* Quæ doctrina non ſolùm eſt falſa, & legibus ac regulis juris repugnans, ſed etiam reipublicæ perniciosa. Nam ut bellè ait Sinnichius libro ſupra citato §. 110. *Quid perniciosius, quàm fora judicationis verti in fora nundinationis, emungi à Judicibus crumenas divitum, arceri prætentiones pauperum? Cùm enim hi non habeant quid retribuant, in cauſa probabili cadent in totum; in cauſa dubitabili, differentur in ævum, aut quod pejus eſt, judicium ſubibunt injuſtum.* Unde Iſidorus lib. 3. ſent. cap. 52. loquens de Judicibus iniquis, ſic ait: *Gravius lacerantur pauperes à pravis Judicibus, quàm à cruentiſſimis hoſtibus. Nullus enim prædo tam cupidus in alienis, quàm Judex iniquus in ſuis. Latrones inacceſſis faucibus ac latebroſis latentes, inſidias ponunt: iſti palam rapacitatis avaritiâ ſeviunt. Hoſtes in alienorum tantùm ſanguinem intendunt; Judices quaſi crudeliſſimi carnifices civium, oppreſſione ſuâ ſubjectorum vitam extinguunt.*

ARTICULUS VI.

Vtrum authoritas unius tantùm Doctoris ſufficiat ad reddendam opinionem in materia morali probabilem, & in praxi tutam?

AFfirmant communiter recentiores Caſuiſtæ, qui (ut rectè obſervavit Joannes Sinnichius libro ſupra citato §. 354.) in mutuas crebro ſolent excurrere laudes, ſibique invicem accinere: quod eo fine factitare videntur, ut majorem ſibi invicem authoritatem concilient, ſicque ſuis opinionibus probabilitatem comparent. Cùm enim duplex ab eis diſtinguatur probabilitas, intrinſeca ſcilicet ſeu rationalis, quæ ſumitur à ratione; & extrinſeca ſeu authentica, quæ petitur ab authoritate; ubi vident deeſſe ſuis commentis primam, ſtudent procurare ſaltem ſecundam; atque ob hunc finem prorumpunt in mutuas laudes, ut quiſque eorum ſuum laudatorem directe laudando, laudet ſeipſum, ſaltem reflexe, ſicque ſuis opinionibus umbram quandam probabilitatis ab authoritate procuret, quam denegari cernit à ratione.

Id declarat idem Author exemplo Caramuelis & Dianæ, quorum prior in quadam ad poſteriorem Epiſtola, præludio Theologiæ fundamentalis inſerta hæc ei ſcribit: *Quia longiſſimè abuſum ab omni adulationis genere patere ut aliquid liberius & ſincerius ſcribam. Laudant te & legunt viri docti, nec eſt in Europa Theologus qui ſit ſtudioſus, & te careat: ſi qui obmurmuraverint, docti non ſunt, & tota oblocutio æmulorum pervenit ad columnas Herculeas, cùm dicunt Dianam eſſe agnum Dei, qui abſtulit peccata mundi.* Addit præterea in eadem Epiſtola de eodem agno Dei: *Certiſſimus tanto illius dogmata Theologorum firmari numero, ut quærenti an hoc vel illud liceat, ſufficiat reſpondere*, DIANA DIXIT.

Porro quid Diana viciſſim de Caramuele 206
ſcripſerit, diligenter ab eodem ipſo Caramuele collectum habetur ad calcem ejuſdem Epiſtolæ, ubi ſic legitur: *Vt videat Lector Caramuelem etiam redamari à Diana, has pauculas lineas ſubjungo. Igitur parte 7. tract. 11. reſol. 1. ſic inquit Diana: (Nota Lector, quod in tui gratiam multas opiniones ſupra dicti Caramuelis adducam, quia ejus codex non ita facilè invenitur: & licet aliquando ejus opinionibus non adhæream, ſemper tamen illum honoris causâ nominatum eſſe volo; eſt enim vir doctiſſimus, & acutiſſimi ingenij, & ut aliàs dixi, non ſolùm ſcholaſticæ & moralis Theologiæ, ſed etiam poſitioris litteraturæ peritiſſimus, tutinam amiciſſimus vir alios fœlices ingenij ſui fœtus in lucem pariat! &c.)*

Ex quibus patet illos Authores, ut majorem ſibi invicem authoritatem concilient, ſe invicem laudare, *ſeſeque* (ut loquitur idem Sinnichius) *mutuò ſcabere*, juxta vetus illud adagium ab Eraſmo chil. 1. cent. 7. cap. 95. relatum: MUTUUM MULI SCABUNT. Quod etiam notavit, & deteſtatus Epiſcopus Gandavenſis, in Epiſtola ad Clerum ſuæ diœceſis, in qua de novis illis Caſuiſtis, & laxioris Ethices inventoribus, ſic ait: *Hi non ſolùm corruptæ naturæ prurientes aures blanditiis ſuis demulcent, ſed & MUTUO SCABUNT, atque de adinvento aliquo vitii pretextu,*

textu, tanquam de novo cœli tramite reperto, sibi invicem gratulantur & applaudunt. His præmissis: pro resolutione difficultatis propositæ, sit

§. I.

Conclusio negativa statuitur.

207 Dico igitur: Unius tantùm Doctoris suffragium seu authoritas, communiter loquendo, non potest reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam.

Probatur primo ex Aristotele 1. topic. cap. 1. sic dicente: *Probabilia sunt quæ videntur omnibus, aut pluribus, aut sapientibus, eisque maximè notis:* Sed quæ uni soli videntur, non videntur pluribus: Ergo quæ uni soli videntur, communiter loquendo, probabilia non sunt.

Probatur secundò ex D. Thoma quodlib. 3. supra citato art. 10. ubi ait: *In his quæ pertinent ad fidem, & bonos mores, nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus Magistri*: At si communiter & universaliter loquendo, unius Doctoris suffragium efficeret opinionem probabilem, & in praxi tutam, qui in rebus dubiis, ad fidem aut bonos mores spectantibus, erroneam opinionem alicujus Magistri sequeretur, excusaretur à peccato, præsertim juxta novorum Casuistarum principia, docentium omne probabile probabilitate quantumvis tenui ac debili, à peccato excusare: Ergo juxta D. Thomam, unius tantùm Doctoris suffragium non potest, communiter & regulariter loquendo, reddere opinionem aliquam probabilem, & in praxi tutam. Unde Lactantius supra relatus: *Ne trahamur authoritate cujusquam, sed veritati potiùs faveamus & acquiescamus. Nullus hic temeritati locus: æternum stultitiæ pœna subeunda est, si aut persona fallax, aut opinio falsa deceperit.* Ex quo infert Joannes Sinnichius §. 357. intolerabilem esse illam Caramuelis adulationem supra relatam: *Quærenti an hoc aut illud liceat, sufficit respondere* DIANA DIXIT: *Neque enim* (subdit ille) *in schola Pythagoræ degimus, sed in schola Christi, qui nequaquam dixisse prohibetur,* EGO SUM PROBABILITAS, sed, EGO SUM VERITAS. *Hujus magisterio discimus arctitudinem viæ deducentis ad vitam, & latitudinem viæ deducentis ad mortem. Porro quod hujus magisterio didicimus, verum esse non ambigimus. Proinde quantumvis Diana moliatur viam cœli dilatare, vel viam perditionis angustare, non ei credimus, sed Christo potius acquiescimus; asseveranti illam esse arctam, istam verò spatiosam. Qui enim illam prædicavit arctam, & istam spatiosam, Deus est, legifer est, veritas est: Diana, quantumlibet à Caramuele laudatus, homo purus est, legifer non est, veritas non est.*

208 Probatur tertiò conclusio ab inconvenienti, quod sequitur ex adversâ sententia: Si enim unius viri docti & probi authoritas sufficeret ad reddendam aliquam opinionem probabilem, & tutam in praxi, vel dicendum esset recentiores Casuistas non esse viros doctos & probos, vel omnes eorum assertiones esse probabiles, & tutas in praxi: primum non concedent Adversarii, cùm recentioribus Casuistis maximè injuriosum sit: secundùm verò absurdissimum est: quis enim dicat omnes novorum Casuistarum assertiones, quas supra retulimus & confutavimus, esse vere probabiles & tutas in praxi? Quis asserere audeat licere v. g. puellæ procurare abortum ante animationem fœtûs, ut vitet infamiam; aut concubinario retinere concubinam, quando eâ relictâ vitam transigeret tristiùs: vel actori aut reo occidere judicé cùm ab eo iniqua timetur sententia; aut judici in causâ æquali accipere pecuniam ab una partium, ut sententiam in ejus favorem ferat? Quis etiam existimet licere, inducere testem ad jurandum falsum, quod jurans quidem putat esse verum, ipse verò inducens scit esse falsum; vel absoluto desiderio cupere mortem patris, ad percipiendam ejus hæreditatem; & ad vitandam mortem, vel gravia damna, falsum sibi crimen imponere, ac seipsum gladio linguæ perimere? & similia quæ ex Tamburino supra retulimus, & impugnavimus. Quis tandem sentiat cum Caramuele (quem recentiores Casuistæ, *Luminare majus, & ingeniorum facem*, appellant) Advocatum posse patrocinari causæ, quam cognoscit esse injustam; Clericum posse in recitandis horis Canonicis voluntariè distrahi; aut quotidie recitare Officium paschale; vel unica recitatione Officii, duorum dierum obligationi satisfacere; & Monachos omnes à jejunii lege & onere liberari? Certè hæc ita absurda sunt, ut communis sensus, & communissimæ pietatis notiones, ad ea refellenda & aspernanda sufficiant. Ea tamen, & plura alia retulimus, transglutire debent Adversarii, vel ab illo dogmate recedere, quo unius viri docti & probi suffragium, ad reddendam opinionem probabilem sufficere asseverant.

Nec valet, si dicas, illud quidem sufficere ad 209
reddendam opinionem speculativè probabilem, non tamen ad reddendam illam tutam & probabilem in praxi. Hoc enim ex ipsis novorum Casuistarum principiis confutari potest. Nam Joannes Sancius in practicis disp. 54. num. 11. sic ait: *Inintelligibile videtur aliquam opinionem esse speculativè probabilem, & in praxi tutò amplecti non posse. Probabilitas namque practica à speculativa differt, tanquam effectus à sua causa: id enim quod quis opere exequitur justè vel injustè, ab eo nascitur, quod scilicet speculativè judicavit posse agi licitè vel illicite. Qui ergo arbitratur speculativè aliquid licitè operari se posse propter rationes probabiles, id tutò executioni mandare poterit; aliàs nihil operabitur, nec alicujus fructus sive momenti erit illa speculatio probabilis, si ad opus esset impedita; & æquè operari posset speculativam opinionem habens, & pertimescens operari practicè ex ea, Tantalo, poma & aquam ad labia probe habenti, impedito tamen eis uti sive frui. Imò Tantalo infœlicior esset, qui dum bibere exoptabat, nequibat; at probabili opinione uti pertimescens, omittit operari quod in ejus potestate erat efficere.* Ex quibus liquet, juxta novorum Casuistarum principia, non solùm esse probabile speculativè, sed etiam in praxi tutum, quicquid unus Doctor asserit esse probabile, subindeque omnes opiniones Caramuelis, Tamburini, Escobarii, & aliorum Recentiorum, supra confutatas, tutò amplecti licere: ex quo ferè innumera sequuntur absurda. Unde inter novorum Casuistarum assertiones, quas ad instantiam Episcopi Gandavensis, Academia Lovaniensis proscripsit, hæc erat vigesima sexta: *Authoritas unius Doctoris probi & docti reddit opinionem probabilem.* Quam propositionem, *ut perniciosam, & in materia doctrinæ moralis innumeras absurditates invehentem, damnavit.*

Advertendum tamen est, me in conclusione 210
dixisse,

dixisse, unius Doctoris suffragium, *communiter loquendo*, non posse reddere opinionem aliquam probabilem & in praxi tutam : quia interdum Doctor potest esse adeò clarus, & in Ecclesia celebris, ut ejus authoritas præponderet aliorum multorum rationibus & authoritati. Quare existimo solam D. Thomæ authoritatem posse reddere opinionem verè probabilem, & in praxi tutam : Tum quia ejus doctrina non solùm ab innumeris Doctoribus & celebrioribus Academiis, sed etiam à plurimis Summis Pontificibus fuit commendata & approbata, nominatim ab Alexandro VII. qui nuper in Levi Apostolico ad Academiam Lovaniensem misso, hujus S. Doctoris dogmata, TUTISSIMA ET INCONCUSSA declaravit ; ut initio hujus dissertationis diximus : Tum etiam quia D. Thomas nunquam absque ratione efficaci, saltem quantùm materia patitur, vel sine authoritatibus Scripturæ sacræ, aut SS. Patrum testimoniis, aliquid in medium producit. Unde Gravina noster in suo Cherubim Paradisi, in principio dicit, *vocem ejus esse vocem multitudinis, per quam omnes SS. Patres nobis suos sensus exponunt*: ideòque potissimùm eniti debemus, ut conformiter ad ejus mentem omnes casus conscientiæ resolvamus, & specialiter hanc quæstionem de probabilitate, quæ totius Theologiæ moralis basis est & fundamentum. Quare non possum satis mirari, quomodo tot Thomistæ, aliàs graves, pro secundis intentionibus, & entibus rationis, pro indivisibilibus continui, post natura & existentia temporis, & aliis similibus quæstionibus, quæ nec proficere, nec obesse possunt animarum saluti, pro S. Doctore tanta animi contentione decertent, & vix advertant quid in rebus moralibus, & præsertim in hac gravissima de probabilitate quæstione senserit! Certè tantò diligentiùs circa morales materias mens ejus indaganda est, quantò certiùs scimus ipsum priùs in seipso legisse, quæ postea aliis scripsit, & præcepta in materia morum aliis tradidisse, quæ à se tanquam ab exemplari didicerat ; atque id unum antequam doceret spectasse, quâ ratione viveret, ut ostenderet cæteris quâ lege vivendum esset.

A

B

C

D

§. II.

Solvuntur objectiones.

211 CONtra nostram assertionem objicit in primis Thomas Sanchez in summa lib. 1. cap. 9. num. 7. & alii recentiores Casuistæ post ipsum, ut Joannes Sancius, Layman, Filiucius & alii, testimonium D. Thomæ, desumptum ex quodlib. 3. art. 10. ubi S. Doctor (inquit Sanchez) ait *Posse quemquam amplecti opinionem quam à Magistro audivit, in iis quæ ad mores pertinent.*

Sed totum hunc articulum diligenter & accuratè legimus & relegimus, & hæc verba invenire non potuimus, nec ea certè videre poterimus, nisi Sanchez sua illa conspicilia, quibus videntur ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt, nostris oculis admoveat. Nam S. Doctor nihil tale habet in hoc articulo, sed totum oppositum: ait enim, ut supra retulimus, *In his quæ pertinent ad fidem & bonos mores nullus excusatur, si sequatur erroneam opinionem alicujus magistri : in talibus enim ignorantia non excusat.* Ex quo duo patent notatu digna : nimirum Sanchem locum illum Divi Thomæ adulterasse, vel saltem alienis aut alienatis oculis legisse ; & alios recentiores Casuistas, qui illum pariter sic corruptum & vitiatum referunt, Authores non legere, sed absque ullo prorsus examine transcripsere id quod alii scripserunt, & ut loquitur Navarrus supra relatus, *Alios sequi, sicut oves alias oves, vel ut aves, quæ unam volantem alia omnes sequuntur.*

Objicit secundò Caramuel in Theol. fundam. num. 448. *Quicquid testantur quatuor Authores est probabile : Sed ad probabilitatem non requiri quatuor Authores, sed unum omnino sufficere, quatuor testantur Authores, imò & viginti, aut plures: Ergo opinio unius Authoris est probabilis.* Hæc ratio (subdit ille) *solutionem hucusque caruit.* 212

Sed facilè respondetur, quòd quando aliqui Doctores asserunt ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere unius Doctoris suffragium, vel loquuntur de Authore adeò claro & in Ecclesia celebri, ut ejus authoritas aliorum multorum rationibus & authoritati præponderet, qualem diximus esse Divum Thomam, qui unus pro decem millibus computatur. Ita Viguerius lib. 1. Instit. cap. 15. ubi sic ait: *In dubiis sequens opinionem rationabilem alicujus magistri, cum magister est Doctor & approbatus, ut D. Thomas, qui absque ratione aut authoritate non consuevit loqui, est excusatus à peccato.* Vel solùm volunt opinionem illam censeri probabilem, quæ unius viri docti & probi suffragio nititur, quando communi sententiæ non repugnat, & ab aliis ut improbabilis & singularis non rejicitur ; sicut explicant Layman, Filiucius, & alii: opinio verò, quæ asserit unum Authorem per se ad probabilitatem alicujus sententiæ sufficere, repugnat communi Doctorum sententiæ, & ab illis non solùm ut falsa, sed etiam ut improbabilis, imò ut perniciosa, & innumeras absurditates in materiam doctrinæ moralis invehens, rejicitur, ac reprobatur, ut patet ex Censura Doctorum Lovaniensium supra adducta. Unde licèt ab aliquibus recentioribus Casuistis probabilis & tuta in praxi existimetur, ut talis censeri non debet. Maximè quia eùm illi Casuistæ in tam multis deliraverint, & in tam horrenda inciderint opinionum portenta, quæ supra retulimus, in quibus manifesta depravatio rationis apparet, meritò in aliis etiam minùs manifestis, corrupti judicii suspecti sunt, subindeque eorum authoritas non sufficit ad reddendam probabilem & in praxi tutam opinionem illam, quæ ad probabilitatem alicujus sententiæ, unius tantùm Authoris suffragium sufficere asseverat.

Addo quod, licèt authoritas decem vel quindecim Doctorum sufficiat ad reddendam probabilem opinionem circa materiam aliquam particularem, non tamen in quæstione de opinione probabili, ut sic : quia ipsa est fundamentum doctrinæ moralis præcipuum ; ad principia autem præcipua Theologiæ moralis stabilienda, major requiritur authoritas, & numerus Doctorum, quàm ad reddendam probabilem opinionem, quæ circa materiam aliquam particularem versatur: sicut in politicis videmus pro majori vel minori momento rerum judicandarum, majorem vel minorem requiri judicum numerum, & leges fundamentales regni non posse, nisi à generalibus illius comitiis statui vel abrogari. 213

Objicies tertiò : Si aliquis homo simplex & ignarus 214

E

ignarus dubitet an aliquis actus licitus sit, A
potest consulere Parochum, vel Confessarium aut alium virum doctum ac probum, & tutâ conscientiâ ejus consilium & resolutionem sequi, juxta illud Deuteron. 32. *Interroga Patrem tuum, & annuntiabit tibi, Majores tuos, & dicent tibi.* Unde Albertus Magnus relatus à D. Antonino 1.p.tit.3. cap. 10. §. 10. hæc scribit: *Frater simplex, vel quilibet homo, cum salute potest sequi in consiliis quamcumque opinionem voluerit, dummodo alicujus Doctoris magni opinionem sequatur.* Et Joannes Major in prol.4. sent. sic habet: *Mercator autem & rudis nescit inter eorum opiniones discernere, qui rationabiliùs loquantur, sed sufficit ei credere doctis asserentibus, qui nolunt seipsos damnare, sed cupiunt prodesse, & bene dicere.* Ergo unius viri docti & probi authoritas sufficit ad reddendam opinionem aliquam in materia morum probabilem. B

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Sufficit ad reddendam opinionem aliquam probabilem simpliciter & absolutè, nego: secundùm quid & respectivè, respectu scilicet alicujus particularis idiotæ & ignari, concedo. Nam ad probabilitatem illam respectivam, non solùm unius viri docti & probi authoritas, sed etiam unius rustici aut mulierculæ testimonium interdum sufficere potest: si enim puer aut puella rustica dubitet an aliquid licitum sit, & Parochum aut Confessarium adire non valeat, potest interrogare parentes, & eorum consilium tutâ conscientiâ sequi; quia licèt eos fortè tunc errare contingat, puer ac puella eis obtemperans ratione ignorantiæ invincibilis, excusabitur à peccato, ut articulo sequenti patebit. Unde quando quæritur, an unius viri docti & probi authoritas sufficiat ad reddendam opinionem probabilem, non est quæstio de probabilitate respectiva & secundùm quid, sed de absoluta & simpliciter tali, quam non solùm idiotæ & ignari, sed etiam docti & sapientes, tutâ conscientiâ sequi possint. C

216 Ex dictis hactenus facilè intelliges, laxiores Probabilistas vix posse excusari à tribus pessimis ad quæ homines inducunt. Nam primò eos amovent à studio veritatis, dum ex delectu minùs probabilis, illos docent sectari quæ minùs ad veritatem accedunt. Secundò ab odio peccati super omnia detestandi retardant, dum eos periculo Deum offendendi exponunt. Tertiò à remediis efficacioribus consequendi salutem eos elongant. Atque his tribus titulis, quibus Christus summè gloriatur, in Evangelio, dum ait: *Ego sum veritas, via & vita*, se validè opponunt. Nam ut veritas, vult nos ab errore quâ possumus diligentiâ recedere. Ut via, optat nos ab omni specie peccati abstinere. Et tandem ut vita, cupit nobis remedia efficacissima ad turpia vitanda exhibere: hacque de causa videtur in mundum istum advenisse, ut vitam abundantiùs habeant. Ut eleganter ait P. Vincentius Baronius in suâ Theologia morali adversùs laxiores Probabilistas. D

ARTICULUS VII.

An probabile falsum, quod invincibiliter creditur esse verum, à peccato excuset?

PRobabilitatum monstra, & novorum Casuistarum laxitates, præcedentibus articulis confutavimus: hic nobis cum Jansenianis pugnandum est, ipsorumque excessus in materia de probabilitate, ex D. Augustini, & Angelici Doctoris principiis corrigendi & amputandi sunt, ut veritas, quæ teste Novatiano, inter duos errores, ut Christus inter duos latrones, media pendet, clarius enitescat, & de utriusque Adversariis gloriosè triumphet. Unde sit

§. I.

Refertur ac refellitur singularis cujusdam Recentioris sententia.

QUidam Recentior, sub nomine Wilhelmi 217
Wendrochii Salisburgensis Theologi, in dissertatione Theologica de probabilitate quam ad calcem quintæ Epistolæ Ludovici Montaltii subjecit, singularem & improbabilem habet de probabilitate opinionum sententiam. Existimat enim nunquam licere uti opinione probabili, nullumque probabile falsum, & à lege æterna discordans, excusare à peccato, etsi talis falsitas, & cum lege divina contrarietas, invincibiliter ignoretur: quia (inquit) licèt ignorantia invincibilis juris positivi à peccato excuset, non tamen ignorantia invincibilis juris naturalis; cùm hæc sit pœna peccati originalis, non verò illa.

Hæc opinio non minùs displicet quàm præce- 218
dens, quæ omnem probabilitatem, quantumvis tenuem, ad rectitudinem humanorum actuum sufficere putat, & sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris, eligi posse existimat: sicut enim hæc recentiorum Casuistarum assertio jugum Christi nimis emollit, & pulvillos, seu cervicalia sub capite hominum ponit, ut mollìùs in suis negligentiis dormitent & quiescant; ita & illud Jansenianorum dogma plus æquo illud exasperat, & pharisaico more, onera humeris hominum imponit importabilia, duramque nimis ac inevitabilem in eos invehit peccandi necessitatem. Unde sapienter ait Illustrissimus D. de Marinis, Avenionensis Archiepiscopus, in Commentariis quæ nuper edidit in 2. partem Summæ D. Thomæ quæst. 19. art. 6. cap. 6. in fine: *Theologus ad rectè in hoc arduo negotio incedendum, in rebus moralibus moralem & non mathematicam certitudinem requirat, & unam ab altera discernere sciat, juxta advertentiam Cajetani in sua aurea Summula, dum de opinionis usu licito & illicito loquitur. In quo quantùm capere possumus, aliqui qui nostris temporibus scripserunt, salvâ pace, hallucinari videntur; volentes enim intolerabilem certè aliquorum in hac parte licentiam repellere, ad aliud extremum, zelo transvecti declinant.* Ut ergo huic prudenti consilio obtemperemus, & non minori studiò & cautelâ Jansenianorum excessus, quàm novorum Casuistarum laxitates devitemus: E

Dico primò: Dum homo tenetur operari, 219

potest sequi sententiam probabilem, si factâ sufficienti diligentiâ, tunc alia probabilior ei non appareat. Ita communiter docent Theologi, post D. Thomam: quodlib. 8. art. 13. in argumento *sed contra*, ubi sic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas sit licitum, nec invenit aliquid quod ipsum moveat ad hoc quòd sit illicitum, videtur quòd sine peccato plures possit habere præbendas.*

Ratio etiam id suadet: Homines enim debent operari humano modo, nec possumus eos obligare ad hoc quod omnium rerum habeant claram & perfectam notitiam: Dum ergo factâ sufficienti diligentiâ, juxta conditiones rei & personæ, aliud probabilius non apparet prudenter operatur homo, conformando conscientiam suam opinioni probabili.

220 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex Cajetano in Summa, verbo *Opinio*, ubi sic habet: *Non exigit Deus ab homine plusquam conditio hominis habet: quia divina sapientia disponit omnia suaviter*: Sed hominis conditio habet, ut in rebus moralibus non possit assequi omnium evidentiam, nec habere certitudinem mathematicam, seu exactam & perfectam omnium agibilium; *ipsum enim exactum non est in omnibus simili modo rationibus flagitandum*, inquit Aristoteles 1. Ethic. cap. 3. præsertim in moralibus, quia ut ait Divus Thomas in cap. 1. lib. 1. Ethic. *Materia moralis talis est, quod non est ei conveniens certitudo*, mathematica scilicet & perfecta, sicut rebus physicis & metaphysicis: Ergo Deus non exigit ab homine, ut semper cum evidentia & certitudine mathematica de bonitate moralis suæ actionis operetur, subindeque potest sequi sententiam probabilem, dum factâ sufficienti diligentiâ, aliâ probabilior non apparet. Unde videmus, Summos Pontifices in regimine Ecclesiæ, putà in dispensationibus concedendis, interdum uti probabilibus sententiis, cùm ipsis veritas perspecta non est; & similiter Reges in administrandis regni negotiis, & Judices tam Ecclesiasticos quàm civiles, in dirimendis litium nodis, juxta regulam illam juris supra expositam, quæ præcipit ut in opinionum probabilium conflictu, *quod verisimilius est præferatur, & ubi sunt opiniones discordes, Iudex sequatur communem.* Denique Salomon in judicio illo celebri, quo judicavit infantem, à duabus mulieribus sibi oblatum, esse dividendum, conjecturis tantùm probabilibus ducebatur; & tamen Scriptura ejus sapientiam & æquitatem mirum in modum extollit. Quod non leve argumentum est, prudenter operari homines, sequendo opiniones probabiles, cùm facta sufficienti diligentiâ, non possunt habere claram & perfectam veritatis notitiam, & tunc non occurrunt aliæ probabiliores & tutiores sententiæ.

221 Dico secundò, eum qui operatur ex opinione probabili falsa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter putat esse veram, & legi divinæ conformem, à peccato excusari. Ita communiter docent Scholastici cum Magistro in 2. dist. 22. & cum D. Thoma 1. 2. qu. 76. art. 3. ubi docent ignorantiam invincibilem excusare à peccato. Unde Lutherus in cap. 12. Genesis: *Scholastici* (inquit) *dicunt invincibilem ignorantiam reddere excusabiles*: TANTA CÆCITAS EST IN PAPÆ SCHOLIS ET ECCLESIIS

232 Probatur primò conclusio ex SS. Patribus, qui passim docent ignorantiam invincibilem excusare à peccato: Chrysostomus enim homil. 13. in Epist. ad Roman. ait: *Neminem unquam ignoranter peccare: qui enim peccavit, indignus ut-que esset qui pœnas daret.* Et D. Augustinus in libro de natura & gratia contra Pelagianos scripto cap. 67. & lib. 3. de libero arbitrio cap. 19 *Non tibi* (inquit) *deputatur ad culpam quod invitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras.* Neque istud ad primum hominis peccatum trahi potest: cùm hæc verba adhibeat, ut hominum querelas compescat, qui ex ignorantia quam ex Adamo hæreditariam accepimus, expostulant. Atque hoc sensu eadem verba à Theologis omnibus accipiuntur, post S. Thomam quæst. 7. de potentia art. 7. ad 9. ubi sic habet: *Dicendum quòd ignorantia, quæ est omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit: non tibi imputatur ad culpam, si invitus ignores: per hoc autem quod addit, sed si scire neglexeris, datur intelligere quòd ignorantia habet quod sit peccatum, ex negligentia præcedente.* Item D. Augustinus tract. 89. hæc verba Joan. 15. exponens: *si non venissem, & locutus eis fuissem, peccatum non haberent*, ait: *Illos ad quos Christus non venit, & quibus non est locutus, excusationem habere, non de omni peccato suo, sed de illo quo in Christum non crediderunt.* Similia habet Divus Bernardus Epist. 77. dicens: *Si locutus fuisset, sed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excusaret.* Denique Augustinus lib. de quæst. veteris testamenti, relatus à Gratiano in decreto dist. 37. sic ait: *Ille ignorans potest excusari à pœna, qui à quo disceret non invenit.* Ubi glossa hæc verba: *Potest excusari à pœna*, sic interpretatur, *Id est, à peccato pro quo debetur pœna, vel à pœna æterna.*

Probatur secundò conclusio, ex illo trito & communi Philosophiæ moralis principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non potest.* Quod D. Augustinus in libro de duabus animabus cap. 11. usque adeò esse notum & per se manifestum asserit, ut non solùm à nemine ignoretur, sed & insuper à toto genere humano cantetur & declametur: *Nonne* (inquit) *ista cantant & in montibus Pastores, & in theatris Poëta, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in Scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum?* Probatur, inquam, conclusio ex illo trito & communi effato: quis enim magis necessariò peccat, quis culpam vitare minùs potest, quàm qui invincibiliter & sine propria culpa ignorat divinâ lege prohiberi quod facit; quique ita animo comparatus est, ut si id malum esse suspicaretur, continuò omitteret? Quid, inquam, potestatem non peccandi longiùs removet quam ignorantia invincibilis, quæ cognitionem ad vitandam culpam necessariam tollit, & mentem quæ voluntati ad agendum facem præferre debebat, omnino excæcat? Id non solùm ratione naturali manifestum est, sed etiam ex Jansenii principiis constat: ille enim libro de gratia Christi cap. 36. fatetur id duntaxat esse in potestate, *quod sit à voluntate cum plena advertentia rationis*, adeoque ex ejus mente, ignorantia quâ aliquid penitus nescitur, impedit quominus illud sit in nostra potestate. Unde noster Medina 1. 2. quæst. 76. art. 2. rectè observavit: *Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impossibile.*

Tertiò suadetur conclusio ex D. Thoma 1. 2. 224 quæst.

quæst.90. art.4.ubi sic discurrit: *Ad hoc quòd lex* A *virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quò applicetur hominibus qui secundùm eam regulari debent: talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatione: unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quòd lex habeat suam virtutem* : Sed promulgatio legis naturalis fit per dictamen rationis, intimantis homini ea quæ lege naturæ præscripta aut prohibita sunt: Ergo cùm deest tale dictamen (ut contingit in illis qui ignorantiâ invincibili juris naturalis laborant) lex naturæ non obligat ad ejus observationem; subindeque ignorantia juris naturalis à peccato excusat.

225 Probatur quartò conclusio ratione fundamentali, Illud excusat à peccato, quod tollit ab actu rationem voluntarii, redditque illum simpliciter involuntarium: Sed omnis ignorantia invincibilis hoc præstat: Ergo omnis ignorantia invincibilis à peccato excusat. Minor est certa, & expresse docetur à D. Thoma 1.2. quæst. 6. art. 8. ubi loquens de ignorantia antecedente & invincibili, ait quòd *talis ignorantia causat involuntarium simpliciter*. Idque patet ex definitione voluntarii, quod sic describitur: *Voluntarium est id, quod est à principio intrinseco cum cognitione*: Unde sic illud causatur ex duplici principio, scilicet ex appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente, C & voluntati facem præferente; ita oportet quòd oppositum ejus, scilicet involuntarium, causetur ex oppositis principiis, & proveniat vel ex eo quòd operatio est à principio extrinseco (ut contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt) aut quia tollitur, vel ligatur aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam & passionem, ut in tractatu de actibus humanis disput. 1. fusè expendimus.

226 Major autem, quam Adversarii negant, contendentes aliquid posse esse peccatum actuale, absque eo quod sit voluntarium in actu secundo, probatur multipliciter. Primò ex Divo Augustino libro de vera relig. cap. 14. ubi ait: *Usque adeò peccatum voluntarium est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Et hoc ita manifestum est, ut nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat*. Idem repetit lib. 3. de libero arbit. cap. 17. & 18. & lib. 1. retract. cap. 9. ubi ait, quod *voluntas est quâ peccatur, & rectè vivitur*. Et lib. de duabus animabus cap. 11. dicit quod *nec peccatū, nec rectè factum imputari cuiquam justè potest, qui nihil fecerit* PROPRIA VOLUNTATE. Quibus ultimis verbis apertè declarat ad peccatum actuale non sufficere, quòd sit voluntarium voluntate capitis, sicut sufficit ad peccatum originale; sed requiri necessariò quod sit voluntarium voluntate propriâ illius qui peccat.

227 Secundò probatur ex D. Thoma 1. 2. quæst. E 74. artic. 1. in corp. ubi sic discurrit: *Cùm proprium sit actuum moralium quòd sint voluntarij, sequitur quòd voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum, sive bonorum, sive malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum: & ideò sequitur quòd peccatum sit in voluntate sicut in subjecto*. Et in resp. ad 2. *Si defectus* (inquit) *apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensiva virtute*, SICUT PATET IN HIS QUI HABENT IGNORANTIAM INVINCIBILEM. Et quæst. 76. art. 3. sic corpus articuli concludit: *Si sit talis ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia* OMNINO EXCUSAT A PECCATO.

Tertiò eadem Major probatur authoritate 228
trium Summorum Pontificum, Pii V. Gregorii XIII. & Urbani VIII. qui damnant hanc propositionem Michaëlis Baii: *Ad rationem & definitionem peccati non pertinet voluntarium*: subindeque oppositam, nempe istam, *Ad rationem & definitionem peccati pertinet ratio voluntarij*, ut certam & indubitatam supponunt.

Quartò eadem Major suadetur ratione quam 229
insinuat Divus Thomas loco primò citato. Peccatum est actus moralis & humanus: Sed de ratione actûs moralis & humani est quod sit voluntarius, & deliberatus, ut docet idem S. Doctor 1.2. quæst. 1. art. 1. his verbis: *Illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex voluntate deliberata procedunt: si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem hominis actiones, sed non propriè humanæ, cùm non sint hominis inquantum est homo*: Ergo &c.

Confirmatur: Ut actus sit moralis & humanus, debet esse liber; cùm libertas sit radix & 230
fundamentum moralitatis, ut docet Divus Thomas in 2. dist. 24. quæst. 3. art. 3. dicens: *Ibi incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur*: Sed actus non potest esse liber, nisi sit voluntarius; cùm ratio voluntarii essentialiter includatur in ratione liberi, sicut gradus superior in inferiori: Ergo actus non potest esse moralis, nec per consequens peccatum, seu malum morale, nisi voluntarius sit.

Denique probari potest conclusio ex variis 231
absurdis & inconvenientibus, quæ sequuntur ex adversa sententia. Si enim probabile falsum, quod invincibiliter creditur verum, nunquam à peccato excuset, in primis sequitur peccare eum, qui in concursu seu conflictu opinionum probabilium, probabiliorem, imò & probabilissimam eligit: Sed hoc absurdum est, & contra communem Theologorum sententiam, ut fatetur Wendrochius loco supra citato sect. 4. D ubi docet è duabus opinionibus contrariis licere amplecti magis probabilem: Ergo &c. Sequela Majoris patet: Quia fieri potest ut opinio probabilior, imò & probabilissima, falsa sit, & à lege æterna discordans; cùm falsa, ut ait Aristoteles in lib. Topicorum, sæpè sint probabiliora veris: Ergo si nullum probabile falsum, etsi invincibiliter existimetur verum, à peccato excusat, sequitur eum qui in opinionum probabilium conflictu, probabiliorem, imò & probabilissimam eligit sententiam, non excusari à peccato.

Secundò sequitur Jacob peccasse, cùm primò 232
accessit ad Liam, quam invincibiliter putabat esse suam uxorem: tunc enim fecit actum qui absolutè & secundùm se erat illicitus, & legi divinæ contrarius, cùm lex divina prohibeat ad non suam accedere. Nec potest aliter excusari Jacob à peccato, nisi dicendo ipsum tunc laborasse ignorantiâ invincibili. Sicut Genes. 20. Abimelech cùm uxorem Abrahæ tulisset, putans esse sororem ejus, excusatur à peccato ratione ignorantiæ invincibilis, ut passim interpretes docent, & colligitur ex verbis illis quæ Deo mortem ipsi minitanti dixit, *Domine num gentem ignorantem & justam interficies?* prætendens (ut omnes solent facere ductu & instinctu luminis naturalis) excusandum esse à

culpa, quod ignorans feciſſet, & non deſinere juſtum eſſe eum qui facit aliquid injuſtum, plane ignorans eſſe tale. Quam ejus exiſtimationem confirmavit Deus, ita reſpondens: *Et ego ſcio quod ſimplici corde feceris, & ideò cuſtodivi te, ne peccares in me.*

333 Tertiò ſequitur ex hac ſententia, plerumque eſſe fortunæ, & non voluntatis, quòd homines peccent, vel non peccent, prout videlicet id quod agunt eſt conforme vel difforme juri naturali invincibiliter ignorato: quod abſurdiſſimum eſt; cum vera & ſola cauſa peccati ſit voluntas creata, ut operans difformiter ad regulas morum, non verò caſus aut fortuna.

334 Denique ex illa ſententia ſequitur incredibilis conſcientiæ perplexitas, imò & peccandi hìc & nunc inevitabilis neceſſitas, quotieſcumque aliquis probabiliter & bonâ fide judicat aliquid ſibi agendum eſſe, neque poſſe omitti ſine peccato, & tamen illud naturali jure illicitum eſt. Peccabit enim id faciendo, juxta Adverſarios, cùm juxta ipſos ignorantia invincibilis juris naturalis à peccato non excuſet: peccabit etiam non agendo, quia aget contra conſcientiam, quæ ipſi dictat hoc eſſe agendum: peccabit igitur quocumque ſe vertat, & ſive hoc faciat, ſive non faciat: quod non ſolùm abſurdum eſt, ſed etiam à fide penitùs alienum. Unde in cenſura Sorbonæ anno 1560. die 27. Junij data, hæc propoſitio ut hæretica proſcribitur: *Homo faciendo quod in ſe eſt, peccat, & non poteſt non peccare, faciendo quod in ſe eſt.* Cui ſimilis eſt iſta damnata à tribus Pontificibus ſupra nominatis in bulla contra Baium, *Homo peccat, etiam damnabiliter, in eò quod neceſſariò facit.*

§ II.

Arcana Janſenianæ doctrinæ radix detegitur, & extirpatur.

335 CUM rectè dixerit Auguſtinus: *Radicem effodere atque extirpare compendium eſt*, non poteſt firmius concluſio noſtra ſtabiliri, nec Janſenij & Wendrochij doctrina efficacius confutari, quàm ejus radicem extirpando: nam quæ ex illa pullulare dicunt & efflorescere, eâdem operâ ſuccidentur.

Janſenius ergo lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 2. & ſequentibus, vulgare iſtud pronunciatum, quo Philoſophorum & Theologorum Scholæ omnes perſonant: *Ignorantia invincibilis excuſat à peccato*, falſum eſſe pronunciat, duplicemque ignorantiam invincibilem diſtinguit, unam juris naturalis, alteram juris poſitivi; & docet hanc à peccato excuſare, non verò illam; quia (inquit) ignorantia juris naturalis à peccato originali profluit, & in Adamo nobis voluntaria fuit (quod ad peccatum actuale ſufficere exiſtimat) non verò ignorantia juris poſitivi. Cujus differentiæ rationem hanc reddit cap. 6. tanquam *radicem arcanæ hujus doctrinæ*, quia ſcientia juris naturalis humanæ naturæ connaturalis eſt, eique debita naturaliter. & illâ fuiſſent omnes prædìti in ſtatu innocentiæ; ideòque ejus ignoratio eſt vitioſa, nec potuit niſi in pœnam peccati infligi: ſecùs autem cognitio juris poſitivi, etiam divini; quia quod ſeratur lex divina poſitiva, pendet à libera Dei voluntate, & idcirco ejus ſcientia neque humanæ, neque angelicæ naturæ connaturalis eſt.

A Ignotam fuiſſe hactenus tam reconditæ doctrinæ radicem dicit Janſenius, ſed falsò: eam enim expreſsè tradit Hieronymus Zanchius partim Lutheri, partim Calvini ſectator lib. 1. tract. Theolog. cap. 12. theſi 1. ubi poſt longam de ignorantia juris naturalis diſputationem, ita concludit. *Summa: Omnis ignorantia eorum quæ quis ſcire tenetur, peccatum eſt: quia cum lege, quâ jubemur illa cognoſcere, pugnat, ſive ea cognoſcere jam poſſis ſive non poſſis. Quod enim jam non poſſis, peccato Adæ, quod tuum eſt, quia omnes in eo peccaverunt, factum eſt. Quare falluntur Scholaſtici, cùm talem ignorantiam, quam invincibilem vocant, ideò à peccato excuſant, quia invincibilis eſt ut loquuntur.* Quamquam B *evincere poſſumus, eam non eſſe ſimpliciter invincibilem, cùm voluntarium Adæ peccatum ſit conſequuta;* En arcanæ hujus doctrinæ Scholaſticis hactenus ignotæ radicem: cui ſecurim adhibeo, & duo præcipua ejus capita ſigillatim aggredior. 236

Et primò quod ait Janſenius ignorantiam juris naturalis non excuſare à peccato, quia originalis peccati pœna eſt, manifeſtæ falſitatis convincitur: Quia ſi hæc ratio valeret, ſequeretur motus concupiſcentiæ prævenientes conſenſum voluntatis, imò & ipſi repugnantes, eſſe verè & propriè peccata homini imputabilia; cùm fomes concupiſcentiæ, ſeu rebellio appetitûs ſenſitivi, ex peccato originali proveniat: Hoc autem repugnat Tridentino ſeſſ. 1. cap. 5. dicente: *concupiſcentiam nocere non poſſe non conſentientibus*: & Auguſtino lib. 2. in Julian. cap. 9. lib. 1. contra duas epiſt. Pelagian. cap. 1. & lib. de civit. cap. 25. ubi ſic ait: *Illa concupiſcentialis inobedientia ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis, quantò magis in corpore non conſentientis?* C

Item infidelitas negativa eſſet peccatum; cùm illa pariter à peccato originali proveniat, & ſit reprobationis effectus, cujus cauſa eſt originale peccatum, ut docet Janſenius lib. 10. de gratia Chriſti cap. 3. Hoc autem falſum & erroneum eſſe patet: Primò ex Bulla trium Pontificum ſuprà nominatorum, contra Bajum, in qua damnatur hæc propoſitio: *Infidelitas pure negativa, in his quibus Chriſtus non eſt prædicatus, peccatum eſt.* Secundò ex Auguſtino Epiſt. 10. dicente: *In illis qui non audierunt, neque potuerunt, pœna peccati eſt non credere, non autem peccatum.* Tertiò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 1. ubi expreſsè docet, quod *ſi infidelitas accipiatur ſecundùm negationem puram, ſicut in illis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, ſed magis pœnæ: quia talis ignorantia ex peccato primi parentis conſecuta eſt.* D

Sequeretur etiam ex eodem Janſenii principio, quicquid malè faciunt inſani & phrenetici, eſſe peccatum, & culpabiliter agere cœcum à nativitate, qui volens v. g. canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adeſſe. Nam phrenelis, inſania, & cœcitas corporalis, aliæque generis humani miſeriæ, ſunt etiam effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli à fonte profluunt, ſicut docet Adverſarius lib. 3. de ſtatu naturæ puræ cap. 11. 14. & 15. Hæc autem abſurdiſſima eſſe, & à communi hominum ſenſu penitùs aliena, quis non videat? Unde cum Auguſtino lib. 1. de peccat. meritis cap. 36. ſimilem abſurditatem diluente, exclamare poſſumus: *Dicant iſta qui auſi fuerint, audiant qui voluerint, credant qui potuerint.* Vel hæc verba ejuſdem S. Doctoris lib. 3. contra Julian. cap. 2. Janſenianis applicare: *Mira ſunt quæ dicitis, nova ſunt quæ dicitis, falſa ſunt quæ dicitis.* E

tù. Mira ſtupemus, nova cavemus, falſa convinci- A *mus.*

Firmior non eſt ejuſdem fundamenti pars
238 altera, quâ docet Janſenius ignorantiam juris poſitivi ideò excuſare à peccato, quia non eſt in pœnam peccati inflicta. Nam primò gratis illud dicit, cùm nullum S. Auguſtini, vel Doctoris alterius teſtimonium proferat, quo probet ignorantiam legis poſitivæ, peccati pœnam non eſſe.

Deinde Sanctis Auguſtino & Hieronymo apertè repugnat, qui cùm adversùs Pelagianos contendunt ignorantiam malam eſſe, & peccatum (id eſt defectum ex originali peccato procedentem, ut infrà ex Auguſtino patebit) plurima ignorantiæ facti & juris poſitivi exempla producunt: ut illud Geneſ. 20. ubi actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam, invincibiliter ignorabat eſſe conjugem Abrahæ, peccatum dicitur; & illud Num. 35. ubi qui fortuitò occiderit, putà qui hominem interfecerit, credens eſſe feram (quæ eſt etiam ignoran- B tia facti) jubetur recurrere ad civitates refugii, ibique manere, donec ſummus ſacerdos moriatur. Item illud Levit. 5. & 22. ubi homini, qui per ignorantiam facti, aut juris poſitivi, aliquid immundum tetigit, aut ſanctificatum comedit, tanquam pro peccato ſacrificium offerre præcipitur. Si tandem illud Apoſtoli: *Miſericordiam conſecutus ſum, quia ignorans feci in incredulitate,* C quod de ignorantia legis Evangelicæ, non verò legis naturalis, eſſe intelligendum manifeſtum eſt.

Tertiò: Infidelitas negativa eſt ignorantia alicujus legis poſitivæ, ſcilicet Evangelicæ: Sed illa eſt pœna originalis peccati, & ex peccato primi parentis conſecuta eſt, ut docent S. Auguſtinus & D. Thomas ſuprà relati: Ergo ignorantia legis poſitivæ eſt pœna originalis peccati.

Quartò: Nulla miſeria, nullumque malum reperitur in homine, quod non ſit pœna originalis peccati, ut docet Janſenius lib. 3. de ſtatu naturæ puræ cap. 10. 11. Sed ignorantia legis poſitivæ, ad ſalutem neceſſariæ, eſt magnum ma- D lum & miſeria: Ergo etiam ignorantia legis poſitivæ divinæ à peccato primi parentis orta eſt, & eſt unum ex quatuor vulneribus à peccato originali cauſatis, de quibus ait S. Thomas 1.2. quæſt. 85. art. 3.

Denique: Etſi lex divina poſitiva à libera Dei voluntate dependeat, ſi tamen reipſa lata fuerit, non potuerit ejus ignorantia in ſtatu innocentiæ reperiri; cùm ab illo fœliciſſimo ſtatu debuerit abeſſe omne malum; omniſque miſeria, & ignorantia legis divinæ latæ, & ad ſalutem neceſſariæ, non exiguum malum & miſeria ſit: Ergo ignorantia legis divinæ poſitivæ, in ſtatu naturæ lapſæ, eſt pœna peccati. Conſequentia patet: E quia juxta doctrinam Janſenii, ignorantia omnis, quæ in ſtatu innocentiæ contingere non potuit, pœna peccati eſt. Non poteſt ergo ſubſiſtere diſcrimen illud, quod inter ignorantiam juris naturalis, & ignorantiam juris poſitivi Janſenius ſtatuit, ſubindeque nec radix arcanæ hujus doctrinæ; *nec* (ut perbellè ait quidam Recentior) *à radice tam vitiata alios ſperare fructus licet, quàm qui arboribus Sodomei lacûs ripæ ad ſitis profundantur, qui cùm exteriori cute veſtiantur amœna & eleganti, nihil tamen præter ſuliginem atque putredinem continent.*

Convelluntur præcipua fundamenta Janſenii.

CONtra noſtram ſententiam in primis objici 239
poſſunt plura Scripturæ loca, quibus nonnulla facta ex ignorantia, appellantur peccata, ut Geneſ. 20. actio Regis Abimelech accipientis in uxorem Saram, quam invincibiliter ignorabat eſſe conjugem Abrahæ, peccatum dicitur. Et Levit. 5. ſtatuuntur ſacrificia offerenda pro illis qui peccaverint ex ignorantia. Unde ad Hebræos 9. Apoſtolus ait; quod ſemel in anno ſolus Pontifex intrabat in tabernaculo, quod *ſancta ſanctorum* dicebatur, non ſine ſanguine quem offerebat *pro ſua & populi ignorantia.* Item David Pſal. 24. inter peccata ſua commemorat ignorantias, ſic orans: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.* Denique Lucæ 12. dicitur quod ſervus, *qui non cognovit voluntatem Domini ſui, & fecit digna plagis, vapulabit paucis.*

Reſpondeo primò, hæc Scripturæ teſtimonia 240
obeſſe magis quàm prodeſſe Adverſariis: cùm fere omnibus illis in locis ſermo ſit de ignorantia facti, vel juris poſitivi, quam, ſi eſt invincibilis, fatentur illi excuſare à peccato.

Secundò reſpondeo; in his locis ſermonem eſſe de ignorantia vincibili, quam fatemur non excuſare à peccato: ut enim ait D. Bernardus epiſt. 77. ſupra citata, *Multa ſcienda neſciuntur, aut ſciendi incuriâ, aut diſcendi deſidiâ, aut verecundiâ inquirendi; & quidem ejuſmodi ignorantia non habet excuſationem.* Unde ad primum, vel dicatur actionem Regis Abimelech, uxorem Abrahæ ignoranter accipere volentis ad conjugium, vocari peccatum materialiter, quia erat illicita ex natura rei; non verò formaliter, quia ob defectum cognitionis & ſcientiæ non erat culpabilis, ut antea expoſuimus: vel ignorantiam illam fuiſſe vincibilem, ut docet Henricus de Gandavo quodlib. 12. quæſt 25. ubi ſic ait: *Abimelech revera peccaſſet, ſi cognoviſſet Saram, etiam ipsâ acceptâ in uxorem: quia non ſufficienter inquiſivit an fuiſſet uxor Abrahæ, &c.* Illud ipſum iiſdem ferè verbis tradit Hugo Cardinalis in caput 20. Geneſis.

Ad ſecundum & tertium ſimiliter dico, in veteri lege ſtatui offerenda eſſe ſacrificia pro illis qui peccaverant ex ignorantia vincibili & culpabili. Unde Summus Sacerdos ſemel in anno, in tabernaculo, quod *ſancta ſanctorum* dicebatur, intrabat, ut offerret ſanguinem pro ſui & populi ignorantiis, aliquo modo voluntariis & invincibilibus; de quibus etiam loquitur Propheta, dum ait: *Delicta juventutis meæ, & ignorantias meas ne memineris.*

In ultimo ſermo eſt de ſervo non penitùs ignorante præceptum Domini, ſed ad illud ex negligentia non advertente, ſeu ex ignorantia vincibili & culpabili illud ignorante, ut exponunt Magiſter in 2. diſt. 22. & D. Thomas in catena in Lucam cap. 12. ubi hæc verba Theodoreti refert: *Hic objiciunt aliqui: meritò punitur, qui ſciens voluntatem Domini non perſequitur. Sed cur punitur ignorans? quia cùm ipſe potuiſſet, noluit, ſed pigritans ipſe fuit ignorantiæ ſuæ cauſa.*

Opponit ſecundò Janſenius duo inſignia D. 241
Auguſtini teſtimonia. Primum deſumitur ex libro de gratia & lib. arbit. cap. 3. ubi ſic ait: *Illa ignorantia, quæ non eſt eorum qui ſcire nolunt, ſed eorum qui tanquam ſimpliciter neſciunt, neminem ſic*

excusat, ut sempiterno igne non ardeat; si propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet; sed fortasis ut mitiùs ardeat: non enim sine causa dictum est effunde iram tuam in gentes quæ te non noverunt. Quæ verba non possùnt exponi de ignorantia vincibili, cùm S. Doctor non loquatur de ignorantia eorum *qui scire nolunt*, sed eorum *qui simpliciter nesciunt*. Alter locus habetur Epist. 105. ubi idem S. Doctor hæc habet: *Humana superbia, tanquam præsumens de viribus liberi arbitrij, excusatam se putat, quando ignorantia, non voluntatis est quod peccat.* Quo etiam testimonio putat Jansenius invictè se probare ignorantiam invincibilem juris naturalis non excusare à peccato.

242 Verùm hæc testimonia magis ei nocent quàm prosint; cùm D. Augustinus ibi expresè agat de ignorantia juris positivi, quam Jansenius docet excusare à peccato, quando invincibilis est: loquitur enim de ignorantia Evangelij, ut patet ex verbis illis: *Si propterea non credidit, quia non audivit omnino quod crederet.* Unde ad primum respondeo, D. Augustinum ibi loqui de ignorantia vincibili legis Evangelicæ, quam docet non excusare à peccato infidelitatis. Ita ipsum intelligit & interpretatur Magister sententiarum in 2. dist. 22. ubi ait: *Est autem ignorantia triplex, & eorum scilicet qui scire nolunt cùm possint; quæ non excusat, quia & ipsa peccatum est: & eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes, vel proponentes scire; quæ neminem plenè excusat, sed sic fortasse ut minùs puniatur. Vnde Augustinus ad Valentinum* (lib. de gratia & lib arbit. cap. 3.) *ignorantia quæ non est eorum qui scire nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat, ut æterno igne non ardeat, sed fortasse ut mitiùs ardeat.*

Hanc interpretatioem plurima confirmant. 243 Primò quia non ait S. Augustinus illam ignorantiam esse eorum *qui simpliciter nesciunt*, sed *qui* TANQUAM *simpliciter nesciunt*: hæc autem particula *tanquam*, satis indicat sermonem non esse de ignorantia prorsus invincibili. Secundò statuit hanc ignorantiam *neminem sic excusare, ut sempiterno igne non ardeat, sed* FORTASSE *ut mitiùs ardeat*: si verò de ignorantia invincibili loqueretur, non adjecisset *fortasse*: nihil enim certius, illum mitius saltem puniendũ, qui ex ignorantia invincibili peccavit, quàm qui peccavit ex malitia, vel ex ignorantia vincibili & culpabili. Sed idcirco vocem illam inseruit, ut innueret se loqui de ignorantia vincibili, non affectata, sed neglecta; aliquando enim negligentia ex qua procedit, potest esse tam modica, quòd si contingat ex illa aliquid mali agi, possit actus ille aliqualiter excusari, subindeque mitius puniri. Tertiò confirmatur exemplo servi nescientis voluntatem domini &c. quod Augustinus ante verba recitata adducit: nam ut observat Theodoretus suprà relatus, *Ille punitur ignorans, quia cùm scire potuisset, noluit, sed pigritans ipse fuit ignorantiæ suæ causa.*

Ad secundum similiter dico, hæc Augustini 244 verba, ad Evangelij, non verò juris naturalis ignorantiam referri, subindeque non favere Adversariis, qui fatentur ignorantiam invincibilem juris positivi excusare à peccato. Ibi ergo intendit reprehendere Pelagianos, qui adeò de viribus liberi arbitrij præsumebant, ut existimarent ad credendum gratiam internam non esse necessariam, sed sufficere sibi revelationem extrinsecam mysteriorum fidei, adeòque hanc prætexerent excusationem, *non audivimus, ideò non credidimus*, quam vanam esse ibidem docet, quia quòd non audierint, pœna peccati est. Ejus verba sunt: *Ac per hoc inexcusabilis est omnis peccator, vel reatu originis, vel additamento propriæ voluntatis, sive qui novit, sive qui ignorat: quia & ipsa ignorantia in his qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est; in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati.*

Objicit tertiò Jansenius: D. Augustinus & D. Hieronymus in concertationibus, quas habebant cum Pelagianis, sæpè asserebant *ignorantiam eorum qui intelligere non potuerunt*, sive *quæ erat necessitatis & non voluntatis, peccatum esse, & pœnam peccati*: Sed hæc ignorantia est invincibilis, ut patet. Ergo juxta illos SS. Patres ignorantia invincibilis est culpabilis & peccaminosa. 245

Confirmatur: Augustino & Hieronymo hac in re consonant Orientales illi Antistites, qui Diospoli in Palestina synodaliter congregati, Pelagium Hæresiarcham ad proferendam in se suosque sententiam, Episcopali districtione coarctarunt; quos numero quatuordecim nominatim expressos Augustinus in confirmationem suæ sententiæ adversus Julianum lib. 1. cap. 5. adducere non dubitavit. Coram his in Synodo, præsente Hæresiarchâ Pelagio, recitata fuere quædam capitula de libro Celestij Hæretici excerpta, quorum unum erat: *Oblivio & ignorantia non subjacent peccato, quoniam non secundùm naturam eveniunt, sed secundùm necessitatem.* Finitâ recitatione Synodus dixit: *Quid ad hæc quæ lecta sunt capitula dicit præsens Pelagius Monachus? Hæc enim reprobat Sancta Synodus, & Sancta Dei Ecclesia Catholica.* Ita refert Augustinus lib. de gestis Palestinis cap. 19. Planum igitur est, juxta mentem tam illius Synodi, quam Augustini, eam hac in parte approbantis, oblivionem & ignorantiam subjacere peccato, non solùm quando eveniunt secundum voluntatem, sed etiam quando secundum necessitatem. De solo enim posteriori isto casu viguit controversia Catholicorum cum Pelagianis, non autem de priori: neque enim Pelagiani dubitabant, quin oblivio & ignorantia subjacerent peccato, quando evenissent secundum voluntatem. Unde Augustinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17. loquens de Pelagio, & refellens quendam ejus librum seu tractatum, sic ait: *Tractat etiam iste de peccatis ignorantiæ, & dicit hominem prævigilare debere, ne ignoret, ideòque esse culpandam ignorantiam, quia id homo nescit negligentiâ suâ, quod adhibitâ diligentia scire debuisset: dum tamen omnia potius disputet, quam ut oret & dicat, Da mihi intellectum ut discam mandata tua.* Ergo juxta Augustinum, & Patres Synodi Diospolitanæ, ignorantia invincibilis subjacet peccato, subindeque quod ex tali ignorantia committitur, peccatum est.

Respondeo primò: Vt hoc argumentum, ejus- 247 que confirmatio Adversariis prosint, ipsis probandum incumbere, Pelagianos locutos fuisse de sola ignorantia invincibili juris naturalis, & non de ignorantia facti vel juris positivi (quippe quæ excusat à peccato, juxta doctrinam Jansenij) & errorem Celestij eodem sensu damnatum fuisse a Synodo Palestina, impugnatumque ab Augustino, Hieronymo, aliis fidei defensoribus. At hoc nulla ratione probari potest, imò potius oppositum manifestè patet, tum ex propositione Celestij damnata à prædicta Synodo, quæ generalis est, & omnem ignorantiam & oblivionem

nem invincibilem comprehendit. Tum etiam ex ratione quam suæ condemnationi subjungit Synodus post verba suprà recitata: *Cùm in lege sacrificia pro ignorantia, sicut pro peccato offerantur.* Nam ex Levitici 5. & 22. aliisque locis manifestum est, offerri debuisse in lege sacrificia pro ignorantia facti & juris positivi. Addo SS. Patres Augustinum & Hieronymum, dum contra Pelagianos disputant, & contra ipsos contendunt, ignorantiam malam esse, & peccatum, plurima ignorantiæ facti & juris positivi, quæ supra retulimus, exempla producere.

248 Respondeo secundò, cùm S. Augustinus, aliique Patres, ignorantiam, & quod ex illa fit, peccatum esse aiunt, de ignorantia vincibili loqui, & de ipsa pariter debere intelligi definitionem Palestinæ Synodi damnantis propositionem Celestij. Patet hoc ex Augustino libro de gestis Pelagij cap. 18. ubi cùm hanc Celestij propositionem recitasset: *Oblivionem & ignorantiam non subjacere peccato, quoniam non secundùm voluntatem eveniunt, sed secundùm necessitatem,* ad eam confutandam, sive ex sua, sive ex Palestinorum Episcoporum sententia, hæc subdit: *Cùm David dicat, Delicta juventutis meæ & ignorantias ne memineris, cùm in lege sacrificia pro ignorantia, sicut pro peccato offerantur.* Et lib. 3. de lib. arbit. cap. 18. & lib. 1. retract. cap. 9. utitur his verbis Apostoli: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci,* ut quædam esse ignorantiæ peccata confirmet. At in illis omnibus locis fit mentio de ignorantia vincibili, præsertim in ultimo: unde D. Thomas 1. 2. qu. 86. art. 4. ignorantiam quæ indirectè voluntaria est, atque adeò vincibilis, peccatum extenuare inde probat, quod Apostolus dicat: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Quem S. Doctoris locum ita Conradus illustrat: *Patet quod verbum Apostoli intelligitur de ignorantia, quæ fuit causa peccati, non tamen fuit invincibilis, sed vincibilis,* Ergo D. Augustinus, & Patres Palestinæ Synodi, non loquuntur de ignorantia invincibili, sed vincibili.

249 Nec obstat quod allegatur in contrarium, nempe Pelagianos non negasse ignorantiam vincibilem esse culpabilem, & subjacere peccato, sed potiùs hoc expresè asseruisse Pelagium, ut refert Augustinus supra relatus. Non obstat, inquam, quia hoc familiare Pelagianis fuit, ut Catholicorum argumentis oppressi, cederent nonnihil, atque ut dogmatis sui partem tuerentur, alia quædam remitterent: sic ab illis tandem S. Augustinus extorsit, ut fatentur fieri in baptismo remissionem peccatorum, & Christi gratiam, non in solo libero arbitrio gratis concesso, nec in solis exemplis, aut lege atque doctrina forinsecùs sonante, sed etiam in interna illuminatione intellectûs, & interna excitatione voluntatis consistere, ut patet ex Augustino lib. de gratia Christi cap. 7. & 10. Quid ergo mirum, quod similiter in posteriori cum eodem S. Doctore certamine Pelagius profiteri coactus fuerit, quod in priori pertinaciter negabat, nempe ignorantiam vincibilem esse culpabilem, & subjacere peccato.

250 Addo quod Pelagiani existimabant omnem ignorantiam, quæ viribus naturæ superari non poterat, etsi viribus gratiæ vinci posset, excusare à peccato: quia ipsi non admittebant veram & propriè dictam gratiam esse necessariam ad cognoscendas veritates supernaturales. Contra quem errorem disputabant SS. Patres, præsertim Augustinus & Hieronymus, & contendebant eos esse culpabiles qui negligunt precibus à Deo postulare & impetrare gratiam, & lumen supernaturale necessariumad expellendam ignorantiam veritatum supernaturalium, quæ viribus naturæ vinci & superari non potest. Item Concilium Palestinum contra eos definit talem ignorantiam non excusare: quia vincibilis est virtute gratiæ, & per orationem expelli potest. Unde Augustinus lib. 1. de natura & gratia cap. 17, supra laudato, reprehendit Pelagium, quòd *omnia potiùs disputet, quàm oret & dicat: Da mihi intellectum, ut discam mandata tua.*

Non obstat etiam quod in hac Celestij propo- 251
sitione, quam damnat Synodus Palestina: *Oblivio & ignorantia non subjacent peccato, quoniam non secundùm voluntatem eveniunt, sed secundùm necessitatem,* hæc posteriora verba ignorantiam invincibilem videantur excludere. His enim verbis excluditur quidem illa ignorantia, cujus voluntas ipsa causa est, quæque affectata, seu directè voluntaria appellatur, quia secundùm voluntatem evenit, voluntate nimirum illam procurante & affectante; at non ea quæ ex voluntate originem non trahit, quæque idcirco tantùm indirectè volita nuncupatur, quod voluntas ad eam repellendam non adhibeat diligentiam omnem quam potest & debet. Vel etiã dici potest, ignorantiam illam esse necessitatis, & non voluntatis, respectu naturæ nudæ, & viribus gratiæ destitutæ, non verò respectu naturæ ad ordinem supernaturalem elevatæ; nam respectu illius talis ignorantia non est necessitatis, sed voluntatis negligentis postulare à Deo lumen & auxilium supernaturale ad eam vincendam ac depellendam.

Denique ad principale argumentum, & ejus 252
confirmationem respondeti potest, quod sicut concupiscentia in baptizatis, etsi non sit verè peccatum, dicitur tamen peccatum, eò quòd materialiter peccatum sit, & in peccati pœnam inflicta, ut docet Augustinus lib. 5. contra Julian. cap. 3, & ex eo Tridentinum sess. 5. can. 5. ita ignorantia invincibilis in baptizato non est verè peccatum, appellatur tamen peccatum à S. Augustino & Patribus Synodi Palestinæ, quia materialiter peccatum est, & in pœnam irrogata: *Ignorantia enim & fomes sunt materialia in peccato originali, sicut conversio ad bonum commutabile in peccato actuali:* inquit S. Thomas qu. 3. de malo art. 7.

Hanc responsionem validè confirmat cele- 253
bris Augustini locus ex libro 5. de libero arbitrio cap. 19. ubi sic ait: *Illud quod ignorans quisque non rectè facit, & quod rectè volens facere non potest, ideò dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis* (nempe Adami) *originem ducunt. Illud enim præcedens meruit ista sequentia. Nam sicut linguã dicimus non solùm membrum quod movemus in ore dum loquimur, sed etiam illud quod hujus membri motũ consequitur, id est formam tenoremque verborum, secundùm quem alia dicitur lingua græca, alia lingua latina: sic non solùm peccatũ illud dicimus, quòd propriè vocatur peccatũ, libera enim voluntate & à sciente committitur; sed etiam illud quod jam de hujus supplicio consequatur necesse est.*

Hæc solutio seu interpretatio præsentem dif- 254
ficultatẽ plenè evacuat: nam cùm Pelagiani negarent peccatùm originale ab Adamo in posteros per generationẽ traduci, consequenter etiã negabant concupiscentiam & ignorantiam ab

eo

eo derivari, & dicebant eas esse naturales defectus, & non peccati supplicia, ut testatur Augustinus lib. de dono persever. cap. 11, his verbis: *Dicunt Pelagiani ignorantiam & difficultatem* (id est concupiscentiam ex qua oritur difficultas ad bonum honestum) *sine quibus nullus homo nascitur, primordia non supplicia esse naturæ.* Hinc laudes illæ, quibus Julianus in omnibus ferè operibus suis concupiscentiam exornat, cum illam, *naturale bonum*, & ejus motus, *naturaliter bonos* appellat. *Concupiscentia naturalis* (ejus verba sunt apud S. Augustinum lib. 3. contra ipsum cap. 3.) *qui modum tenet, bono bene utitur; qui modum non tenet, bono male utitur.* Nec minori curâ ignorantiam commendavit: nam eodem lib. cap. 19. contendit perfectam ignorantiam bonam esse, & justitiam appellari: *Ex hoc*, inquit, *intelligi debet perfectam ignorantiam, justitiam nominari, quid dixit Deus ad Abimelech, qui cum Sara erat concubiturus, ignorans quod uxor esset aliena: & ego sciebam, quia in corde mundo feci hoc.* Ut ergo hunc Pelagianorum errorem Augustinus & Patres Synodi Palestinæ destruerent, dicebant ignorantiam subjacere peccato, imò & esse peccatum; quia materialiter peccatum est (cùm ignorantia & fomes sint materialia in peccato originali, ut ex D. Thoma supra vidimus) & est effectus originalis peccati, cùm in pœnam illius irrogetur.

Objicit quartò Jansenius: Ignorantia juris naturalis per culpam primi parentis in hominum mentes invecta est; si enim fœliciſſimus innocentiæ status perseverasset, homines in eo nihil ignorassent eorum quæ ad jus naturale pertinent: Ergo cùm culpa Adami sit hominibus voluntaria; quia omnium hominum voluntates in voluntate Adami, ut totius humani generis capitis, quomadmodo continebantur, ignorantia invincibilis ex ea fluens & proveniens, ipsis voluntaria censetur, subindeque mala & culpabilis est.

Huic argumento, quod est præcipuum fundamentum & veluti Achilles Jansenii, patet solutio ex dictis §. præcedenti, ubi primò ostendimus, quod si hoc argumentum valeret, probaret non solum ignorantiam invincibilem juris naturalis, sed etiam ignorantiam invincibilem juris positivi, esse malam & culpabilem, cū illa pariter à peccato originali proveniat, & per culpam primi parentis in hominum mentes invecta sit. Ostendimus etiam quod etsi peccatum originale sit nobis voluntarium voluntate capitis, quantum ad privationem gratiæ & justitiæ originalis, quâ in pœnam illius spoliati sumus, tamen omnes effectus ex eo promanantes non censentur nobis voluntarij & cùlpabiles; alioquin infidelitas negativa, & motus inordinati concupiscentiæ, prævenientes consensum voluntatis, imò & ei repugnantes, essent peccata; cum infidelitas negativa, & fomes concupiscentiæ, sint effectus & pœnæ originalis peccati. Unde egregiè D. Thomas in 2. dist. 30. qu. 1. art. 2. in corp. *Oportet* (inquit) *quod secundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundùm hoc ratio voluntary in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam; ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ. Unde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur: ad culpam verò naturæ* (id est originale peccatum) *non requiritur nisi voluntas in natura illa.* Cum ergo ignorantia invincibilis juris naturalis non sit voluntaria voluntate personæ, esto sit voluntaria voluntate naturæ, sicut peccatum originale à quo fluit; non est peccatum formaliter, sed tantùm materialiter, ut ex suprà dictis patet.

Objicies quintò: Non potest dari ignorantia invincibilis de jure naturali, sicut nec de existentia Dei: Ergo omnis ignorantia juris naturalis, vincibilis & culpabilis est, subindeque à peccato non excusat. Consequentia manifesta est, Antecedens verò docetur à pluribus antiquis Theologis, quos refert Vazquez in 1.2. disp. 120. cap. 2. Inter quos præcipui sunt Albertus Magnus, Alensis, D. Bonaventura, Guillelmus Parisiensis, Durandus, Gabriel, & Adrianus. Imò Gerson lib. de vita spirituali lect. 14. corol. 3. testatur eam sententiam esse concordem: *Quidquid sit* (inquit) *de ignorantia facti aut juris humani positivi, concors est sententia, nullam in his quæ legi divinæ sunt, cadere ignorantiam invincibilem.* Favet etiam D. Thomas 1.2. quæst. 91. art. 2. in corp. ubi docet jus naturale esse conceptionem hominis naturaliter inditam, quâ dirigitur ad convenienter agendum in propriis actionibus, & quandam legis æternæ in creatura rationali participationem, juxta illud Prophetæ Psal. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.*

Respondeo, in jure naturali tria esse genera præceptorum: quædam notissima & universalissima, quæ non tam dicenda sunt præcepta, quàm præceptorum omnium principia: cujusmodi sunt ista: *Bonum est faciendum: Malum est fugiendum: Quod tibi fieri non vis, alteri non feceris.* Ad hæc reduci possunt quædam ex præceptis Decalogi, quæ ex eis nullo negotio à quovis ratione utente citò deducuntur: ut quod Deus sit colendus, quod parentes sint honorandi, &c. Alia sunt, quæ licèt immediatè etiam ex iisdem principiis inferantur, non tamen ita facilè & evidenter sicut ea quæ modò diximus: hujusmodi sunt alia præcepta Decalogi, ut non furari, non mentiri &c. Alia denique sunt præcepta in jure naturali non per se nota, sed velut conclusiones aliorum quæ diximus, & quæ non nisi discursu & labore ex eis deducuntur. Quamvis ergo omnes conveniant, quod non possit dari ignorantia invincibilis de præceptis primi & secundi generis; certum tamen & indubitatum est apud Theologos, de ultimis posse dari ignorantiam invincibilem, nedum apud rudes & agrestes, sed etiam apud doctos & litteratos, qui sæpe dubitant, & aliquando in contrarias dividuntur sententias, an aliquid juri naturæ vel jure tantùm positivo præceptum aut prohibitum sit. Plures etiam graves Theologi existimant, apud rudes & indisciplinatos posse dari ignorantiam invincibilem saltem per aliquod temporis spatium, de præceptis tertiæ classis, imò & toto tempore vitæ, si hujusmodi præcepta negativa, v. g. non occidere, non furari, non mentiri, considerentur ut vestita aliquâ circunstantiâ, vel conditione; sicut furari ad dandam eleemosynam, mentiri ad propriam vel alienam vitam tuendam, occidere eum qui est morti proximus, ne diu agonizet. Unde refert Vazquez ubi suprà dis. 122. cap. 2. se vidisse rusticum, qui pium existimabat, ægrotum jam jam moriturum in alteram partem versare, quo citiùs exhalaret animam, ne diu mortis dolore detineretur: neque unquam id illicitum, imò honestum & pium semper illi apparuisse; eumque facto sufficienti examine à se depre-

deprehensum ignorantiâ invincibili laborasse. A Unde cùm Albertus magnus, Alensis, D. Bonaventura, & alij antiqui Theologi supra citati, docent non posse dari ignorantiam invincibilem juris naturalis, loquuntur de jure naturali, ut continet præcepta primi & secundi generis, non verò de præceptis tertiæ & quartæ classis. Eodem modo intelligendus est D. Thomas, cùm docet jus naturale esse conceptionem humani naturaliter inditam : hoc enim verum est de jure naturæ ut dicit notissima illa & generalissima principia morum, quæ nullo indigent discursu, sed statim habitâ notitiâ terminorum, ipso lumine naturalis rationis innotescunt; non verò de aliis, quæ non nisi discursu & labore ex istis deducuntur.

§ VI.

Diluuntur præcipua argumenta Wendrochij.

LICET ex principiis jam statutis facilè solvi possint præcipua fundamenta Wendrochij; ne tamen quicquam insolutum maneat, ea breviter hic referemus ac diluemus.

In primis ergo probat authoritate Doctoris 259 Angelici, opinionem probabilem falsam, & juri naturali expugnantem, neminem à peccato penitùs eximere, & tria adducit ejus testimonia C ex quodlibetis desumpta. Primum habetur quodlib. 8. art. 13. ubi S. Doctor ait : *Illud quod agitur contra legem, semper est malum, nec excusatur per hoc quod est secundùm conscientiam.* Secundum sumitur ex quodlib. 9. art. 15. ubi dicit: *Error quo non creditur esse peccatum mortale quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat à toto, licet fortè à tanto.* Tertium depromit ex quodlib. 3. art. 10. ubi sic habet; *Nullus excusatur, si sequatur opinionem erroneam alicujus Magistri; in talibus enim ignorantia non excusat.*

Addit S. Doctorem hanc doctrinam ex inge- 260 nio proprio non peperisse, sed ex certissimis D Scripturæ oraculis desumpsisse. Quid enim clarius (inquit) quàm illa Christi vox : *si cæcus cæco ducatum præstet, ambo in foveam cadunt?* Quis autem neget cœcum esse qui opinionem probabilem falsam sequitur, cùm veritatem, id est verum lumen non cernat? Corruet ergo ipse in foveam, si secutus fuerit fallax illud lumen, quod ipsi falsitatem exhibet, similitudine veritatis indutam. Quid validius (addit) quàm iste Proverbiorum locus: *Est via quæ videtur homini rectissima, & novissima illius ducunt ad mortem.* Quid enim aliud via, quæ videtur recta, & non est, nisi falsa probabilitas; Omnino certè conscientia illa probabilis ab erronea nihil differt, cum falsum E amplectitur : Ergo falsa probabilitas quantolibet suffragantium numero, seu adventitiâ authoritate muniatur & juvetur, non excusat à peccato, sed ducit ad mortem.

Id confirmat exemplo desumpto ex Evange- 261 lio. Nulla enim (inquit) opinio falsa probabilior fuit, quàm ea, quâ Judæi, quibus minus benè cum uxoribus conveniebat, fas sibi esse censebant dare illis libellum repudij; nullus siquidem apud ipsos doctus id suspicabatur illicitum : & tamen ex Christi verbis, qui repudium tantum ad duritiam cordis declarat Judæis esse concessum, & dimissam ab aliquo uxorem sine adulterio duci non posse, constans Patrum traditio concluserit nunquam Judæis repudium licuisse.

Addit aliqua SS. Patrum testimonia, præser- 262 tim illud Tertulliani de spectaculis cap. 02. *Erramus, nusquam & nunquam excusatur quod Deus damnat : nusquam & nunquam licet, quod semper & ubique non licet.* Et istud D. Bernardi de præcep. & dispens. cap. 14. quod probabilitates falsas (inquit) funditus disjicit: *Ut interior oculus verè sit simplex, duo illi arbitror necessaria, charitatem in intentione, & in electione veritatem : nam si bonum quidem diligat, sed verum non eligat, habet quidem zelum Dei, sed non secundùm scientiam, & nescio quomodo judicio veritatis vera esse possit cum falsitate simplicitas.*

Respondeo primò, hæc testimonia magis no- 263 cere, quam prodesse Wendrochio : Tum quia hæc generaliter probant, ea quæ fiunt ex ignorantia sive juris naturalis, sive positivi, non excusari à peccato, & tamen ille sect. 3. §. 7. expresse docet, ea quæ fiunt ex ignorantia invincibili juris positivi non esse peccata, etiamsi sint legi positivæ contraria : Tum etiam, quia illa suadent, non solum non licere sequi opinionem probabilem, sed nec probabiliorem, imò nec probabilissimam, cum contingere possit quod opinio etiam probabilissima sit falsa, & legi naturali contraria. Cum ergo hæc testimonia nimis probent, nihil omnino suadent. Unde.

Ad primum locum D. Thomæ respondeo, *il-* 264 *lud quod est contra legem semper esse malum, nec excusari per hoc quod est secundùm conscientiam*, erroneam errore crasso & affectato, qui non excusat à peccato : benè tamen id quod est secundum conscientiam erroneam, errore invincibili & inculpabili, quem à peccato eximere docet S. Doctor, non solum locis supra citatis, sed etiam in illo articulo 13. quodlib. 8. in argumento *sed contra*, ubi sic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas sit licitum, nec invenit aliquid quod ipsum moveat ad hoc quod sit illicitum, videtur quod sine peccato plures possit præbendas habere* : At fieri potest quod sit contra legem divinam habere plures præbendas : Ergo ex S. Thoma ille non peccat, qui ex ignorantia invincibili facit aliquid legi divinæ repugnans. Ex quo patet responsio ad alium locum ex quodlibeto 9. desumptum: quando enim S. Doctor ait : *Error quo non creditur esse peccatum mortale, quod est peccatum mortale, conscientiam non excusat à toto, licet fortè à tanto*, loquitur de errore crasso & affectato, non verò de invincibili & inculpabili. Idem prorsus dicendum ad tertium textum quodlibeti 3. art. 10. ubi legitur : *Nullus excusatur, si sequatur opinionem erroneam alicujus Magistri* : hoc enim intelligendum est de eo, qui ex ignorantia vincibili & culpabili opinionem illam sequitur; secus vero de illo, qui invincibiliter & inculpabiliter talem errorem ignorat.

Eodem modo exponi debet illud Matt. 15. *Si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadent*; & istud Proverb. 14. *Est via quæ videtur homini justa, novissima autem ejus deducunt ad mortem.* Nam in primo sermo est de cœcitate affectata & voluntaria, quâ revera Pharisæi tenebantur: in secundo de via, quæ per ignorantiam crassam & voluntariam videtur homini recta, non verò de illa quæ invincibiliter & inculpabiliter recta existimatur.

Quod verò subnectit Wendrochius de libel- 265 lo repudij, nempe nunquam repudium Judæis licuisse, & hoc constanti Patrum traditione constare, non est certum : nam S. Thomas in

Supplemento qu. 67. art. 3. docet probabiliter dici posse, sub lege Moysi licitum fuisse ex permissione divina repudiare uxorem, quod etiam asserunt Scotus, Durandus, Paludanus, & alij antiqui Theologi in 4. Sentent. dist. 33. ubi docent indissolubile matrimonij vinculum divina lege initio fuisse institutum; in hac deinde per Moysem, Dei jussu, ad majus malum vitandum, fuisse dispensatum, seu indultum, ut hoc vinculum propter graves aliquas causas dissolvi posset; ac demum à Christo in nova lege indultum illud repudij abrogatum ac revocatum fuisse.

266 Errat etiam hic Author, dum confundit opinionem probabilem falsam cum opinione erronea. Prima enim illa est, quæ licèt reipsa veritatem non attingat, & ei consona non sit, probabili tamen rationi seu verisimilitudini nititur: secunda verò probabili rationi vel authoritati non nititur, sed communi Ecclesiæ testimonio, vel SS. Patrum traditioni repugnat. Unde Theologi in tractatu de fide distinguere solent inter propositionem falsam, temerariam, erroneam, & hæreticam.

267 Tertulliani locus de spectac. cap. 20. non multùm urget: facilè enim respondetur, *nunquam excusari quod Deus damnat*, quando scienter & voluntariè fit; secùs verò, si ignoranter & involuntariò fiat: Deus enim damnat accessum ad uxorem alterius, illeque lege naturali prohibitus est, ignorans tamen invincibiliter non esse suam, excusatur apud Deum, ut patet in Jacob quando primò accessit ad Liam. Idem cum proportione dicendum de eo qui operatur ex opinione probabili falsa, & legi divinæ contraria, quam invincibiliter credit esse veram, & legi divinæ conformem: nam licèt faciat aliquid illicitum absolutè & secundùm se, ratione tamen ignorantiæ invincibilis, quæ ut suprà ostendimus, tollit rationem voluntarij, excusatur apud Deum.

Locus etiam D. Bernardi ad rem non facit, nec militat contra nos, qui asserimus hominem semper teneri eligere id quod probabilius, & veritati conformius seu vicinius ipsi apparet, sed solùm contra recentiores Casuistas, affirmantes posse eligi sententiam minus probabilem in concursu probabilioris: qui enim sic operatur, non habet in electione veritatem, cùm non eligat, sed rejiciat id quod ipsi videtur conformius aut vicinius veritati, ut suprà art. 2. §. 2. ponderatum est.

§ V.

Alia Wendrochij argumenta solvuntur.

268 POSTQUAM Wendrochius Scripturæ & SS. Patrum testimoniis dogma illud, quo asserit nullam opinionem probabilem falsam excusare à peccato, etsi ejus falsitas invincibiliter ignoretur, probare conatus est, Theologicis argumentis illud nititur suadere sect. 2. §. 3. ubi primò sic arguit. Sine gratia nullum opus bonum fieri potest: Sed nunquam gratia est sine cognitione veritatis, & nunquam veritas cum opinione probabili falsa: Igitur ex opinione probabili falsa nullum opus bonum fieri potest.

Deinde sic ratiocinatur: Peccatum, juxta D.
269 Augustinum & S. Thomam, *est factum, dictum, concupitum contra legem æternam*: Sed opus factum ex opinione probabili falsa ab æterna lege dissidet: Igitur tale opus peccatum est. Unde Augustinus serm. 44. de diversis cap. 6. ait quod *nisi homo secundum justitiæ regulam direxerit actus suos, in errorem iniquitatis impingit*; & D. Thomas 2. 2. qu. 19. art. 4. docet *bonitatem voluntatis pendere ex lege æterna. Ex quo* sequitur voluntatem, cum æternalege pugnantem, bonam non esse, ac proinde pravam esse.

Tertiò arguit ex verbis illis Apostoli ad Roman. 14. *Quod non est ex fide, peccatum est*, quod de vera & Christiana fide D. Augustinus & S. Bernardus intelligunt; aut si de conscientia accipiatur, ut vult S. Thomas, certè de conscientia intelligendum est quam dirigit fides, ut idem significat: unde cum opus procedens ex opinione probabili falsa, non sit ex fide, nec ab ea deriga- 270
tur, peccatum est.

Denique objicit: Si opinio probabilis falsa, ra- 271
tione ignorantiæ invincibilis, à peccato excusaret, sequeretur quòd merè opinantium melior esset conditio, quam eorum qui veritatem cognoscunt; illi enim excusarentur à peccato, non verò isti: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud.

Hæc sunt præcipua Wendrochij fundamenta, 272
quæ si quid probant, ostendunt non solum non licere sequi opinionem probabilem, sed nec probabiliorem, imò nec probabilissimam; cum contingere possit, ut suprà dicebamus, quòd opinio probabilissima sit falsa, & legi æternæ contraria: unde hæc argumenta contra ipsum militant, & ab eo solvenda sunt: cùm ille sect. 4. §. 1. expresè doceat, è duabus opinionibus contrariis licere amplecti probabiliorem: videat ergo quomodo tela projecta in ipsum projicientem redeant. Hoc præmisso.

Ad primum argumentum respondeo negan- 273
do Majorem, & Minorem: utraque enim propositio falsa est, & à communi Theologorum sensu aliena. In primis falsum est, sine gratia nullum opus bonum fieri posse: licet enim sine illa non possit fieri ullum opus bonum bonitate supernaturali, & meritoria vitæ æternæ, potest tamen sine illa elici opus bonum bonitate morali naturali, seu opus honestum & rationi consonum, v.g. colere parentes, subvenire egenis, deligere amicos &c. ut expresè docet S. Thomas qu. 24. de verit. art. 14. ubi quærit, *Num liberum arbitrium possit in bonum sine gratia?* Et respondet, *Quod nulla res agit ultra suam speciem: sed secundùm exigentiam suæ speciei unaquæque res agere potest, cùm nulla res propria actione destituatur. Est autem duplex bonum; quoddam quod est naturæ humanæ proportionatum; quoddam verò quod excedit humanæ naturæ facultatem: putà iste actus, qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis, secundùm quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur, excedit autem humanæ naturæ facultatem, secundùm quod homo ad hoc inducitur ex charitate, quæ mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum, quod est supra naturam humanam, constat liberum arbitrium non posse sine gratia: quia per hujusmodi bonum homo vitam æternam meretur; constat autem quod sine gratia homo mereri non potest. Illud autem bonum, quod est naturæ humanæ proportionatum, potest homo per liberum arbitrium explere.* De quo plura contra Ba- Disp. 3. art. 2.
jum & Jansenium dicemus in tractatu de gratia. 274

Similiter falsum est quod addit Wendro- 275
chius, nempe *gratiam nunquam esse sine cognitione veritatis, & ardore charitatis*: tùm enim ignorantia inculpata & invincibilis juris saltem positivi excusat à peccato, ut ipse fatetur sect. 3. §. 7. Et
ter

ter etiam dari potest gratia actualis sine charitatis ardore, ut patet in attritione concepta ex metu gehennæ; illa enim procedit à gratia auxiliante, & justificationem præveniente, sive ut loquitur Tridentinum, à Spiritu Sancto nondum inhabitante animam, sed eam movente ac disponente ad justificationem in sacramento obtinendam: unde perperam Adversarius falsum illud dogma Tridentino affingit. Malè etiam usurpat illud quod Ecclesia de Spiritu Sancto canit: *Sine tuo numine nihil est in homine, nihil est innoxium*: sensus enim in hominem sine auxilio Spiritus Sancti, vel generali, vel speciali, vel ordinis naturalis, vel supernaturalis, nullum opus bonum & honestum posse efficere, nec ullam veritatem etiam naturalem agnoscere; non verò per hoc significatur, hominem indigere gratiâ sanctificante, vel speciali ac supernaturali Spiritus Sancti auxilio, ad opera bona & honesta ordinis naturalis elicienda, & veritates naturales cognoscendas. Unde D. Thomas 1.2.qu. 109.art. 1.ad 1. exponens hæc verba Apostoli 1. ad Corinth. 12. *Nemo potest dicere Dominus Iesus, nisi in Spiritu Sancto.* & ista Ambrosij: *Omne verum a quocunque dicatur, à Spiritu Sancto est*, sic ait: *Dicendum quod omne verum à quocunque dicatur, est à Spiritu Sancto sicut ab infundente naturale lumen, & movente ad intelligendum & loquendum veritatem; non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum: Sed hoc solùm est in quibusdam veris cognoscendis & loquendis, & maximè in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.* Et super caput 15. Ioan. lect. 1. exponens verba illa Christi, *sine me nihil potestis facere*, subdit: *Opera nostra aut sunt virtute naturæ, aut ex gratia divina: si virtute naturæ, cùm omnes motus naturæ sint ab ipso Verbo Dei, nulla natura ad aliquid faciendum moveri potest sine ipso: si verò virtute gratiæ, cum ipse sit author gratiæ, manifestum est quod nullum opus meritorium sine ipso fieri potest.*

275 Ad secundum respondeo, quod quando à D. Augustino peccatum definitur *factum, dictum, vel concupitum contra legem æternam*, hoc intelligendum est de lege æterna, ut intimata & participata à dictamine rationis, quod est proxima regula actuum humanorum, & quædam æternæ legis impressio, participatio, & denuntiatio, ut docet S. Thomas 1.2.qu. 19.art. 4. Unde quando lex æterna per cognitionem intellectûs, seu dictamen rationis homini non intimatur, sed invincibiliter & inculpabiliter ignoratur, seu quando nullum est dictamen rationis actum prohibens, quamvis legi æternæ contrarius sit, non est peccatum formaliter, sed duntaxat materialiter; ut patet in exemplo supra adducto de Patriarcha Jacob, qui non peccavit, cùm primò accessit ad Liam, putans esse Rachelem: quia licèt ille actus materialiter sumptus, esset difformis legi æternæ, prohibenti accedere ad non suam, non tamen formaliter, defectu cognitionis & dictaminis rationis, ei intimantis & significantis illam non esse suam uxorem. Similiter si quis invincibiliter existimans non esse illicitum mentiri ad tribuendam eleemosynam, mentiatur, vel furetur, non peccat; quia nullum habet dictamen rationis hujusmodi actus prohibens, ut dicunt Salmanticenses in tract. de peccatis disp. 7. dubio 1. num. 5. & alij Theologi cõmuniter docent, asserentes de ratione omnis peccati esse, ut sit contra dictamen rationis, quæ est proxima regula actuum humanorum. & idcirco esse peccatum, quia est contra tale dictamen, in qua *tanquam in naturali judicatorio* jus naturale continetur, ut loquitur S. Thomas 1.2. quæst 71. art. 6. ad 4. Unde quando loco in objectione citato docet *bonitatem voluntatis pendere à lege æterna*, hoc intelligendum est de lege æterna, ut per divinam revelationem, aut dictamen naturale rationis nobis intimata, sicut patet ex solut. ad 3. ubi sic ait: *Licèt lex æterna sit nobis ignota secundùm quod est in mente divina: innotescit tamen nobis, vel per rationem naturalem, quæ ab ea derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.* Similiter cùm Augustinus ait: *Nisi homo secundùm justitiæ regulam direxerit actus suos, in errorem iniquitatis impingit*, hoc debet intelligi de justitiæ regula, ut per dictamen naturale rationis, aut per lumen supernaturale divinæ revelationis, nobis manifestata & intimata: nam si talis intimatio & manifestatio desit, ut contingit in his qui ignorantiâ invincibili juris naturalis aut positivi laborant, nulla committitur injustitia vel iniquitas; quia tunc nulla est legis naturalis aut positivæ obligatio; ut enim lex aliqua obliget, priùs intimari seu denuntiari debet, ut ex D. Thoma supra ostendimus.

276 Ad tertium respondeo, quod quando Apostolus ait, *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, ly *non ex fide* debet sumi non solùm negativè, sed etiam contrariè, ita ut sit sensus, id quod non est ex fide, sed ex infidelitate, peccatum est, ut exponit S. Thomas ibidem lect. 3. in fine, ubi hæc scribit: *Cùm dicitur opus omne, quod non est ex fide, peccatum est, sic est intelligendum: Omne quod est contra fidem, vel contra conscientiam, peccatum est, etsi ex genere suo bonum videatur; putà si paganus ad honorem suorum Deorũ virginitatem servet, vel eleemosynam det, hoc ipso peccat.* Unde ibidem subditur: *Quia omnis infideliter vivens, vel agens, vehementer peccat*, ut notat idem S. Doctor 2.2. quæst. 10. art. 4. ad 1. ubi eodem modo intelligit & interpretatur hæc verba Apostoli.

277 Ad quartum nego sequelam, nempe *quod si opinio probabilis falsa, ratione ignorantiæ invincibilis à peccato excusaret, merè opinantium, imò & ignorantium melior esset conditio, quàm eorum qui veritatem cognoscunt*: nam si hic discursus valeret, pariter ego dicerem meliorem esse hominis infirmi quàm sani conditionem; quia hic tenetur lege jejunii, à qua ille ratione infirmitatis liberatur. Item melior esset hominis dormientis quàm vigilantis conditio, aut ebrii quàm temperantis; quia hic in multis peccare potest, quæ licèt ille admittat, non peccat.

Ex his satis patet quàm levia & frivola sint fundamenta Wendrochii, & *quàm parvo negotio veritatis calor frigentium verborum pruinas liquefecerit*, ut loquitur Claudius Mamercus lib. 1. de statu animæ cap. 11.

278 Alia hujus Authoris augumenta solùm ostendunt quodcumque probabile non excusare à peccato, nec ad honestandas actiones humanas sufficere: unde non infirmant, sed potiùs confirmant nostram sententiam, quæ licèt à prudentiæ regno, & conscientiæ tribunali, omnem probabilitatem non abigat, asserit tamen in rebus dubiis, & opinionum probabilium conflictu, eligi debere probabiliorem sententiam, quæ stat

stat pro præcepto, & relinquendam esse minus probabilem, faventem libertati. Unde veritas Thomistica inter novorum Casuistarum laxitates, & Jansenianorum excessus media stat, & hoc Phœbi præceptum (dum apud Poëtam, Phaëtonem filium quadrigam suam temerè conscensurum commonuit) meritò servandum agnoscit:

Altius egressus, cœlestia signa cremabis.
Inferiùs terras, MEDIO TUTISSIMUS IBIS.

Certè si hoc medium servaretur, & opinionum probabilitas cum moderamine illo & temperamento ab omnibus reciperetur, morum uniformitas & puritas inter fideles conservaretur faciliùs; Divina & Ecclesiastica mandata non periclitarentur, *brevique tempore* (inquit Gravina in suo Cherubim Paradisi) *reformaretur mundus qui ex licentia opinandi in præceps ruit, latissimam viam ingrediendo, quæ ducit ad perditionem.* Unde Julius Clemens Scotus de potestate Pontificis in Societatem Jesu, part. 7. folio 365. & Martinez de Prado Tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. quæst. ultima, pagina 634. referunt quod R. P. Mutius Vitellescus, Generalis Societatis Jesu, anno 1617. die 4. Januarii litteris datis ad Superiores ejusdem Societatis, inter septem quæ impensè illis commendavit, hoc reponit. *Quarto nonnullorum ex Societate sententiæ (in rebus præsertim ad mores, spectantibus) plus nimiò liberæ, non modò periculum est ne ipsum everant, sed ne etiam Ecclesiæ Dei universæ insignia afferant detrimenta. Omni itaque studio perficiant, ut qui docent, scribuntve, minimè hac regula & norma in delectu sententiarum utantur.* TUERI QUIS POTEST. PROBABILIS EST. AUTHORE NON CARET. *Verum ad eas sententias accedant,* QUÆ TUTIORES, *quæ graviorum, majorisque nominis Doctorum suffragiis sunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & prodesse queant, non vastare, non perdere. Quoniam verò Constitutiones, Decreta, Regulæ probè callent de S. Thoma sequendo, de non provehendis ad cathedras, aut etiam removendis, qui ejusmodi doctri-nam parvi facere, aut corde non habere præse ferunt: præsertim si novitatum amantes deprehendantur, qui nulla ratione sunt ferendi: reliquum præterea mihi nihil est, nisi ut hæc ipsa serventur, ut maximi res momenti, quàm ardentissimè possum urgere.* Utinam hujus sapientissimi Generalis consilia & Decreta ad amussim servarentur: *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, latissimam viam ingrediendo, quæ ducit ad perditionem.*

TRA-

TRACTATUS QUARTUS.

DE VIRTVTIBVS ET DONIS.

Ad Quæstionem 55. Divi Thomæ, usque ad 71.

PRÆFATIO.

Quod de tribus olim Græciæ florentissimis urbibus à Seneca patre dictum est, omnibus sua decora esse: Athenas eloquentiâ inclytas esse, Thebas sacris, Spartas armis; *pari jure de variis Theologiæ partibus dicendum existimo, cuilibet suam dotem singularem esse, quâ cæteris superior sit, easque antecedat. Nihil dicam de cæteris Theologiæ partibus, de quibus hactenus egimus, vel posteà acturi sumus; sed quod attinet ad hanc de virtutibus Tractationem, si cum cæteris conferatur, nulla est quæ hanc utilitate & emolumento, quod inde maximum provenire potest, superet, aut cum eâ jure contendat. Quid enim virtute utilius, & melius, quæ, ut inquit Aristoteles*, bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit, *laude & præmio dignum? Sanè cùm cæteris rebus, fortitudine, pulchritudine, visûs acumine, aliisque dotibus, quæ partes corporis, & membra affixa organa veluti proprias sedes obtinent, eaque afficiunt, animantibus homo inferior sit, solâ virtute est impressa animo, quâ cætera superat, ea regit, & in ea imperium exercet. Vt enim egregiè advertit Seneca, cætera homini cum animantibus communia sunt; nisi quod in brutis potiora esse, & magis vigere natura voluit, quo minùs capacia sunt eorum, quæ rationem consequuntur, vel juvant.* Est fortis, & leones: formosus est, & pavones: velox est, & equus: habet vocem, sed quantò clariorem canes, acutiorem aquilæ, graviorem tauri, suaviorem lusciniæ? *Sed in unam virtutis participationem non veniunt: hanc sibi integram homo vendicat, hæc unius hominis una & satis ampla possessio: ut propterea aliarum rerum hominem vel cupidum, vel sollicitum esse natura voluerit, quòd una virtus sit, quæ cupidinem jure accendat, & sollicitudinem mereatur; nec tam aliorum quæ brutis indulsit, jacturam una virtus compensat, quàm ea omnia, quibus scire uti minimè brutis concessum est, una virtus obtineat, & eorum usum tribuat. Nemo est, si sua rebus pretia statuat, nec à sensibus rationem illudi sinat, qui dubitet suam pulchritudinem, & sanitatem virtuti inesse, suas delicias, & divitias obtinere; quarum fragilis corporum pulchritudo, fœdæ deliciæ, & tam faciles deperdi divitiæ, quàm haberi difficiles, non aliud quàm umbræ quædam existimandæ sint. Idque Cicero ipse advertit, & his verbis præclarè explicuit*: Sicut est sanitas & pulchritudo corporis, ita est sanitas animæ. Vt enim corporis est quædam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate, eaque dicitur pulchritudo: sic in animo, opinionum, judiciorumque æqualitas, & constantia, cum firmitate quadam & stabilitate, virtutem subsequens, aut virtutis vim ipsam continens, pulchritudo vocatur. *Sed quæ deliciæ esse possint, quæ hominem deceant rationis compotem, & ad cœlestia natum? Non solùm nullæ sunt sine virtute, sed nec præter virtutem. Vnde acutè notat Gregorius, Iobi filios virtute exercitatissimos, convivijs quotidie vacare; quòd nimirum jugem animis, perpetuamque lætitiam, purissimamque voluptatem, virtus afferat.* Filii, *inquit*, per domos convivium faciunt, dum virtutes singulæ juxta modum proprium mentem pascunt. *Et ipse Seneca Lucilio suo penè indignatus, quòd ægrè ferret sibi voluptates omnes interdici, quibus res externæ sensus allicunt*: Existimas, *inquit*, me detrahere tibi multas voluptates, qui fortuita submoveo, qui dulcissima spei oblectamenta censeo devitanda: imò è contra, volo tibi nunquam deesse lætitiam, volo illam tibi domi nasci. *Sanè cæteræ voluptates vix summam cutem, extremamque corporis superficiem attingunt; cum eæ deliciæ quas virtus parit, in ultimos usque recessus penetrent, animamque omnem, perfundant. Neque id mirum; cùm stillicidium quoddam sint cælestis beatitudinis, quo, dum à cœlesti patria exulamus, hujus exilij tædia demulceantur, & calamitates asperguntur, ut facilius ferantur. Vnde Augustinus*: In regione illa

4. Tusculan. quæst.

intelligibilium, beata vita in fonte bibitur, indeque aspergitur huic humanæ vitæ, utin tentationibus hujus sæculi temperanter, fortiter, justè, prudenterque vivatur. *Et D. Gregorius, qui præcipuas, & aliarum cardines, quatuor virtutes confert cum Paradisi quatuor fluminibus, quæ universam terræ superficiem irrigabant.* Quatuor, *inquit*, Paradisi flumina terram irrigant; quia dum his quatuor virtutibus cor infunditur, ab omni desideriorum carnalium æstu temperatur. *Sed quid diutiùs de virtute malè mereor, dum penè violatâ sanctitate, & deturpatâ venustate, rudibus adeò lineamentis, hujus depingere imaginem tentare audeo? Vtinam seipsa proderet, & in omnium conspectum veniret! Mirabiles sanè, ut olim dicebat Plato, & omnium amores sibi conciliaret, & violatam pulchritudinem, solo sui conspectu repararet. Si aves (amice Lector) de virtute promeritis statuere, hæc tibi in primis comparanda est, quæ sui dunt axat pretium & agnoscit, & docet. Interim quod Apelli contigisse ferunt, tibi votis omnibus exopto. Ferunt enim quod cum amasia Alexandri Compaspis imaginem pingeret, ita hujus amore captus est, ut eam sibi jungi connubio ab Alexandro postularit, ac impetrarit etiam; cùm nullum satis amplum pretium reperiri unquam posse existimaret Alexander, præter unam Compaspem, quo satis tantâ industriâ & arte elaboratam imaginem compensaret. Vtinam virtutis, cujus tibi imaginem & tabellam exhibeo, ita te pulchritudo rapiat, ut eam velut sponsam tibi jungi connubio à Deo postules, quem* Dominum virtutum *Vates nuncupat! Major tibi felicitas quàm Apelli continget: nec enim peritura pulchritudinis, aut unius duntaxat virtutis, sed Dei ipsius possessionem, ultra quam nihil unquam optandum supersit, tibi comparabis: Vt enim dixit Augustinus,* Præmium virtutis erit ipse qui virtutem dedit. *Discerat id D. Thomas, & ita suis studiis, & contemplendæ divinæ pulchritudini incumbebat, ut non aliam laborum suorum mercedem, quàm Deum ipsum postularet. Et sanè is erat quo Ecclesiam defendebat indefessus labor, ut nil minùs deberet, ea etiam quâ labor compensaretur merces, ut nil majus posse eligere. Malè scripserat, si aliter elegisset: sed benè scripsit, & melius elegit. Vnus est (Amice Lector) Angelicus Præceptor, à quo utrumque discas: Sed utrumque disce, ne frustra hujus discipulus sis. Vale, & virtuti stude.*

Lib. 22. de civit. cap. 2.

DISPV-

DISPUTATIO PRIMA

DE NATVRA VIRTVTIS.

Ad Quæstionem 55. Divi Thomæ.

CUm natura cujuscumque rei ex ipsius ratione generica & differentiali constet; ut natura virtutis plenè innotescat, ejus genus ac differentia breviter hic explicanda sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Quodnam sit genus remotum, & proximum virtutis?

1 VIrtutis nomen multipliciter usurpari solet: Primò pro perfectione cujuscumque rei, mediatè vel immediatè ad operandum ordinata; quomodo robur & sanitas virtutes dicuntur. Secundò pro re immediatè ad operandum ordinata; sic qualitates cœlorum, quibus influunt in res inferiora, potentiæ animæ, & hujusmodi, cœlorum & animæ virtutes dicuntur. Tertiò, pro objecto & effectu alicujus facultatis; in quo sensu Aristoteles 1. de cœlo cap. 11. vocat eam, *ultimum potentiæ*; & Joel 2. dicitur: *Ficus & vineæ dederunt virtutes suas.* in eodem sensu miracula in Scriptura dicuntur virtutes, quia sunt effectus specialis & extraordinariæ facultatis. Demum virtus sumitur pro quadam dispositione & facultate superaddita potentiis humanis, easque perficiente ad attingendum operationem bonam, ut talem. Et hęc est propria acceptio virtutis, de qua in præsenti agimus, ejusque genus remotum & proximum investigamus. Hoc præmisso, sit

§. I.

Difficultas proposita duplici conclusione resolvitur.

2 DIco primò: Virtus non est in genere relationis, sed qualitatis. Est contra Scotum in 1. dist. 17. quæst. 2. ubi docet virtutem non esse qualitatem, sed relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, aut conjunctionis cum prudentia.

Probatur primò ex hac definitione virtutis communiter recepta, quam adducit D. Thomas hic art. 4. *Virtus est bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Ex quibus constat, quòd qualitas est genus remotum virtutis, & ita virtus est in genere qualitatis, & non in genere relationis. Unde Augustinus lib. 1. de moribus Ecclesiæ cap. 6. dicit virtutem esse *sapientis animi qualitatem.*

3 Probatur secundò ratione: Virtus est quædam perfectio potentiæ superaddita in ordine ad operationem, quasi ipsam inclinans & facilitans ad operandum in determinata materia, ut patebit ex dicendis articulo sequenti: Sed omnis perfectio potentiæ superaddita, in ordine ad operationem, est qualitas; nullum enim aliud accidens ordinatur ad operationem, præter qualitatem, maximè verò relatio prædicamentalis, quæ operativa non est: Ergo virtus non est in genere relationis, sed in genere qualitatis.

4 Probatur tertiò, destruendo præcipuum Scoti fundamentum, & ostendendo virtutem non constitui per relationem prædicamentalem conformitatis ad rationem, vel prudentiam. Quod præsupponit virtutem in sua essentia constitutam, non constituit eam: Sed relatio prædicamentalis, quam virtus dicit ad rationem, vel prudentiam, supponit virtutem jam constitutam: Ergo eam non constituit. Major patet, Minor probatur. Priùs intelligitur fundamentum relationis habitûs virtuosi ad prudentiam, quàm ipsa actualis relatio: Sed ubi primò concipitur tale fundamentum, intelligitur virtus jam in sua essentia constituta: Ergo &c. Minor probatur: quia quod hic habitus fundet relationem virtutis ad prudentiam, quam alius non fundat, non potest aliunde provenire, nisi quia est habitus bonus, conformis ipsi prudentiæ; in qua conformitate sita est essentia virtutis moralis.

Quod explicatur magis: Relatio prædicamentalis quam dicit virtus moralis ad prudentiam, est relatio tertii generis, fundata in relatione transcendentali dependentiæ mensurabilis ad mensuram: quam proinde necessariò supponit, quia relatio prædicamentalis supponit suum fundamentum: Sed per illam habitudinem transcendentalem constituitur sufficienter habitus in esse virtutis moralis; siquidem per hoc distinguitur à cæteris habitibus, qui à prudentia non dependent: Ergo &c.

5 Dico secundò, virtutem esse essentialiter habitum, illumque habere pro genere proximo. Est etiam contra Scotum citatum, ubi asserit virtutem subjectivè tantùm & de materiali importare habitum, eique accidere, sicut habitus accidit potentiæ quam afficit.

Probatur primò ex Aristotele in prædicamentis cap. de qualitate, ubi virtutes constituit sub genere habitûs. Et 2. Ethic. cap. 5. postquam ostendit virtutem non esse potentiam, nec actum seu affectionem, concludit esse habitum, dicens: *Si ergo virtutes neque affectus sunt, neque facultates, habitus necessariò sunt.*

6 Probatur secundò ex D. Thoma hic art. 4. ubi sic habet: *Genus virtutis qualitas est, differentia autem, bonum: esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur, qui est genus propinquum.*

7 Probatur tertiò: Virtus est sub genere qualitatis,

tatis, tanquam sub genere supremo, ut conclusione præcedenti ostendimus: Sed quod continetur sub supremo genere qualitatis, debet esse sub aliquo proximo genere illius prædicamenti: Ergo cùm virtus non sit sub genere potentiæ, passionis, formæ, vel figuræ, debet esse in genere habitûs.

8 Probatur quartò conclusio ratione D. Thomæ hic art. 1. Habitus est dispositio determinans subjectum ad benè vel malè operandum; sic enim scientia, & aliæ dispositiones ordinis physici, tum intellectûs, tum voluntatis, sunt habitus essentialiter: quia cùm subjectum, v. g. intellectus, sit indifferens ad benè vel malè operandum, seu ad attingendum verum vel falsum, scientia determinat ipsum ad operandum benè, non malè, & ad attingendum verum, non falsum: Sed virtus est dispositio determinans subjectum ad benè operandum; cùm illud compleat & determinet ad eliciendum actum ex se difficilem, conformiter ad rationem: Ergo est habitus essentialiter.

9 Confirmatur: Quæ dividunt & contrahunt per se, id est per proprias differentias essentiales aliquam rationem communem, participant illam ut rationem genericam; sic dicimus quòd equus & homo participant rationem animalis, tanquam proprium genus, quia eam dividunt per differentias sui constitutivas: Sed virtus & vitium dividunt & contrahunt per se rationem communem habitûs: Ergo illam participant ut rationem genericam. Major patet, Minor probatur. Ratio communis habitûs est disponere subjectum ad benè vel malè operandum: Ergo cùm ex contractione ad virtutem, habeat benè disponere; & ex contractione ad vitium, malè disponere, signum est quod virtus & vitium per se dividunt & contrahunt rationem habitûs.

10 Respondet Scotus, negando habitum esse qualitatem disponentem rem ad benè vel malè operandum, subindeque per se dividi per benè vel malè operari: quia (inquit) habitus per se tantùm respicit actum, secundùm esse physicum, cui nulla ut sic competit bonitas vel malitia determinata; sed comparatur ad illas, sicut subjectum ad sua accidentia, putà sicut homo ad albedinem & nigredinem.

Sed contra: Cùm de ratione habitûs sit complere potentiam ad vincendam difficultatem quam experitur in actu, debet inclinare per se primò ad id quod magis difficile est in actu: At illud non est entitas physica, sed rectitudo & bonitas moralis: Ergo habitus per se primò inclinat ad bonitatem moralem. Major est certa, Minor probatur. Entitas physica actûs procedentis v. g. ab appetitu sensitivo, non superat facultatem potentiæ appetitivæ, cùm sit ejusdem ordinis cum illa; at si consideretur secundùm bonitatem moralem & rectitudinem, importat aliquid pertinens ad potentiam superiorem, nempe ad rationem cui conformatur, quod excedit vires appetitûs, à quo immediatè procedit: Ergo illud quod in actu est magis difficile, non est entitas physica, sed bonitas moralis, & rectitudo rationis.

11 Denique suaderi potest conclusio, convellendo præcipuum Scoti fundamentum. Ideò enim asserit habitum se habere tantùm materialiter & tanquam subjectum ad virtutem, quia existimat quemlibet habitum ex natura sua esse indifferentem ad bonitatem, per quam formaliter constituitur virtus, vel ad malitiam, quæ est de ratione vitii: Sed hoc falsum est: Ergo &c. Minor probatur: Nam primò si sit sermo de habitibus supernaturalibus, & infusis, hi cum sint supernaturales, & operentur supernaturaliter, non possunt non respicere determinatè bonitatem. Idem patet de habitibus intellectualibus, nempe de sapientia & scientia: hi enim sunt determinati ad verum attingendum, quod est bonum intellectus, nec ullum dicunt ordinem ad falsum. Idem ostenditur de habitibus moralibus, & specialiter de prudentia; neque enim potest negari, hanc, cùm sit regula bonitatis moralis, dicere intrinsecum ordinem ad solam bonitatem: nam si ex propria ratione talem ordinem non importaret, deberet illum participare ab alio habitu, vel principio extrinseco, de quibus posset quæri, an habeant ex se ordinem ad bonitatem, vel ab alio illum mutuentur? Si hoc secundum, dabitur processus in infinitum: si primum, habemus intentum, nempe quod debetur habitus ex sua intrinseca ratione bonus, & consequenter qui non se habeat solùm subjectivè ad virtutem, sed qui participetur intrinsecè à virtute, sicut ratio superior generica ab inferiori.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem authoritatem Philosophi, qui 7. Phys. text. 17. ait: *Virtus autem omnis & vitium ad aliquid sunt.* Ex quo infert ad virtutem non dari per se motum, qui tamen datur ad qualitatem: Ergo ex Aristotele virtus non est in genere qualitatis, sed relationis. 12

Respondeo Aristotelem vocasse virtutem *ad aliquid*, non quòd sit relatio prædicamentalis, sed quia est relatio secundùm dici, & fundat relationem prædicamentalem, sicque ab hac relatione denominatur relativa. Ex quo legitimè infert, ad eam non dari motum alterationis, de quo ibi loquitur: quia motus ille terminatur ad solas qualitates tertiæ speciei, scilicet ad passionem & patibilem qualitatem.

Objicies secundò contra secundam conclusionem: Idem habitus potest amittere rationem virtutis, & induere rationem vitii, vel è contra: Ergo comparatur ad virtutem & ad vitium, sicut subjectum ad aliquas formas accidentales, non verò sicut genus ad suas species. Consequentia patet, Antecedens verò probatur primò. Idem erat habitus Judæi offerentis sacrificia ante mortem Christi, & post ejus mortem: Sed talis habitus ante mortem Christi, vigente adhuc lege Mosaica, erat vera religio, post mortem verò Christi, & cessationem legalium, est vitium superstitionis, prudentiâ ipsum non regulante: Ergo idem habitus potest amittere rationem virtutis, & induere rationem vitii. Major probatur: Quia Judæus eadem facilitate offert sacrificia post Christi mortem, ac antea: Ergo signum est, quod remanet idem habitus. 13

Secundò probatur Antecedens: Qui eliceret actus indeliberatos circa materiam temperantiæ, acquireret habitum inclinatem ad actus circa eandem materiam eliciendos cum deliberatione & dictamine prudentiæ: Sed ille habitus primò

primò non esset virtus, ex defectu deliberationis, bene tamen posteà, adveniente deliberatione & dictamine prudentiæ, quia esset principium actuum deliberatorum, & conformium dictamini prudentiæ: Ergo idem habitus transire potest à non esse virtutis ad esse virtutis.

14. Respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem, nego Majorem, quia mutatur habitus. Et ad probationem in contrarium dico, facilitatem, quâ Judæus offert sacrificia post mortem Christi, & legis Mosaicæ cessationem, non procedere per se ab habitu religionis quem anteà habebat, sed solùm per accidens, inquantum scilicet per actus elicitos ex præcedenti habitu removit impedimenta, quæ possent retardare oblationem sacrificiorum post mortem Christi & legalium cessationem. Quod explicari potest in hæretico, qui ubi pertinaciter erravit discredendo unum fidei articulum, putà præsentiam corporis Christi in Sacramento, non minùs facilè videtur assentiri aliis articulis, ac anteà, & tamen certum est hanc facilitatem non provenire ex influxu fidei, ex quo priùs oriebatur, utpote quam ampliùs non habet: Oportet ergo quòd proveniat ex remotione impedimentorum, facta per præcedentes actus fidei.

Ad secundam probationem dicendum, ex actibus indeliberatis nullum habitum generari: quare si aliquis post actus indeliberatos, sæpiùs repetitos circa materiam temperantiæ, sentiret majorem aliquam facilitatem ad veros actus temperantiæ, hæc facilitas non esset ex aliquo præacquisito habitu, sed ex sola impedimentorum remotione facta per actus illos indeliberatos.

15. Objicies tertiò: Ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas moralis ad actum in esse physico: Atqui hæc comparatur ad substantiam physicam actûs, sicut accidens ad subjectum: Ergo & illa ad habitum. Major probatur: Ideo bonitas moralis actûs est accidentalis entitati actûs, quia esse morale supponit esse physicum in quo fundatur, & ordo physicus est distinctus ab ordine morali: Atqui etiam ratio virtutis pertinet ad genus moris, & ratio habitûs ad ordinem physicum: Ergo ita se habet ratio virtutis ad habitum, sicut bonitas moralis ad actum in esse physico.

16. Respondeo negando Majorem: quia habitus per se primò dantur & inclinant ad actum & objectum, prout simul habent moralitatem; imò per se primò inclinant ad ipsam moralitatem in actu virtuoso attingendam: unde cùm hæc habitudo sit prima, debet consequenter esse essentialis. At verò in actibus tendentia ad objectum in esse moris non est prima, sed supponit aliam tendentiam ad objectum in esse physico. Unde ad probationem in contrarium respondeo, quòd quamvis esse morale, quod est formaliter tale, supponat entitatem physicam, quia esse morale superinducitur entitati naturali ab agente moraliter, non tamen esse morale, quod est tale solùm causaliter & virtualiter: est autem hæc differentia inter actum & habitum virtuosum, quòd in illo reperitur esse morale formaliter ut tale, non autem in isto, qui sicut non est formaliter liber, ita nec est formaliter moralis: quare non ideo dicitur moralis, quasi in eo existat formaliter moralitas, sed quia est causa moralitatis, & eam virtute contianet. Quia ergo illud quod est virtualiter tale, non distinguitur ab eo quod est formaliter tale, sicut calor virtualis Solis non distinguitur à luce, ideo moralitas habitûs, quæ est tantùm virtualis, non debet distingui ab entitate physica, nec pertinet ad genus moris, nisi reductivè, quatenus est principium moralitatis. Et hujus rei exemplum habemus in esse artificioso, prout reperitur in actibus, seu effectibus, & prout reperitur in habitu artis: nam secundùm priorem rationem pertinet formaliter ad genus artificiale, & ideo præsupponit aliquam entitatem naturalem in qua fundatur; secundùm posteriorem verò non pertinet ad genus entis artificialis, sed ad ordinem naturæ; & ita non præsupponit aliquam entitatem tanquam fundamentum, sed pertinet ad primam & substantialem entitatem actûs. Aliam solutionem adhibent Salmanticenses, sustinendo quod moralitas reperiatur etiam formaliter in habitu: sed ista videtur melior & facilior.

ARTICULUS II.

An virtus humana sit habitus operativus, & quæ sit ratio ex parte actûs, ad quam per se concurrit?

17. DUrandus, Aureolus, & alii antiqui Theologi, negant habitum virtutis influere activè in operationem, & volunt ad illam solùm dispositionem passivam ipsius potentiæ. Alii verò Theologi communiter docent habitum virtutis simul cum potentia efficienter influere in ipsum actum: sed quia multæ rationes in eo reperiuntur, nempe entitas & substantia physica, bonitas moralis, modus intensionis seu radicationis in subjecto, facilitas & promptitudo, adhuc difficultas est & controversia inter Authores, quid ex his virtus per se attingat in actu? Gotfredus enim quodlib. 9. qu. 4. existimat habitum virtutis non concurrere nisi ad intensionem actûs, confortando potentiam, & adjuvando illam ut fortiùs & intensiùs operetur. Vazquez autem & Montesino asserunt concurrere solùm ad modum facilitatis; Suarez verò ad moralitatem, non verò ad facilitatem, quam dicit non esse modum in actu, sed puram denominationem extrinsecam, provenientem à potentia per habitum completa, & facilè operante. Alii denique asserunt, habitum virtutis influere in omnia quæ reperiuntur in actu virtuoso. Ita Capreolus, Cajetanus, Martinez, & communiter Thomistæ.

§ I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

18. DIco primò, virtutem humanam esse habitum operativum, simulque cum potentia in actum virtutis influere. Ita D. Thomas art. 2. ubi sic concludit: *Et ideò de ratione virtutis humanæ est, quòd sit habitus operativus.* Idem docet D. Augustinus libro de bono conjugali, ubi virtutem ait esse *habitum quo aliquid agitur.* Item Cicero lib. 1. de natura Deorum, vocat virtutem *actuosam.* Demum Patroclus apud Homerum Iliade 31. Achillem objurgat, quòd virtus in eo nihil

hil ageret: *O virtute quidem & nullius prædita frugis*, quasi contra virtutis naturam sit, non uti illâ ad operandum, seu esse sterilem ac infœcundam. Unde Ambrosius lib. de Isaac cap. 7. virtutis propriam esse fœcunditatem, vitii è contra sterilitatem; indéque summam virtutis pulchritudinem ac speciem, vitii autem deformitatem existere demonstrat in hunc modum: *Speciosa fœcunditas est bonorum operum, contraria enim speciositati sterilitas; quoniam qui privatur specie vel decore, in eo est malum; quod autem malum, hoc sterile & infœcundum. Cuius rei quod evidentius judicium quam natura est? Terra etenim quæ bona est, fertilis atque fœcunda; quæ autem mala, ea jejuna atque sterilis; quæ verò fertilis, hæc decora. Quid enim pleno agro pulchrius, cùm seges fluctuat, cùm poma rutilant, vel cùm uvarum serta dependent, aut baccis onusta olea curvescit, vel viridanti gramine montium vertices, & vallium humilia vestiuntur?* Confirmat hoc nonnullis Scripturæ locis, tum concludit: *Liquet igitur, decorum id esse quod fœcundum, indecorum quod infœcundum. Similis est causa animæ soli, quia ea decora anima, quæ fœcunda sit meritis, fœcunda consiliis; ea indecora, quæ sterilis infirmitate.* Constat igitur ex SS. Patribus virtutem, habitum operativum esse, neque illam, ut bellè quidam ait, lyræ quam nemo unquam tangat, vel gladio, qui nunquam è vagina eximatur, similem esse, aut navi quæ ad profectionem adornata, in portu semper consistat.

19. Ratio etiam suffragatur: Perfectio enim potentiæ ut activæ, non potest non esse activa: Sed virtus humana seu moralis est perfectio potentiæ ut activæ: Ergo operativa est. Major patet: nam perfectio debet esse juxta naturam rei perfectibilis; unde perfectio potentiæ activæ debet ad lineam activi pertinere. Minor verò suadetur: tum quia virtus moralis perficit potentiam in ordine ad suum finem, nempe operationem: tum etiam quia virtus moralis, cùm sit habitus mensuratus per regulas rationis, debet perficere potentiam ad vivendum secundùm rationem: unde cùm vivere dicat actum secundum seu operationem, virtus moralis perficit potentiam ad operandum, subindéque est perfectio potentiæ ut activæ.

20. Confirmatur: Virtus est potentiæ ratio agendi: Ergo est activa. Consequentia patet, Antecedens probatur. Illud dicitur ratio agendi respectu potentiæ, cui assimilatur effectus procedens à potentia; sed actus virtuosus procedens à potentia, assimilatur virtuti; namdicit eandem tendentiam, & sub eadem ratione ad objectum, quàm virtus: Ergo virtus est potentiæ ratio agendi.

21. Dico secundò, virtutem moralem concurrere ad omnes rationes, tam physicas, quàm morales, repertas in actu: cum hac tamen differentia, quòd per se primò concurrit ad bonitatem moralem, tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, ita ut de formali per se attingat utrumque; ad entitatem verò physicam ipsius præcisè sumptam non concurrit per se, benè tamen ut substratam bonitati morali, ejusque facilitati.

22. Probatur prima pars conclusionis: Potentia & habitus virtutis moralis indivisè concurrunt ad actum, quia efficiunt unicum principium, ex facultate naturali & complemento ipsius constitutum; unde habitus virtutis moralis debet A priùs in ipsa potentia recipi vitaliter, ad hoc ut det ipsi facilè & delectabiliter operari, antequam ipsa operetur, & consequenter dat illi facilitatem ad totum actum: Ergo habitus virtutis moralis concurrit ad omnes rationes, tam physicas quàm morales, repertas in actu virtutis. Consequentia patet: nam si influxus potentiæ & habitûs sit indivisus ex parte principii, erit etiam indivisus ex parte termini.

Deinde suadetur eadem pars, impugnando 23.
in particulari tres sententias oppositas suprà relatas. Et in primis quòd habitus virtutis non habeat solùm concurrere ad intensionem actûs, B patet: quia stat potentiam habere habitum, & tamen non habere actum intensiorem, sed minùs intensum; habitibus enim utimur quando & quomodo volumus.

Deinde, quòd non concurrat ad solam facilitatem actûs, probatur: Tum quia non potest intelligi concurrere ad facilitatem, nisi hoc ipso concurrat ad substantiam actûs, & moralitatem; nam ideo habitus concurrit ad facilitatem actûs, quia reddit actum facilem potentiæ; ideo autem reddit actum facilem, quia dat potentiæ virtutem completam ad speciem tam physicam, quàm moralem; si enim potentia esset secundùm se ad hoc completa, facilè illum produceC ret, ut patet de illis actibus ad quos non indiget habitu: tum etiam quia actus est per se effectus habitûs in omni ea ratione in qua illi assimilatur: Sed non assimilatur in sola facilitate, sed etiam in specie & tendentia ad objectum, Ergo, &c.

Tertiò quòd habitus virtutis concurrat ad ipsum modum facilitatis, ex eo patet quòd habitus det potentiæ faciliter & delectabiliter operari. Nec valet si dicas, facilitatem in actu virtutis non esse modum, sed puram denominationem extrinsecam, provenientem à potentia per habitum completa, & facilè operante. Nam quòd facilitas sit modus intrinsecus, quo actus redditur facilis, docet expressè S. Thomas in 1. dist. 17. quæst. 2. art. 4. ubi sic ait: *In actu anima* D *est triplex consideranda, scilicet species, & modus, & effectus.* Et explicans hunc modum subdit: *Modus autem quem ponit habitus in opere, est facilitas & delectatio, ut dicit Philosophus 2. Ethicorum.*

Secunda verò pars conclusionis, quæ asserit 24.
virtutem per se primò concurrere ad bonitatem moralem, tanquam ad rationem productam, & ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, ostenditur quoad utrumque. Quoad primum quidem ex Aristotele, & D. Thoma: Aristoteles enim 2. Ethic. cap. 5. dicit potentias esse per quas sumus potentes irasci vel misereri, sed habitus, quibus benè vel malè. Et D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 1 art. 2 quæE stiunc. 2. ad 2. *In actu* (inquit) *duo est considerare, scilicet substantia actûs, & forma ipsius a qua perfectionem habet: actûs ergo secundùm substantiam principium est naturalis potentia, sed secundùm formam suam principium est ejus habitus.*

Deinde probatur ratione: Ad illud per se 25.
primò concurrit habitus virtutis moralis, ad quod producendum potentia naturalis indiget tali habitu, ut constat ex ipsis terminis: Sed potentia naturalis indiget habitu virtutis moralis ad producendum actum moraliter bonum, sive ad causandam in actu bonitatem moralem; potentia quippe naturalis secundùm se est tantùm potens producere actum, quantùm ad substantiam,

stantiam, ut autem ipsum producat quantùm ad bonitatem moralem, indiget habitu virtutis moralis, ex influxu rationis causatò: Ergo habitus virtutis moralis per se primò concurrit ad bonitatem moralem actûs, tanquam ad rationem productam.

Quòd verò per se concurrat ad facilitatem, tanquam ad complementum & modum ipsius, manifestum videtur: Nam in hoc differt vis potentiæ superioris communicata inferiori per modum transeuntis, ab ea quæ communicatur per modum habitûs, seu formæ completæ, constituentis principium perfectum & connaturale actûs, quòd prima non tollit difficultatem, secunda verò inducit facilitatem & delectabilitatem: Ergo habitus virtutis moralis per se primò concurrit ad facilitatem conjunctam bonitati morali actûs, tanquam ad complementum & modum ipsius bonitatis; ita ut de formali & per se attingat utramque.

Tertia denique pars, quæ dicit habitum virtutis moralis non efficere per se entitatem actûs virtuosi, sed solùm per accidens & secundariò, inquantum scilicet est substrata bonitati morali, ejusque facilitati, probatur primò ex Aristotele 2. Ethic. cap. 5. dicente, *potentias esse per quas summus potentes trasci & misereri, sed habitus, quibus bene vel malè*: ubi Aristoteles reducit influxum habitûs solùm in bonitatem vel malitiam actûs, nequaquam verò in substantiam & entitatem. Idem docet D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 2. ubi etiam attribuit totam substantiam actûs soli potentiæ, formam verò, nempe bonitatem habitui, ut constat ex verbis quæ suprà retulimus.

Probatur secundò eadem pars ratione fundamentali: Habitus solùm influit per se in id quod vires potentiæ excedit: Sed entitas physica actûs virtuosi non excedit vires potentiæ: Ergo habitus virtutis moralis & acquisitæ, non influit per se in entitatem physicam actûs virtuosi, sed per accidens tantùm & secundariò, inquantùm scilicet talis entitas est substrata bonitati morali, ejusque facilitati. Major patet: nam ut ait D. Thomas quæst. sequenti art. 6. *Cùm per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad bene agendum, ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiæ.* Minor verò suadetur: Actus enim v. g. potentiæ irascibilis aut concupiscibilis, secundùm entitatem physicam consideratus, nihil aliud dicit quam passionem appetitûs sensitivi, ut præcisidit ab ordine rationis: Atqui passio illa sic sumpta, nihil habet quod excedat vires potentiæ elicitivæ; vel quod participet ex altiori potentia; cùm videamus hujusmodi potentias in brutis elicere similes actus passionum, & sæpiùs magis intensos, quamvis non sit in eis potentia superior à qua dependeant. Adde quod in quolibet actu debet assignari aliquid per se correspondens potentiæ elicitivæ, quod aliud esse non potest, quàm entitas physica: Ergo, &c.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam conclusionem: Effectus causæ æquivocæ non producit effectum similem suæ causæ; sicut quia omne generabile est effectus Solis, nullum generabile potest producere effectum ejusdem rationis cum Sole: Sed actus moralis est causa æquivoca virtutis, cùm non sint ejusdem speciei & rationis: Ergo virtus non causat actum moralem, subindeque non est habitus operativus. 28.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: actus enim moralis non est propriè causa æquivoca habitûs; quia causa æquivoca est principalis, actus autem non causat habitum principaliter, sed instrumentaliter, saltem quantùm ad permanentiam, in qua habitus excedit actum, quamvis sit causa principalis secundùm tendentiam quam habitus dicit ad objectum, cùm secundùm hanc rationem sit ejusdem speciei cum illo. Habitus ergo & actus quantùm ad aliquid sunt causæ univocæ, & quantùm ad aliud causæ instrumentales: si enim considerentur quantùm ad tendentiam ad objectum, cùm sit ejusdem speciei in utroque, secundùm hanc tendentiam sunt causæ univocæ, & sic non implicat actum causare tendentiam in habitu, & habitum similem tendentiam in actu; sicut non repugnat filium genitum generare alium patri similem. Si verò spectentur quantùm ad diversum modum quo participant hujusmodi tendentiam ad objectum, sunt sibi causæ instrumentales & principales, secundùm diversam rationem: nam habitus dicit hanc tendentiam per modum permanentis, in quo excedit actum, qui eam solùm participat per modum transeuntis? è contrà verò actus ex alio capite eam importat per modum actûs secundi, & ultimæ actualitatis; & secundùm hanc rationem excedit habitum, qui eam solùm habet per modum actûs primi; & sic actus instrumentaliter solum, & ut virtus potentiæ superioris, producit similem habitum, ut hic dicit tendentiam permanentem; & habitus etiam instrumentaliter similem actum, ut actus importat tendentiam per modum ultimæ actualitatis. Præterea habitus ut dicit tendentiam permanentem, producit principaliter, seu, ut causa principalis, actum, ut hic importat tendentiam transeuntem; è contrà verò actus, ut dicit ultimam actualitatem, producit principaliter habitum, inquantum iste importat solùm rationem actûs primi. 29.

Objicies secundò: Si habitus virtutis concurrit activè cum potentia ad producendum actum, vel concurrunt ut duæ causæ totales, vel ut partiales? Non primum, quia plures causæ totales non concurrunt ad eundem numerò effectum: nec secundum, quia causa partialis nequit se sola producere effectum quem causat cum consortio alterius; potentia autem se sola potest producere actum quem causat cum habitu virtutis: Ergo, &c. 30.

Respondeo, habitum & potentiam in ratione causæ non ponere in numero; nec esse plures causas, atque adeo neque propriè totales, neque partiales, sed potentiam se habere ut causam, & habitum ut complementum, ex quo & potentia 31.

consurgit unica causâ completa : ita idem posse potentiam se sola , quod cum habitu, sed cum habitu completè & perfectè, sine illo autem incompletè & imperfectè.

32. Objicies tertiò: Virtus habet solùm disponere potentiam ad agendum: Ergo non concurrit effectivè ad actum. Consequentia probatur: Complexio enim, seu temperamentum corporis, sanitas, & alia similia, disponunt potentiam operativam ad actus virtutis, & tamen non concurrunt effectivè : Ergo nec virtus.

33. Respondeo negando Consequentiam, & paritatem: Virtus enim potentiam operativam disponit per se, directè, & positivè, tanquam perfectio illam intrinsecè determinans & complens ad operandum : complexio verò, sanitas, & alia hujusmodi, per accidens tantùm, & indirectè disponunt potentias operativas, removendo solùm prohibens, non autem influendo in actum : unde non mirum si effectivè non concurrant cum potentia ad actum virtutis, sicut virtus.

34. Objicies quartò contra secundam conclusionem : In actibus vitiosis nihil est per se correspondens habitibus vitiorum , sed totum quod est in illis correspondet voluntati : Ergo etiam in actibus virtutis nihil est per se correspondens habitibus virtutum, sed totum in ipsam potentiam reduci debet. Consequentia manifesta videtur ex paritate rationis. Antecedens probatur: ad entitatem enim & intensionem actûs vitiosi sufficit innata virtus voluntatis , motione divinâ applicata. Idem videtur dicendum de malitia morali, & facilitate ipsius : quia hæc non excedunt vim defectivam voluntatis ; per hoc enim quod est ex nihilo, potest in infinitum, & maxima facilitate seipsâ deficere : Ergo in actibus vitiosis nihil est per se correspondens habitibus vitiorum , sed totum quod est in illis correspondet voluntati.

35. Respondeo negando Antecedens : In actibus enim vitiosis est aliquid per se correspondens habitibus vitiorum, cum proportione ad ea quæ dicta sunt de actibus virtutum. Unde habitus cujuscumque vitii concurrit ad omnes rationes, tam physicas, quàm morales, repertas in actu vitioso; cum hac differentia, quòd per se primò concurrit ad malitiam moralem , tanquam ad rationem productam, & facilitatem , tanquam ad complementum & modum ipsius, ita ut de formali & per se attingat utrumque ; ad entitatem verò physicam ipsius, præcisè sumptam, non concurrit per se , bene tamen ad illam ut substratam malitiæ morali , ejusque facilitati. Unde ad probationem in contrarium dicendum, quòd ad entitatem & intensionem physicam actûs vitiosi sufficit innata virtus voluntatis, divinâ motione applicatâ , si talis entitas & intensio præcisè sumatur, ut sunt in ordine physico ; ad malitiam verò moralem, & ad facilitatem ipsius, non sufficit innata virtus voluntatis, sed requiritur ad hæc habitus vitiosus : quamvis enim voluntas ex se sit defectibilis in actu primo, quia est ex nihilo, ut tamen deficiat in ordine morali facilè, & delectabiliter, requiritur ut radicalis ejus defectibilitas per habitus vitiorum compleatur.

36. Objicies quintò : Si virtus moralis attingeret per se primò moralitatem, specificaretur ab ea: Consequens est falsum : Ergo & Antecedens. Sequela Majoris patet, Minor probatur. Si virtus specificaretur à moralitate , deficiente hujusmodi moralitate, deficeret pariter virtus : Sed hoc dici nequit, nam eadem charitas perseverat in patria, ubi tamen non perseverat moralitas, defectu libertatis, quæ est ejus fundamentum : Ergo, &c.

Respondeo concessâ Sequelâ, de virtute in esse morali, negando Minorem. Ad cujus probationem, nego etiam Minorem. Et ad ejus probationem dico quòd charitas non perseverat in patria, sub ratione virtutis moralis , sed solùm sub ratione virtutis Theologicæ.

ARTICULUS III.

Quomodo virtus sit definienda?

37. INter omnes virtutis definitiones, quæ tum ex Philosopho, tum ex Patribus communiter afferuntur, ea est potissima, quam ex D. Augustini doctrina desumptam tradit Magister in 2. dist. 27. & defendit hic D. Thomas art. 4. quæ est hujusmodi : *Virtus est bonæ qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* In qua definitione qualitas tenet locum generis, reliquæ verò particulæ explicant varias ejus differentias. Nec mirum esse debet quod hæc definitio tradatur per genus remotissimum, quod est qualitas: quia hic modus definiendi, ut docetur in Logica, est legitimus, dummodo per alias particulas assignentur omnes differentiæ, usque ad infimam, quod reperitur in proposito. Unde per primam particulam, *bona*, explicatur differentia virtutis à vitio, & aliis qualitatibus, quæ rem malè disponunt. Per particulam, *mentis*, designatur subjectum virtutis, quod est potentia rationalis, vel essentialiter, vel participativè , qualis est appetitus sensitivus, qui ut subest rationi , aliquid ex illa participat, & est subjectum virtutis, ut dicemus disputatione sequenti ; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus purè corporeis , sive bonis, sive malis. Per particulam, *quâ rectè vivitur*, virtus distinguitur à qualitatibus non operativis immediatè, cujusmodi sunt pulchritudo & sanitas in corporalibus, in spiritualibus verò gratia habitualis, quæ immediatè inhæret substantiæ animæ : by enim *vivitur*, significat in proposito operationem vitalem. Per illam particulam, *quâ nemo malè utitur*, virtus differt ab illis habitibus & qualitatibus , quæ possunt ad malum vel falsum inclinare, sive quibus aliquis potest benè vel malè uti , cujusmodi sunt opinio, fides humana, character, & similia. Demum ultimæ particulæ, nempe *quam Deus in nobis sine nobis operatur*, conveniunt solis virtutibus infusis per se : quæ in eo distinguuntur ab acquisitis, quod istæ acquiruntur nobis operantibus, & activè ad earum acquisitionem concurrentibus; illæ verò sine nostro activo concursu producuntur in nobis, quamvis dispositivè ad earum receptionem per nostros actus Deo cooperemur. Unde si hæ ultimæ particulæ tollantur, hæc definitio convenit modo explicato omni virtuti tam intellectuali, & Theologicæ, quàm mora-

38. Objicies primò : Hæc definitio convenit donis Spiritûs Sancti, secundùm omnes suas partes; sunt enim qualitates bonæ, à Deo nobis infusæ, quibus rectè operamur , & quibus nemo potest male

male uti, ut patebit ex infrà dicendis. Convenit etiam continentiæ, & perseverantiæ, residentibus in voluntate, ne à passionibus vincatur, quæ tamen, ut docet D. Thomas, veræ virtutes non sunt. Denique convenit synderesi, quæ nec virtus moralis est, nec intellectualis: Ergo non est legitima definitio.

Respondeo cum D. Thoma infrà quæst. 58. art. 1. ad 3. non definiri hic virtutem, secundùm quod distinguitur à donis, sed secundùm rationem utrisque communem. Quod si velimus restringere definitionem ad virtutes, prout distinguuntur à donis, hæc particula, *quâ rectè vivitur*, intelligenda est de rectitudine vitæ quæ accipitur secundùm regulam rationis: in hoc enim distinguuntur virtutes à donis, quòd virtutes reddunt hominem mobilem à ratione, sive illum perficiunt ad sequendum dictamen rationis, per prudentiam perfectæ; dona verò reddunt animam mobilem à Spiritu Sancto, sive disponunt ad sequendum motum & illustrationem extraordinariam Spiritûs Sancti, qualis fuit in Beata Apollonia, dum se ultro in ignem pro ipsius martyrio paratum conjecit, majori Spiritûs Sancti igne intus accensa. Ad illud quod de continentia & perseverantia additur, dicendum eas non esse virtutes propriè & simpliciter, quia non sunt principia operationis rectæ, perfectâ & completâ rectitudine, cùm non reducant passiones ad mediocritatem, sed cum illis valde immoderatis permaneant: unde illis non convenit definitio virtutis, in qua particula ista, *qua rectè vivitur*, intelligitur de completa & perfecta rectitudine. Quoad synderesim autem dico illam non esse quidem virtutem moralem, sed quid superius ad virtutes morales, & comparari ad illas, sicut initium & radicem, esse tamen virtutem intellectualem; & sic non esse mirum, si definitio virtutis modo explicato illi conveniat.

Objicies secundò: Potest quis malè uti virtute: Ergo illa malè definitur, *bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur, quâ nullus male utitur.* Consequentia patet, Antecedens probatur. Potest quis uti religionis virtute v.g. ad orandum propter vanam gloriam: Sed hoc est malè uti virtute: Ergo, &c.

Confirmatur ex Augustino dicente in regula, superbiam bonis operibus insidiari; & ex Aristotele 2. Ethic. cap. 4. asserente ea quæ fiunt à virtutibus, licèt sint justa & temperata, non tamen semper fieri justè & temperatè.

Respondeo, cùm D. Thoma hìc art. 4. ad 3. posse aliquem malè uti virtute tanquam objecto, non tanquam principio effectûs: quamvis enim virtus non possit efficere actum malum, potest tamen quis, considerando virtutes quas acquisivit, ex illis superbire: & hæc est mens D. Augustini. Cùm verò quis ex vana gloria movetur ad eliciendum actum virtutis, reverà exercet actum malum, licèt talis actus in æstimatione hominum, qui de interiori non judicant, bonus videatur, & ab habitu virtutis elicitus, in quo sensu loquitur Aristoteles: propterea etiam Deuteron. 16. præcepit Deus ut juste quod justum est exequamur.

Dices: Non minus est de ratione virtutis intellectualis inclinare ad verum speculativum, vel practicum, quàm moralis ad bonum morale: Sed hoc non obstante potest virtus intellectualis inclinare ad opus defectuosum, & practicè falsum: potest enim pictor v.g. uti suâ arte ad pingendum cum aliquo defectu, vel Poëta ad condenda carmina defectuosa: Ergo similiter poterit virtus moralis ad actum moraliter malum concurrere.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem dicendum, quod quamvis artifex utendo arte defectum aliquem committat, ad illum tamen reduplicativè sumptum ars non concurrit, sed solùm ad id quod in ejus opere est bonum in genere artis. Cæterùm aliquando optimus artifex de industria deficit, aut simulat se deficere, & in hac simulatione artem maximè manifestat: unde ad hoc artificium apparenter defectuosum concurrit ars, sed non ad verum defectum, ut talem.

Addo, inter bonitatem artificialem & moralem notabile reperiri discrimen: nam bonitas artificialis, seu conformitas ad unam regulam artis, non destruitur propter defectum & deformitatem ad aliam; quia in una & eadem arte sunt multæ & diversæ regulæ, quarum una non dependet ab alia. At verò bonitas moralis per quamcunque malam circumstantiam tollitur, ut in Tractatu de moralitate actuum humanorum ostendimus: illa enim desumitur ex una regula, & uno judicio prudentiæ, quod non considerat actum humanum secundùm aliquam rationem abstractam & præcisam, sed ut est hic & nunc omnibus suis circumstantiis vestitus. *Disp. 4. art. 4.*

Præter definitionem virtutis jam explicatam, & ex Augustino desumptam, tres aliæ circumferuntur. Prima traditur ab Aristotele 2. Ethic. cap. 6. his verbis: *Virtus est habitus, qui bonum facit habentem, & opus ejus bonum reddit.* In qua definitione explicatur duplex habitudo virtutis; una quam dicit ad proprium subjectum, tanquam ejus forma, dum dicitur bonum habentem; & alia ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus ejus bonum reddit*: & convenit non solùm virtutibus moralibus & Theologicis, sed etiam suo modo virtutibus intellectualibus; quia etiam intellectuales inclinant ad opus bonum in suo ordine, nec possunt unquam ad falsum concurrere, ut ex suprà dictis patet. 43.

Secunda habetur apud eundem Philosophum eodem loco, his verbis: *Virtus est habitus electivus, in mediocritate consistens, prout sapiens & prudens dictaverit.* Et ista definitio non convenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, sed solùm moralibus: virtutes enim intellectuales non sunt electivæ, cum electio sit solùm in voluntate; virtutes verò Theologicæ non exigunt propriè mediocritatem, ut infrà explicabitur, sed solùm morales, ut justitia, temperantia, & similes, quæ versantur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum; ita tamen quod illud medium non intelligatur secundùm rem, & non sit indivisibile & invariabile, sed secundùm rationem, juxta exigentiam personæ, loci, & aliarum circumstantiarum: aliquando enim cibus v.g. qui est mediocris & temperatus respectu unius, est excedens & intemperatus respectu alterius, & propterea additur: *prout sapiens & prudens dictaverit.*

Tertia desumitur etiam ex Aristotele 3. Physic. 3. ubi virtus dicitur *Dispositio perfecti ad optimum*, id est dispositio constituens perfectum, seu complens potentiam in ordine ad actum elicien-

ciendum; nam per ly, *optimum*, intelligitur actus, quia hic pertinet ad ultimum potentiæ complementum.

DISPVTATIO II.

De subjecto virtutum.

Ad quæstionem 66. D: Thomæ.

CErtum est virtutes cùm sint habitus immediatè operativi, non in ipsâ essentia animæ, sed in ejus potentiis residere, ut probat D. Thomas hic art. 1. Constat etiam virtutes nec in membris exterioribus corporis, nec in potentiis vegetativis, neque in sensibus externis subjectari posse: quia hujusmodi facultates non sunt indifferentes ad operandum benè vel malè, sed omnino determinatæ ad unum modum operandi, subindeque nullam secundùm se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus. Unde de quatuor solùm potentiis dubitari potest, utrum sint subjectum virtutis, nimirum de intellectu, de sensibus internis, de appetitu sensitivo, & de voluntate: de quibus breviter hîc agendum est.

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum intellectus & sensus interni possint esse subiectum virtutum?

1. NOtandum primò, intellectum posse considerari dupliciter: primò secundùm se, seu secundùm id quod ei competit ex propria linea: secundò ut subest motioni voluntatis, cujus proprium est movere quoad exercitium intellectum, cæterasque potentias, in ordine ad proprium objectum, quod est finis.

2. Notandum secundò, ex D. Thoma hîc art. 3. duplicem solere distingui virtutem; unam quæ est talis simpliciter, quæ scilicet facit actum bonum simpliciter, & reddit simpliciter bonum habentem, neque solùm dat facultatem benè operandi, sed etiam rectum usum illius: aliam verò quæ est virtus tantùm secundùm quid; quia nec reddit bonum simpliciter habentem, nec dat bonum usum, sed duntaxat facultatem benè agendi. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ,

Dico primò, intellectum secundùm se consideratum, esse subjectum virtutis; non tamen virtutis simpliciter, sed tantùm virtutis secundùm quid.

3. Prima pars patet: Virtus enim ponitur in illis potentiis, quæ sunt indifferentes ad diversum modum operandi circa proprium objectum, benè scilicet aut malè, & quæ secundùm se habent difficultatem in exercendis propriis operationibus: Sed utrumque convenit intellectui secundùm se consideratо; ille enim est indifferens ad intelligendum benè vel malè, seu ad attingendum objectum sub ratione veri vel falsi, & ad attingendum verum patitur difficultatem: Ergo in illo poni debet aliquis habitus, quo determinetur, inclinetur, & facilitetur ad attingendum verum. Unde, ut infrà dicemus, in intellectu speculativo dantur tres habitus, nimirum intelligentia, scientia, & sapientia, quibus disponitur, inclinatur, & determinatur ad attingendum verum immediatè & sine discursu, atq; mediatè & cum discursu.

Secunda verò pars, quæ asserit hujusmodi habitus in intellectu speculativo residentes, non esse virtutes simpliciter, sed tantùm secundùm quid, probatur duplici ratione quam insinuat D. Thomas hîc art. 3. Prima est: Virtus secundùm quid est illa quæ tribuit tantùm facultatem benè operandi, non verò rectum usum illius, seu applicationem ejus in ordine ad finem honestum: Sed virtus recepta in intellectu secundùm se consideratо, & ut prævenit motionem voluntatis, tribuit solùm facultatem benè operandi, putà scientiâ benè intelligendi, non verò rectum usum illius, seu applicationem actûs in ordine ad finem honestum; quia cùm finis honestus sit objectum voluntatis, nulla potentia potest ad eum ordinare suum actum, nisi ex voluntatis motione: Ergo solùm virtus secundùm quid potest recipi in intellectu, secundùm se consideratо, & ut prævenit motionem voluntatis in ordine ad finem honestum.

Secunda ratio D. Thomæ est: Virtus simpliciter reddit habentem simpliciter bonum: Sed virtus intellectûs secundùm se sumpti non reddit habentem simpliciter bonum: Ergo non est virtus simpliciter. Major patet, Minor probatur. Ex hoc enim quod aliquis habet scientiam Theologiæ, vel Philosophiæ v.g. non dicitur bonus simpliciter & absolutè, sed secundùm quid, & cum addito, scilicet bonus Theologus, & bonus Philosophus: unde Theologus, si sit peccator, denominatur simpliciter malus.

Dico secundò, intellectum, ut mobilem à voluntate per affectum boni honesti & moralis, esse subjectum virtutis simpliciter. Ità S. Thomas articulo citato, & sequitur ex præcedenti conclusione. Habitus enim, qui nedum dant facultatem benè operandi, sed etiam rectum usum illius facultatis, sunt virtutes simpliciter: Atqui habitus afficiens intellectum, ut mobilem à voluntate per affectum boni honesti & moralis, dant nedum facultatem benè operandi, sed etiam rectum usum illius: Ergo sunt virtutes simpliciter. Major patet ex dictis in præcedenti conclusione, Minor verò probatur. Ex eo enim quod aliquis habitus afficit intellectum, ut mobilem à voluntate ex affectu boni honesti & moralis, nedum rectificat intellectum, sed etiam voluntatem moventem, & eam inclinat ad rectè movendum: Sed hoc est dare rectum usum; Ergo *&c.*

Confirmatur: Virtus quæ est in intellectu, ut mobili à voluntate per affectum boni honesti, tendit in bonum honestum & morale; quod est bonum simpliciter, & denominat simpliciter bonum habentem: Ergo est virtus simpliciter. Ex quo

Inferes primò, prudentiam esse virtutem simpliciter, non verò fidem, vel artem. Nam prudentia afficit intellectum practicum, ut mobilem ex amore boni honesti & moralis; licèt enim tendat ad verum agibile, tanquam ad rationem *sub qua*, ejus tamen ratio *quæ*, est bonum morale, ut tale, vel est verum, non purè intellectuale & speculativum, sed morale & practicum, quod

quod consistit in conformitate ad appetitum rectum: fides verò & ars, licèt sint in intellectu ut mobili à voluntate, non afficiunt tamen ipsum, ut mobilem per affectum boni honesti & moralis, sed fides perficit ipsum formaliter ut mobilem affectu veri revelati à prima veritate, & ars ut mobilem affectu rectitudinis artificiosæ. Ex quo fit, quod aliquis possit exercere opus artis, & elicere actum fidei, ex vana gloria: quia vana gloria, utpote malum morale, non repugnat fini & bonitati artis, neque veritati speculativæ, quam inspicit fides.

4. Nec dicas hanc doctrinam esse contrariam D. Thomæ, qui hîc art. 3. formaliter asserit fidem esse virtutem simpliciter. Respondetur enim D. Thomam loqui de fide, non secundùm se & præcisè sumpta, quomodo in præsenti eam sumimus, sed ut formata per charitatem, quâ ratione induit simpliciter esse virtutis.

Addo fortè D. Thomam numerare fidem inter virtutes simpliciter, quia licèt ex se non faciat actum omni ex parte bonum, sed solùm in certo genere; in hoc tamen convenit cum virtute simpliciter dicta, quod quia inclinat voluntatem in sui usum in propria materia, non potest actum oppositum compati, sicut eum compatiuntur virtutes secundùm quid: si enim aliquis etiam ex industria discredat aliquem fidei articulum, aut de ipso dubitet, fidem amittit; cùm tamen faciens demonstrationem ex industria malè concludentem, in nullo lædat habitum Logicæ. Imò fides in hoc excedit virtutes morales acquisitas, quòd illa nec etiam in statu imperfecto compatitur actum oppositum, quem tamen virtutes morales utcumque compatiuntur; siquidem justitia acquisita non destruitur omnino primo actu contrario, quamvis à statu perfecto dimoveatur; fides verò etiam simplici dubio evanescit.

9. Infers secundò, virtutem non dici univocè, sed analogicè de virtute purè intellectuali (cujusmodi sunt scientia, sapientia, intelligentia, & ars) & de virtute morali, quæ habet tendere in bonum morale: ita colligitur ex S. Thoma infrà quæst. 61. art. 1. ad 1. ubi dicit; quòd sicut ratio entis, etiam secundùm rationem communem entis, participatur inæqualiter a substantia & accidente, & consequenter analogicè; ita & ratio communis virtutis à virtute morali & purè intellectuali. Et ratio est, quia virtus est nomen impositum ad significandum simpliciter principium rectitudinis moralis, ex quo postea translatum est ad significandam per quandam metaphoram quamlibet rectitudinem, etiam in esse physico, qualis est rectitudo intellectûs cognoscentis res ut sunt in se: unde consequenter dicendum est, hanc analogiam esse proportionalitatis metaphoricæ.

Nec obstat, quòd virtutes intellectuales (ut infrà dicemus) sint simpliciter perfectiores moralibus, utpote pertinentes ad nobiliorem potentiam: quia bene stat, illud quod est simpliciter minùs perfectum alio, significari aliquo nomine, quod sibi soli simpliciter conveniat, alteri verò perfectiori, secundùm quid tantùm; ex eo quod tale nomen est primariò impositum ad significandum imperfectius, ut contingit in proposito.

Dico tertiò, in sensibus internis nullas subjectari virtutes. Ita S. Thomas hîc art. 5.

10. Probatur ratione ipsius: Virtus debet poni in illa potentia, quæ est consummativa boni operis: At cognitio veri, quæ est opus bonum potentiæ cognoscitivæ, non consummatur in potentiis sensitivis apprehensivis, sed duntaxat in intellectu: Ergo licèt ponantur virtutes in intellectu, non tamen in sensibus internis. Major patet: virtus enim habet opus perfectum, cùm sit dispositio perfecti ad optimum. Minor etiam non est minùs evidens: nam potentiæ sensitivæ apprehensivæ, sunt quasi præparatoriæ & dispositivæ ad cognitionem intellectûs, cujus proprium est attingere verum: Ergo cognitio veri non consummatur in sensibus internis, sed solùm in potentia intellectiva.

ARTICULUS II.

Utrum in appetitu sensitivo sint virtutes propriè dictæ?

CErtum est apud omnes, quòd si appetitus sensitivus sumatur secundùm rationem communem homini & bruto, non potest esse subjectum virtutis, nec ullius habitus: sed si consideretur prout in homine obedire potest voluntati, non despoticè sicut membra externa, sed duntaxat politicè, concedunt quidem omnes habitum aliquem subjectari in appetitu sensitivo hominis, quo inclinetur & determinetur ad obediendum voluntati; sed negant aliqui talem habitum veram rationem virtutis moralis habere, subindeque existimant virtutes propriè dictas in appetitu sensitivo non reperiri. Ita docent D. Bonaventura in 3. dist. 33. art. 1. quæst. 3. Scotus ibid. quæst. unicâ, & vazquez hîc disp. 87. cap. 2. Opposita tamen sententia, quæ veras virtutes in appetitu sensitivo hominis agnoscit, est expressa D. Thomæ hîc art. 4. & Discipulorum ejus, quos sequuntur plures ex Recentioribus. Unde fit 11.

§. I.

Sententia D. Thomæ suadetur.

DIco igitur, appetitum sensitivum hominis, 12.
ut natum obedire politicè rationi, esse subjectum virtutis propriè dictæ, puta fortitudinis & temperantiæ.

Probatur primò ex Aristotele 3. Ethic. cap. 3 ubi ait quòd temperantia & fortitudo sunt partium irrationalium: per partem autem irrationalem intelligit appetitum sensitivum; quia cùm intellectus & voluntas sint potentiæ spirituales animæ, pertinent consequenter ad ejus rationem: Ergo juxta Aristotelem aliquæ virtutes propriè dictæ residunt in appetitu sensitivo.

Nec valet quod dicunt aliqui ex Adversariis, nimirum Aristotelem per partem irrationalem intelligere voluntatem, sicut & per rationalem, solum intellectum. Non valet, inquam, tum quia cùm voluntas consequatur rationem, & sit appetitus rationalis, non nisi incongruè pars irrationalis dici potest: tum etiam quia idem Philosophus 1. Ethic. cap. ultimò, partem illam irrationalem, quam dicit esse subjectum virtutis, *vocat vim concupiscendi*, quò nomine non potest intelligi voluntas, sed solùm appetitus concupiscibilis.

Probatur secundò conclusio: Temperantiæ 13.

v.g. prout resident in appetitu sensitivo, convenit cum proprietate definitio virtutis ex Augustino desumpta, & disp. præcedenti art. 3. explanata: Ergo illa est virtus propriè dicta, subindéque in appetitu sensitivo hominis virtutes propriè dictæ subjectari possunt. Utraque consequentia patet, Antecedens probatur discurrendo per singulas particulas illius definitionis. In primis enim habitus, quo concupiscibilis inclinatur ad appetendum cibum v.g. juxta regulam rationis, est bona qualitas, cùm bene & consonè ad naturam hominis disponat talem potentiam. Deinde est qualitas mentis: quia ut loco citato dicebamus, per mentem non intelligitur substantia animæ, vel solus intellectus, aut voluntas, sed quælibet potentia particeps rationis, qualis est appetitus sensitivus ut est in homine, ut patebit ex infrà dicendis. Rursus est id quo rectè vivitur: quia est principium actûs temperati, rectæque rationi conformis. Demum tali habitu non possumus malè uti, quia cùm sit impressio quædam seu participatio rationis & prudentiæ, essentialiter respicit actum rectum & virtuosum, neque ad actum aliquâ parte vitiosum, qui esset malus ejus usus, potest concurrere. Nihil ergo deest illi ad veram virtutis rationem.

14. Necminùs propriè tali habitui conveniunt definitiones Aristotelis, quas loco citato adduximus. Est enim *dispositio perfecti ad optimum*, cùm reddat perfectum appetitum, & disponat ad optimum ejus actum, qui est appetere secundum regulam rationis. Similiter est *habitus electivus in mediocritate consistens*; cùm appetitus ratione temperantiæ attingat medium inter extrema vitiosa, & producat actum in ea mediocritate, quam prudentia dictat. Imò ex eo quod talis habitus sit in appetitu, provenit ut voluntas eligat tenere medium in passionibus, juxta præscriptum & regulam prudentiæ; quatenus appetitus rectè dispositus, inducit intellectum, ut rectè judicet secundùm illam dispositionem, ac proinde voluntatem ut rectè eligat; quia qualis unusquisque est, talis finis videtur ei, & talia appetit, ficque judicat, sicut est affectus.

Probatur tertiò conclusio ratione deducta ex doctrina quam tradit S. Thomas in quæstione de virtutibus art. 4. ubi docet, ad hoc ut in aliqua potentia reperiantur virtutes propriè dictæ, tres conditiones requiri. Prima est quòd talis potentia apta sit moveri & regulari à potentia superiori: & defectu hujus conditionis, in intellectu agente nulla est virtus. Secunda est, quod non sit omnino determinata ad unum modum operandi, sed habeat aliquam indifferentiam, ratione cujus possit ferri in contrarium: & defectu istius conditionis (ut suprà annotavimus) in membris externis, & in sensibus tam internis, quàm externis nulla est virtus. Tertia denique, quòd talis potentia sit consummativa actus virtuosi, & non tantùm præparativa vel inchoativa: quia virtus habet opus perfectum, cùm sit dispositio perfecti ad optimum, perfectio autem consistit in consummatione: unde quia cognitio veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis, in illis non sunt virtutes, quibus cognoscitur verum, sed solùm in intellectu, ut articulo præcedenti ostendimus. Atqui tres illæ conditiones reperiuntur in appetitu sensitivo hominis in ordine ad proprios actus: Ergo ille subjectum virtutis propriè dictæ esse potest. Minor probatur quoad singulas conditiones. Et in primis quod appetitus sensitivus sit potentia apta moveri & regulari per potentiam superiorem, scilicet per rationem, constat experientiâ: nam viri probi moderantur passiones appetitûs sensitivi secundùm dictamen rationis, & sic in eis appetitus sensitivus obedit rationi moventi & regulanti. Deinde quòd appetitus sensitivus, ut est in homine, non sit omnino determinatus ad unum modum operandi, patet ex eo quod sæpe contra rationem operatur, & aliquando sequitur ductum rationis. Demum quod idem appetitus sit consummativus actûs virtuosi, & non tantùm præparativus vel inchoativus illius, non minùs videtur manifestum: cùm enim virtutes morales versentur circa passiones quæ in appetitu sensitivo subjectantur, completè habent suum opus, ubi actus & passiones ipsius appetitûs ad medium & regulam rationis fuerint reducta, quidquid sit de actibus externis; unde sufficeret ut aliquis esset fortis, quod haberet passiones irascibilis perfectè rationi subjectas, licet externam pugnam non sustineret: Ergo tres conditiones requisitæ, ut aliqua potentia sit subjectum virtutis, in appetitu sensitivo reperiuntur.

15. Denique suaderi potest conclusio, ostendendo fortitudinem & temperantiam in appetitu irascibili & concupiscibili subjectari. Ibi ponenda est aliqua virtus, ubi est difficultas ad attingendum illius objectum: Atqui voluntas nullam habet difficultatem ad attingendum objectum fortitudinis aut temperantiæ, sed tantùm appetitus sensitivus: Ergo fortitudo & temperantia non in voluntate, sed in appetitu sensitivo subjectantur. Minor constat: quia essentia & effectus formalis habitûs, maximè virtuosi, est tollere difficultatem, seu facilitare potentiam in qua est, ad attingendum promptè & faciliter proprium objectum. Minor autem probatur: Objectum à quo specificantur prædictæ virtutes, est moderantia passionum: Sed potentia quæ patitur difficultatem ad attingendum tale objectum, est solus appetitus sensitivus, non autem voluntas: Ergo, &c. Major constat: fortitudo enim habet moderari passiones irascibilis, scilicet timorem & audaciam, maximè contra pericula mortis; temperantia verò amorem, desiderium, atque delectationem, circa delectabilia tactûs & gustûs. Minor probatur; Voluntas non habet difficultatem circa bonum rationis proprium, ut infrà dicemus: Sed moderantia passionum est bonum rationis proprium, & proportionatum respectu voluntatis; moderatio enim passionum est bonum conforme rationi & inclinationi naturali voluntatis, ut magis patebit ex dicendis articulo sequenti: Ergo voluntas nullam patitur difficultatem in admittendo objecto prædictarum virtutum, sed tantùm appetitus sensitivus, subindéque in isto sunt ponendæ virtutes moderativæ passionum, non verò in voluntate.

16. Si autem quæratur, quomodo illæ virtutes habeant moderari passiones? Respondeo illas moderari dupliciter, efficienter scilicet, & formaliter: efficienter quidem, quatenus eliciunt actus oppositos passionibus immoderatis; formaliter verò, quatenus informando appetitum, disponunt & inclinant ipsum ad propria objecta, conformiter tamen ad rationem, ac per hoc istæ passiones non insurgunt ita vehementes.

§. II.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò cum Scoto: Virtus humana solùm potest esse in illa potentia, quæ est
16. propria hominis inquantum homo est: Atqui appetitus sensitivus non est hujusmodi, sed communis hominibus & brutis: Ergo virtus humana seu moralis non potest in illo subjectari.

Huic argumento patet responsio ex dictis
17. initio hujus articuli, ubi advertimus non esse sermonem de appetitu sensitivo secundùm se, sed prout in homine aliquid rationis participat, quo pacto non convenit brutis.

Objicies secundò: Virtus moralis est habitus
18. electivus, ut patet ex ejus definitione, disputatione præcedenti adducta: Sed habitus existens in appetitu sensitivo non est electivus; cùm electio non sit actus appetitûs sensitivi, sed solius voluntatis, ut docet D. Thomas suprà quæst. 13. art. 2. Ergo habitus existens in appetitu sensitivo virtus moralis esse nequit; subindéque non in tali appetitu, sed in sola voluntate, virtutes morales subjectantur.

Respondeo omnem virtutem moralem esse
19. quidem habitum electivum; in eo tamen differre virtutes morales quæ versantur circa passiones, & residentin appetitu sensitivo, ab aliis quæ non habent moderari passiones, & in voluntate subjectantur, quod istæ sunt habitus electivi formaliter, directè, & immediatè, quia directè & immediatè efficiunt electionem, quæ in voluntate residet; illæ verò sunt habitus electivi solùm participativè, indirectè, mediatè, & completivè: tum quia eliciunt actum appetitûs, in quo electio voluntatis & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando passiones appetitûs, quæ electionem debitam perturbant, indirectè & mediatè ad illam conducunt: tum denique, quia licèt ipsam electionem directè non eliciant, efficiunt tamen actum appetitûs sensitivi executivum & completivum illius, subindéque habitus electivi executivè & completivè dici possunt. Quam doctrinam & solutionem fusè expendunt Salmanticenses hîc disp. 2. dubio 2. §. 2. eamque variis D. Thomæ testimoniis illustrant.

Dices, Ex hac solutione sequi, quod in vo-
20. luntate debeat poni virtus aliqua ad producendam illam electionem ad quam indirectè solùm & mediatè virtutes temperantiæ & fortitudinis in appetitu sensitivo existentes concurrunt: Sed hoc dici nequit, aliòquin ad moderandas passiones requirerentur duo genera virtutum moralium, quarum aliæ in voluntate, aliæ in appetitu sensitivo existerent: Ergo, &c. Sequela probatur: Antequam passiones appetitûs sensitivi sint moderatæ per habitus fortitudinis & temperantiæ, voluntas patitur difficultatem in eligendo illarum objecto: Ergo ad vincendam talem difficultatem, & ad resistendum passionibus appetitûs irascibilis & concupiscibilis, requiritur aliqua virtus in voluntate.

Respondeo negando Sequelam: Ut enim ar-
21. ticulo sequenti ostendemus, voluntas non eget virtute superadditâ, ut tendat in bonum proprium, quale est illud ad quod ordinantur temperantia & fortitudo. Ad probationem in contrarium dicendum est, illam solùm probare, quod voluntas ob conjunctionem quam habet cum appetitu rebelli, indigeat habitu continentiæ ad resistendum passionibus concupiscibilis, & habitu constantiæ seu perseverantiæ ad resistendum passionibus irascibilis: illi tamen habitus non habent rationem virtutis, ut docet S. Thomas infrà quæst. 58. art. 3. ad 2. quia vera virtus non est in voluntate circa passiones, quamdiu non sunt sedatæ, cùm virtus sit dispositio perfecti ad optimum, id est ad perfectam operationem: patet autem quod continentia & perseverantia non sunt in voluntate absque perturbatione passionum, imò ad hoc ponuntur in illa, ut resistat passionibus contra rationem insurgentibus: Ergo sicut prædicti habitus non habent consummare bonum ad quod ordinantur, nimirum moderantiam passionum, ita nec habent rationem virtutis.

Objicies tertiò: Virtus moralis debet habere 22.
pro subjecto potentiam liberam: Sed appetitus sensitivus non est potentia libera: Ergo non est subjectum virtutis moralis. Major est certa: virtus enim moralis debet esse principium actûs liberi, & moralis, subindéque subjectari in potentia libera. Minor etiam videtur manifesta: cùm libertas non in parte inferiori & sensitiva, sed in superiori & intellectiva resideat, & sit formaliter in voluntate, & in intellectu radicaliter.

Respondet primò Martinez, appetitum sensi- 23.
tivum esse principium actûs liberi, non intrinsecè à libertate existente in ipso, sed extrinsecè ab ea quæ est in actu voluntatis. Sed hæc responsio difficultatem non solvit: cùm enim omnis actus virtutis sit intrinsecè bonus & moralis, debet etiam esse intrinsecè liber, præsertim cùm bonitas moralis supra ipsam libertatem fundetur.

Respondent secundò alii ex nostris Thomi- 24.
stis, quod sicut cogitativa in homine ex conjunctione, quam habet cum intellectu, vim aliquam discurrendi participat, ut colligitur ex S. Thoma 1. p. quæst. 78. art. 4. in corp. & ad 5. ita appetitus sensitivus, ut est in homine, ex conjunctione quam habet cum voluntate, & ex eo quod utraque potentia radicetur in eadem anima, aliquam libertatem intrinsecam participat, ut docet idem S. Doctor in 2. dist. 21. quæst. 1. art. 2. ad 5. his verbis: *Appetitus concupiscibilis habet quandam libertatem in homine, secundùm quod potest obedire imperio rationis, & sic in concupiscibili potest esse peccatum.*

Verùm licèt hæc doctrina verissima sit, & 25.
menti Angelici Doctoris consona, non sufficit tamen ad evacuandam difficultatem argumenti propositi: nam actus virtutis debet esse simpliciter liber, sicut est simpliciter bonus & honestus: libertas verò, quam appetitus à voluntate participat, ob conjunctionem illam habitualem, & radicationem quam habent in eadem anima, tantùm est secundùm quid & imperfecta, & ideo non sufficit ad peccandum mortaliter, nisi consensus voluntatis accedat, sed solùm veniali-
liter, ut in Tractatu de peccatis fusè ostende- Disp. 5. art. 2.
mus. Unde

Ad objectionem dicendum est cum Salman- 26.
ticensibus, quod licèt appetitus sensitivus hominis, ex vi conjunctionis quam habet cum voluntate, non evadat simpliciter liber, sed solùm secundùm quid, ex actuali tamen influxu & motione voluntatis, per quam ipsum applicat ad operandum, participat intrinsecè libertatem perfectam: unde sicut in ipso ut actualiter moto à voluntate potest reperiri vitium, & peccatum, non solùm veniale, sed etiam mortale; ita prout

sic potest esse principium actûs virtuosi, & subjectum virtutis moralis elicitivæ talis actûs,

27. Objicies quartò: In ea solùm potentia residet virtus moralis, quæ potest attingere bonum honestum: Sed appetitus sensitivus nequit hoc bonum attingere; cùm ejus objectum adæquatum sit bonum sensibile corporeum, honesto valde inferius, & ei sæpe contrarium: Ergo virtus moralis in appetitu sensitivo subjectari nequit.

28. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: quamvis enim appetitus rationalis per se primò attingat bonum honestum in communi, & immediatè regulatum per rationem; appetitus tamen sensitivus, ut actualiter motus à ratione & voluntate, per quandam participationem rationis attingit bonum honestum in particulari, & regulatum per cogitativam; illud enim non est omnino extra lineam sensibilis & corporei, quia licèt sit bonum secundùm rationem, non tamen nisi ut participativè ordo rationis in actu sensitivo habetur; quo pacto induit rationem boni corporei & sensibilis, cùm non sit aliud quàm corporea & sensibilis conformitas hujus actûs cum actu rationis.

29. Objicies quintò, & simul instabis contra præcedentem solutionem: Regula virtutis moralis est prudentia: Sed appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam: Ergo non est subjectum virtutis moralis. Minor probatur: Appetitus sensitivus regulatur per apprehensionem sensûs: Sed in sensu non est prudentia: Ergo appetitus sensitivus non regulatur per prudentiam. Major patet, Minor probatur. Prudentia debet attendere ad omnes circumstantias, & omnia quæ possunt accidere, præcavere: Sed hoc repugnat sensui: Ergo in eo prudentia esse nequit.

30. Respondeo non omnem actum virtutis regulari immediatè per veram prudentiam, sed mediatè, quatenus intellectus per veram prudentiam proponit objectum honestum sensui, & sensus proponit appetitui bonum auditum ab intellectu: unde non opus est quòd sensus attendat ad omnes circumstantias, sed hanc circumspectionem supponit factam ab intellectu. Si tamen velis dicere, quòd sicut in appetitu est quædam libertas participata à voluntate, ita in apprehensione sensitiva, per quam dirigitur, est quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circumstantias actûs ab appetitu eliciti potest attingere; nihil dices à veritate, & à principiis suprà statutis alienum.

ARTICULUS III.

Utrum in voluntate ponenda sit virtus non solùm in ordine ad bonum supernaturale, & bonum naturale alienum, sed etiam in ordine ad bonum connaturale propriî suppositi?

CErtum est apud omnes, virtutem non poni in voluntate, nisi ad attingendum bonum honestum & morale, seu commensuratum ad rectam rationem & dictamen prudentiæ: sed cùm tale bonum sit duplex, aliud supernaturale & divinum, quod non potest cognosciniſi per lumen supernaturale, & aliud naturale, quod supitur per conformitatem ad dictamen naturale intellectûs & prudentiæ; & rursùm naturale aliud ut proprium illius suppositi in quo est voluntas, cujusmodi est moderatio propriarum passionum; & aliud alienum, quale est redderе alteri quod suum est; quærunt Theologi, an, & in ordine ad quod bonum honestum ex assignatis, ponenda sit in voluntate virtus?

§ I.

Triplici conclusione difficultas resolvitur.

DIco primò, voluntatem indigere habitu virtutis ad attingendum bonum supernaturale.

Probatur breviter: Voluntas indiget virtute 31.
ad attingendum objectum quod excedit proportionem volentis: Sed bonum supernaturale excedit proportionem volentis, quantùm ad speciem, cùm illud sit supra totam speciem naturæ humanæ: Ergo voluntas indiget virtute superadditâ ad attingendum bonum divinum & supernaturale, nimirum spe & charitate.

Dico secundò, requiri etiam in voluntate habitum virtutis ad attingendum prompte & faciliter bonum alienum, etiam naturale.

Probatur: Licèt bonum alienum naturale 32.
non excedat proportionem voluntatis, quantùm ad speciem, sicut bonum supernaturale, eam tamen excedit, quantùm ad individuum; quia uniuscujusque voluntas, hoc ipso quod est radicata in hoc numero suppositi, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum propriî suppositi, juxta illud Philosophi: *Amabile bonum, unicuique verò proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale, ut creditoris, patris, benefactoris, &c. Et ideo Theologi collocant in ea justitiam, & ejus partes, non tantùm subjectivas, nimirum commutativam, distributivam, legalem, & epikeiam, sed etiam potentiales, ut pietatem, gratitudinem, observantiam, religionem, &c. Per quod excluditur error Flamnii, qui lib. 2. de fœlicitate, non sine temeritatis nota, ausus est dicere, *Errorem maximum esse, quod Philosophi & Theologi arbitrantur, virtutes aliquas morales esse in voluntate.*

Dico tertiò, voluntatem respectu propriî bo- 33.
ni, saltem ordinis naturalis, non indigere virtute, ac proinde omnes virtutes, respicientes hujusmodi bonitatem, residere duntaxat in appetitu sentiente. Ita communiter docent Thomistæ contra Scotistas, & Patres Societatis; videturque hæc sententia esse expressè Aristotelis, & D. Thomæ: Philosophus enim 3. Ethic. cap. 10. temperantiam & fortitudinem ponit in appetitu sensitivo, solámque justitiam collocat in voluntate. Idem clarè docet S. Doctor quæst. 1. de virtutibus art. 5. ubi sic concludit: *Sic ergo duæ virtutes sunt in voluntate sicut in subjecto, scilicet charitas & justitia, &c. Illas autem virtutes, quæ circa passiones consistunt sicut fortitudo circa timores & audacias, & temperantia circa concupiscentias, oportet eadem ratione esse in appetitu sensitivo. Nec oportet quod ratione istarum passionum sit aliqua virtus in voluntate; quia bonum in ipsis passionibus est quod est secundùm rationem, & ad hoc natura aliter se habet voluntas ex ratione ipsius potentiæ, cùm sit proprium objectum voluntatis.* Quibus ultimis verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat. Nulla enim potentia eget habitu virtutis ad attingendum objectum in ordine ad quod

quod est per seipsam completa, determinata, & proportionata: Sed voluntas est completa, determinata, & proportionata ad attingendum bonum honestum proprij suppositi: Ergo non indiget habitu virtutis ad illud attingendum. Major patet: habitus enim ad hoc tantùm requiritur, ut potentiam ultimò compleat & determinet ad attingendum objectum; unde si potentia per seipsam est completa & proportionata, superfluè in ea ponitur habitus. Minor verò probatur: Tum quia bonum honestum proprij suppositi non excedit proportionem volentis, neque quantùm ad speciem, cùm sit ordinis naturalis, neque quantùm ad individuum, cùm non sit alienum, sed proprium suppositi appetentis. Tum etiam, quia sicut voluntas, ex quo est appetitus naturæ rationalis, naturâ suâ inclinatur & propendet in bonum ut sic, ideóque ad illud ut tale attingendum nulla ponitur virtus; ita ex quo est appetitus talis hominis, inclinatur ex se in bonum honestum talis suppositi: sicut enim differentia individualis contrahit voluntatem ut sit hæc numero, ita & ejus inclinationem determinat ad bonum hujus suppositi.

Nec valet quod dicunt Adversarij, voluntatem esse quidem naturaliter completam, determinatam, & inclinatam ad bonum physicum proprii suppositi, non tamen ad bonum morale, seu honestum. Non valet, inquam, tum quia voluntas, cùm sit inclinatio naturæ rationalis, consequens cognitionem intellectivam, debet habere ex se vim proportionatam ad attingendum bonum proprij suppositi rationi consonum; sicut appetitus sensitivus ex eo quod est inclinatio naturæ sensitivæ, sequens cognitionem sensitivam, habet ex se vim completam & proportionatam ad attingendum bonum sensibile seu delectabile proprij suppositi. Tum etiam quia, ut suprà dicebamus, bonum morale & honestum proprij suppositi, non excedit virtutem volentis, neque quantùm ad speciem, neque quantùm ad individuum.

Addunt aliqui, quòd sicut cogitativa ex conjunctione ad intellectum, & appetitus sensitivus ex conjunctione ad voluntatem, imperfectam vim quandam discurrendi, & modum aliquem libertatis participant: ita voluntas ex conjunctione quam habet cum intellectu, ut est regula humanorum actuum, mediante synderesi, rectitudinem quandã naturalem sortitur, per quam inclinatio ejus naturalis ad bonũ honestum juvatur & completur. De quo videri possunt Salmanticenses hic disp. 2. dubio 3. §. 1. ubi hanc doctrinam fusè ac eruditè expendunt.

Non magis juvat alia responsio Adversariorum, dicentium non sufficere ad hoc quòd voluntas virtute non indigeat ad attingendum bonum honestum proprij suppositi, quòd possit absolutè illud attingere, sed insuper requiri quòd possit facilè & delectabiliter in illud tendere: quamvis autem (inquiunt) voluntas ex natura sua habeat vim ad attingendum bonum proprium morale, non tamen facilè & delectabiliter. Non magis, inquam, juvat hæc responsio: nam ratio adducta probat, voluntatem posse attingere bonum honestum proprij suppositi, facilè, & delectabiliter; potentia enim proportionata & completa ad aliquod bonum, facilè & delectabiliter ad illud tendit; quia difficultas non potest provenire nisi ex excessu & improportione objecti cum potentia, vel quantùm ad speciem, vel quantùm ad individuum; adeóque si voluntas sit completa & proportionata ex natura sua ad attingendum bonum honestum proprij suppositi, taleque bonum, neque quantùm ad speciem, neque quantùm ad individuum, proportionem voluntatis excedat, ut suprà ostensum est, facilè & delectabiliter illud attinget, totáque difficultas, quæ in hujus boni attingentia reperitur, se tenebit ex parte appetitûs, in quo sunt immoderatæ passiones, electionem boni honesti impedientes vel retardantes: unde in ipso quidem appetitu sensitivo ponendæ sunt virtutes temperantiæ & fortitudinis ad subjiciendas vel moderandas hujusmodi passiones, non verò in voluntate, in qua solùm collocatur justitia, cum aliis virtutibus ei annexis, ad attingendum faciliter & delectabiliter bonum alienum, quod excedit proportionem voluntatis quantùm ad individuum, ut in secunda conclusione declaravimus, & magis patebit ex solutione argumentorum.

§. II.

Solvuntur objectiones.

36. OBjicies primò: Intellectus ad quodcumque verum rectè attingendum indiget habitu virtutis intellectualis, etiam ad ipsa prima principia, tam speculativa, quàm practica; nam ad speculativa ponitur in illo habitus intelligentiæ, & ad practica synderesis: Ergo etiam voluntas ad quodcumque bonum honestum rectè attingendum, etiam ad bonum in communi, & ad bonum honestum proprij suppositi, indigebit habitu virtutis moralis.

37. Respondeo ex D. Thoma infrà quæst. 62. art. 3. ad 1. & quæst. 1. de virtutibus art. 5. ad 3. negando consequentiam, & paritatem: quia intellectus non est de se in actu primo completus ad cognoscendum, sed sicut indiget speciebus ad quamcumque cognitionem, etiam primorum principiorum, ita & habitu inclinante ad illam: voluntas verò non indiget habitu inclinante in bonum honestum in communi, aut etiam in bonum proprium, quia cùm sit essentialiter appetitus rationalis, est ex se in actu primo inclinata respectu boni honesti in communi; & cùm sit appetitus rationalis talis suppositi, in bonum proprium illius naturaliter inclinatur.

38. Objicies secundò: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia illum eliciente: Sed à voluntate procedunt plures actus virtutis circa bonum honestum proprij suppositi, ut cùm quis eligit sumere cibum in debita quantitate & aliis circumstantiis: Ergo & virtutes circa tale bonum debent in ea collocari.

Confirmatur primò: Habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuosis in voluntate circa proprium bonum, debet virtus generari.

Confirmatur secundò: Voluntas per actus vitiosos etiam circa bonum proprium, acquirit habitum vitij: Ergo per virtuosos acquiret habitum virtutis. Consequentia patet, tum à paritate rationis: tum etiam quia contraria debent versari circa idem subjectum, atque adeo potentia, quæ potest esse subjectum vitij circa proprium bonum, etiam poterit esse subjectum contrariæ virtutis.

39. Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Ad omnem actum virtutis faciliter producendum poni debet habitus in potentia eum eliciente, quando non est sufficienter completa & determinata ex se ad illum eliciendum, concedo Majorem: si sit sufficienter completa & determinata, nego Majorem. Constat autem ex dictis voluntatem esse sufficienter completam & determinatam ex natura sua ad bonum honestum proprii suppositi, & in illud naturalem habere inclinationem, cùm sit appetitus rationalis talis suppositi, ut suprà declaravimus. Ex quo patet responsio ad primam confirmationem: Major enim distinguenda est, habitus acquiritur per actuum repetitionem, si potentia sit capax illius, concedo Majorem: si non sit capax, nego Majorem: lapis enim v.g. quantumcúmque descendat, non acquirit habitum, quia est incapax illius, cùm per naturalem gravitatem sit completè inclinatus ad descensum. Similiter potentiæ naturales, ut vegetativa, nutritiva, & similes, quantumcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter sunt ad agendum completæ. Idem cum proportione dicendum de voluntate respectu proprii boni.

Ad secundam respondeo primò, negando Antecedens: sicut enim quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad descensum, non generatur in eo habitus ad ascendendum sursum, quantumvis millies sursum projiciatur; ita nec in voluntate generatur habitus vitiosus circa bonum proprium, quia voluntas habet inclinationem naturalem completam respectu proprii boni honesti, quæ non minùs resistit habitui vitioso inclinanti in contrarium, quàm resisteret perfecta virtus acquisita, si adesset.

Respondeo secundò, dato Antecedenti, negando Consequentiam, & paritatem: ratio autem disparitatis est, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque objectum exerceantur, non est ex se inclinata, ideóque requiritur habitus vitii ut ad illos inclinetur: ad actus verò honestos circa proprium bonum est ex propria natura inclinata, subindéque non potest ad illos per habitum inclinari.

40. Objicies tertiò: Potentia indifferens ad benè vel malè operandum, indiget habitu virtutis, quo ad benè operandum determinetur: Sed voluntas etiam respectu proprii boni est indifferens ad benè, vel malè operandum; siquidem aliquando benè, aliquando malè operatur: Ergo eget habitu virtutis, quo ad rectè attingendum bonum proprium determinetur.

41. Respondeo distinguendo Majorem: Potentia indifferens, indifferentiâ libertatis ad benè vel malè operandum, indiget habitu virtutis, &c. nego Majorem: potentia indifferens indifferentiâ perfectibilitatis, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: voluntas etiam respectu boni proprii est indifferens, indifferentiâ libertatis, concedo Minorem: indifferentiâ perfectibilitatis, nego Minorem, & Consequentiam. Duplex ergo distingui debet in voluntate indifferentia, alia libertatis, alia perfectibilitatis: prima convenit voluntati respectu cujuscumque actûs liberi; secunda solùm convenit respectu actûs superexcedentis, ad quem propriæ vires potentiæ non sufficiunt, sed indiget perfectione superadditâ: unde ista indifferentia debet compleri & determinari per habitum, qui novam vim conferat potentiæ; illa verò non petit auferri per habitum virtutis, imò adhuc posito tali habitu in voluntate, manet in ea hæc indifferentia; quia licèt ille ad unum actum inclinet & determinet, hæc tamen inclinatio & determinatio accommodatur naturæ potentiæ liberæ, subindéque non officit indifferentiæ requisitæ ad libertatem: cùm ergo voluntas respectu proprii & connaturalis boni honesti, non sit indifferens indifferentiâ perfectibilitatis (quia tale bonum vires ejus naturales non excedit, neque quantùm ad speciem, neque quantum ad individuum, ut suprà ostensum est) sed duntaxat indifferentiâ libertatis & dominij, quæ est facultas ad utrumlibet, nulli omnino alligata, non indiget habitu virtutis, quo ad rectè attingendum tale bonum compleatur & determinetur.

42. Dices: Habitus omnis, præsertim virtutis, ad hoc ponitur in potentia, ut compleat & determinet illam in ordine ad actum, & objectum quod sibi est difficile: Sed voluntas in prosecutione boni honesti, etiam proprii, patitur non modicam difficultatem, & ideo sæpe illud deserit, laboratque in oppositum malum: Ergo indiget habitu virtutis ad prosequendum & attingendum bonum honestum, etiam proprium.

Respondeo, dupliciter posse aliquem actum reddi difficilem potentiæ, nimirum vel per se & intrinsecè, vel extrinsecè solùm & per accidens. Dicitur difficilis primo modo, quando vel quantùm ad speciem, vel quantum ad individuum, superat vires & proportionem potentiæ. Censetur verò difficilis secundo modo, cùm est talis solùm ratione alicujus impedimenti extrinseci retardantis actionem, tametsi in potentia adsit sufficiens virtus intrinseca ad illum eliciendum. Quando ergo dicitur habitum virtutis requiri, quando actus est difficilis potentiæ, hoc verum est quando actus est illi difficilis per se, & ex objecto; cùm enim hæc difficultas oriatur ex defectu complementi & determinationis potentiæ, auferri nequit nisi per formam intrinsecè complentem & determinantem potentiam in actu primo: falsum verò, si actus sit solùm difficilis potentiæ per accidens, & ratione alicujus impedimenti extrinseci; tunc enim non requiritur habitus ut promptè fiat, sed sufficit amovere impedimentum: unde cùm difficultas, quam voluntas interdum patitur in prosecutione boni honesti, proprii & connaturalis, non proveniat ex defectu perfectionis requisitæ, neque ex superexcedentia objecti, vel actûs, sed ex passionibus immoderatis appetitûs sensitivi, aliisve impedimentis tenentibus se ex parte corporis, nullus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter prosequendum tale bonum; sed si ad hoc aliquis habitus necessarius est, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas ejus passiones, ex quarum immoderantia illius boni prosecutio difficilis redditur.

43. Instabis: Difficultas, quam voluntas patitur in reddendo unicuique quod suum est, provenit ex passionibus, putà ex nimio amore sui, vel pecuniæ: Sed hoc non obstante ponitur in voluntate justitia ad hunc actum facilè & delectabiliter exercendum: Ergo licèt difficultas quam voluntas patitur in prosecutione boni honesti, proprij & connaturalis, ex passionibus immoderatis appetitûs sensitivi oriatur, nihilominus requi-

requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter prosequendum tale bonum. A

Respondeo quòd licèt voluntas in exercendo actu justitiæ, & reddendo unicuique quod suum est, patiatur aliquam difficultatem ex passionibus appetitûs sensitivi provenientem, hæc tamen non est tota difficultas quam patitur in exercitio illius actûs, sed simul cum difficultate illa extrinsecâ, ex passionibus appetitûs proveniente, habet aliam sibi intrinsecam, petitam ex excessu & improportione hujusmodi actûs, non quantùm ad speciem, sed quantùm ad individuum; cùm enim cujuscumque voluntas sit radicata in hoc numero supposito, determinatur per suam differentiam individualem ad bonum B proprij suppositi, subindeque ex majori & vehementiori inclinatione, quam habet ad bonum proprium, à prosecutione boni alieni retardatur: unde ad vincendam hanc difficultatem ponitur in voluntate habitus justitiæ. Cæterùm ad proprium bonum honestum voluntas nullam patitur difficultatem intrinsecam, ortam ex excessu & improportione illius, cùm tale bonum, neque quantùm ad speciem, neque quoad individuum vires ejus naturales excedat; sed tota difficultas, quæ in hujus boni prosecutione reperitur, ex intrinsecis impedimentis, & passionibus immoderatis appetitûs sensitivi provenit: unde ad facilè & delectabiliter prosequendum tale bonum, nullus in voluntate debet poni habitus virtutis, sed sufficit ponere in appetitu irascibili & concupiscibili virtutes fortitudinis & C temperantiæ, quibus immoderatæ illius passiones cohibeantur, & temperentur.

Objicies quartò: Humilitas versatur circa bonum proprium; ponitur enim ad moderandum affectum spei, & appetitum propriæ excellentiæ, ut docet D. Thomas 2.2. quæst. 161. art. 4 Sed humilitas residet in voluntate: Ergo in voluntate ponitur virtus ad attingendum bonum proprium honestum. Major patet, Minor probatur. Idem est subjectum contrariorum: Sed superbia humilitati contraria est in voluntate, ut docet S. Doctor 2.2. quæst. 162. art. 5. & patet ex eo quòd in Angelis prævaricatoribus, in quibus non est appetitus sensitivus, superbia reperitur: Ergo humilitas in voluntate, non verò D in appetitu sensitivo residet.

Respondeo duplicem dari humilitatem, unam in voluntate, & aliam in appetitu sensitivo, solámque hanc posteriorem, quæ est pars potentialis temperantiæ, versari circa bonum proprium, moderando affectum propriæ excellentiæ absolutè sumptæ, non curando de subordinatione ad alium; illam verò quæ residet in voluntate, & est pars potentialis justitiæ, respicere bonum alienum, quia respicit propriam excellentiam, non absolutè, sed ut subordinatam Deo, cùm importet subjectionem hominis ad E Deum, ut docet S. Thomas 2.2. quæst. 161. art. 1. ad 5. his verbis: *Humilitas secundùm quod est specialis virtus, præcipuè respicit subjectionem hominis ad Deum, propter quem etiam alis humiliando se subjicit.*

DISPUTATIO III.

De distinctione virtutum.

Ad quæstionem 57. Divi Thomæ.

VARIÆ solent tradi divisiones virtutis in communi: sed cæteris clarior & compendiosior ea est, quam S. Doctor hîc prosequitur, quâ scilicet virtus in intellectualem, moralem, & Theologicam distribuitur. De virtutibus intellectualibus & moralibus breviter hic agemus: de Theologicis verò specialem Tractatum instituemus infra, post Tractatum de justificatione impii, & merito justi. Cui alium brevem de quatuor virtutibus Cardinalibus, & vitiis eis oppositis, subnectemus.

ARTICULUS PRIMUS.

De virtutibus intellectualibus.

VIrtus intellectualis ea dicitur, quæ perficit 1. intellectum in ordine ad verum, sive speculativum, sive practicum; soletque dividi in quinque species, quæ vocantur intelligentia, seu habitus primorum principiorum, sapientia, scientia, ars, & prudentia. Ratio verò hujus divisionis hæc est: Cùm virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot esse debent virtutes intellectuales, quot sint habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum sunt tantùm quinque enumerati: Ergo illi soli sunt virtutes intellectuales. Major patet, Minor probatur. Verum quòd certo & infallibiliter ab intellectu attingi potest, vel est universale, & consequenter necessarium, vel singulare & contingens? Si universale, vel est attingibile immediatè, vel absque medio, & ex sola terminorum notitia, ut sunt prima principia? & pro illis ponitur habitus primorum principiorum. Vel est attingibile mediatè, & per proprias causas; quæ si fuerint particulares, ponitur scientia; si verò causæ fuerint altissimæ & universalissimæ, ponitur sapientia. Si autem tale verum fuerit singulare, vel illud est factibile? & pro illo attingendo ponitur ars: vel agibile? & ad illud attingendum ponitur prudentia.

Præter has quinque virtutes intellectuales, 2. dantur alij habitus seu dispositiones in intellectu, quæ non habent rationem virtutis quia non attingunt infallibiliter verum, ut sunt fides humana, opinio, suspicio, dubium, solertia, &c. Differere verò in particulari de prædictis quinque virtutibus intellectualibus, non est hujus loci, cùm de his agatur in Philosophia: unde hîc solùm varias illarum species & divisiones expendemus.

Habitus ergo primorum principiorum divi- 3. ditur in intelligentiam, & synderesim. Illa attingit prima principia speculativa, quæ deserviunt ad scientiarum acquisitionem: hæc verò prima principia practica, quæ ad rectam operationem & morum directionem conducunt;

& ad ipsam reduci potest conscientia, quæ ex vi nominis dicit applicationem scientiæ vel cognitionis ad aliquid, unde propriè neque designat habitum, neque potentiam, sed actum ipsius synderesis.

4. Habitus sapientiæ in duas etiam species distribuitur, nimirum in divinam, quæ est Theologia, cujus objectum est ipsa causa altissima, scilicet Deus, ut cognoscibilis per revelationem mediatam; & in humanam, quæ est Metaphysica, quæ obtinuit etiam nomen sapientiæ, quia versatur circa prima rerum prædicata, ens, verum, bonum, &c. Deumque ut lumine naturali cognoscibilem contemplatur.

5. Scientia verò in tria præcipua genera dividitur, nimirum in scientiam abstrahentem à materia intelligibili; sub qua Metaphysica & Dialectica continentur: in scientiã abstrahentẽ à materia sensibili; sub qua sunt Arithmetica (cui subalternatur Musica) & Geometria (cui subalternatur Astrologia) Cosmographia, Geographia, Topographia, Hydrographia, Optica, & Machinativa: & demum in scientiam abstrahentem à materia singulari; sub qua continetur solùm Physica, cui subalternatur Medicina.

6. Similiter ars dividitur in servilem seu mechanicam; & liberalem; numerantúrque sub unaquaque septem species, quæ hoc disticho designantur:

Lingua, tropus, ratio, numerus, tonus, angulus, astra.
Rus, nemus, arma, rates, vulnera, lana, faber.

Primus versus complectitur septem liberales, nam *lingua* designat Grammaticam, *tropus* Rhetoricam, *ratio* Dialecticam, *numerus* Arithmeticam, *tonus* Musicam (sub qua videtur contineri Poëtica, cum omnibus suis speciebus, quamvis possit etiam reduci ad Rhetoricam) *angulus* Geometriam, & *astra* Astrologiam.

Secundus versus continet artes serviles: *Rus* enim designat agriculturam, *nemus* artem venatoriam & piscatoriam, *arma* militarem, *rates* nauticam, *vulnera* chirurgicam, barbitonsoriam, & pharmacopoleam, *lana* textoriam, sartoriam, & similes, *faber* fabrilem, quæ comprehendit argentariam, deauratricem, ferrariam, carpentariam, sculptricem & hujusmodi.

De prudentia, & partibus ejus, variisque ejus speciebus, in Tractatu de quatuor virtutibus Cardinalibus disseremus.

ARTICULUS II.

De virtutibus moralibus.

7. PRæter virtutes intellectuales, quæ residunt in intellectu, dantur aliæ morales, quæ subjectantur in voluntate, & in appetitu sensitivo, & dividi solent in virtutes operationum, & passionum, seu in eas quæ circa operationes, & circa passiones versantur: ut hinc appareat necessitatem omnium virtutum purè moralium non esse ex eodem fonte, sed earum aliquas necessarias esse propter operationes ipsas secundùm se, etiamsi nulla passio obsisteret, cujusmodi est justitia, & annexæ ei virtutes secundariæ; quasdam verò, nempe temperantiam, & fortitudinem, eisque subjectas virtutes, solùm esse necessarias propter vincendas passiones contrarias, aut leniendam difficultatem ex illarum consortio vel immoderantia provenientem. Hæc duo membra sub aliis vocibus interdum proponuntur: nam virtutes quæ circa passiones occupantur, dicuntur virtutes ad se; nimirum quia domitis passionibus, homo in seipso optimè componitur; reddendo autem cuique suum (quod fit cùm operationes ex virtute justitiæ exercentur) benè erga alios afficitur.

8. Dividuntur etiam à Platonicis virtutes morales in politicas, purgativas, purgati animi, & exemplares: cujus divisionis meminit S. Thomas hîc quæst. 61, art. 5. Politicæ illæ sunt, quibus homo benè se habet in rebus humanis gerendis. Purgatoriæ, quæ animum purgant & ordinant ad contemplationem divinorum. Purgati animi, quæ animum totaliter purgarunt à terrenarum labe cupiditatum, ita ut ex abundantia contemplationis passiones non ampliùs sentiantur, quod est tantùm Beatorum, vel aliquorum in hac vita perfectorum. Demum exemplares dicuntur, prout inveniuntur in Deo, in quo est exemplar, & idea omnium virtutum quæ in nobis sunt, per imitationem enim divinæ justitiæ sumus justi, & per imitationem perfectionis divinæ, perfecti, juxta illud Matth. 5. *Estote perfecti sicut & Pater vester cœlestis perfectus est.*

Hanc divisionem eleganter explicat Macrobius lib. 1. super somnium Scipionis cap. 8. ubi sic ait: *Exemplares virtutes illæ sunt, quæ in ipsa divina mente consistunt, à quarum exemplo reliquæ omnes per ordinem defluunt. Nam si rerum aliarum, multò magis virtutum ideas esse in mente divina credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina: Temperantia quòd in se perpetuâ intentione conversa est: Fortitudo, quòd semper idem est, nec aliquando mutatur: Justitia, quòd perenni lege à sempiterna sui operis continuatione non flectitur.*

De politicis, per quas boni viri Reipublicæ consulunt, ait: *quòd politicæ prudentia est ad rationis normam quæ cogitat & agit universa dirigere, ac nihil præter rectum velle vel facere, humanisque actibus (tanquam diis arbitris) providere: fortitudinis est, animum supra periculi metum agere, nihilque nisi turpia timere, tolerare fortiter vel adversa, vel prospera; temperantiæ, nihil appetere pœnitendum, in nullo legem moderationis excedere, sub jugum rationis cupiditatem domare: justitiæ, servare unicuique quod suum est.* Et mox: *His virtutibus vir bonus primùm sui atque inde Reipublicæ Rector efficitur, justè ac provide gubernans humana, divina non deserens.*

De purgatoriis, quas Philosophantium virtutes vocat, hæc scribit: *Prudentiæ est mundum istum, & omnia quæ mundo insunt, divinorum contemplatione despicere, omnemque animæ cogitationem in sola divina dirigere: temperantiæ, omnia relinquere, inquantum natura patitur quæ corporis usus requirit; fortitudinis, non terreri animam, à corpore quodammodo, ductu Philosophiæ recedentem, nec altitudinem perfecta ad superna ascensionis horrere; justitiæ, ad unam sibi hujus rei positi consentire viam, uniuscuiusque virtutis obsequium.*

Demum de jam purgati ac detersi animi virtutibus inquit, *quòd prudentia est divina sola nosse, & hæc*

& hæc tanquam nihil sit aliud, intueri; temperantiæ, terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus obliviſci; fortitudinis, paſſiones ignorare, non vincere; juſtitiæ, ita cum divina mente ſociari, ut ſervet perpetuum cum ea fœdus imitando.

Diſputant verò Theologi, an hæc diviſio ſit in diverſas ſpecies virtutis, ſed ſolùm in diverſos ſtatus ejuſdem virtutis? Quæ difficultas non procedit de virtutibus exemplaribus: cùm enim virtutes illæ non ſint humanæ, ſed divinæ, evidens eſt illas pluſquam ſpecie differre à noſtris. Solùm ergo quæritur de aliis tribus, quæ politicæ, purgatoriæ, & purgati animi dicuntur, an eſſentialiter differant, & dividant genus virtutis, an ſolùm accidentaliter, & penes diverſos ſtatus ejuſdem virtutis?

Reſpondeo breviter cum Cajetano & aliis Thomiſtis, has tres virtutes, politicas, purgatorias, & purgati animi, non eſſe ſpecie diverſas, ſed diverſos ſtatus ejuſdem virtutis, ſecundùm diverſas perfectiones; ſicut pueritia, adoleſcentia, & virilitas, non faciunt diverſos homines, ſed diverſos ſtatus ejuſdem hominis. Idem enim habitus qui initio ſunt virtutes politicæ, quia paſſiones ad medium rationis reducunt (per quod homo fit animal perfectè politicum, & rectè diſponitur ut benè ſe habeat in rebus humanis gerendis) perficiunt intantum ut paſſionum immoderantiam tollant, & tandem uſque adeo aſcendunt, ut animum omnino purgent à terrenis cupiditatibus, & paſſionum perturbationibus liberent.

Confirmatur: Omnes virtutes morales, quas habemus in via, poſt reſurrectionem remanebunt in patria eadem ſpecie, & aliquando eædem numero: Sed in patria omnes ſunt purgati animi, in via autem ut plurimùm politicæ, vel ad ſummum purgatoriæ: Igitur hæc diviſio eſt in diverſos ſtatus accidentales virtutis. Nec obſtat quòd habeant diverſos actus: illi enim non differunt eſſentialiter, ſed tantùm accidentaliter, quia ſemper producuntur ſub eadem ratione formali unius & ejuſdem virtutis.

Solet etiam dividi virtus moralis in heroicam & communem, ſeu vulgarem. Quæ diſtinctio ſumpta eſt ex Ariſtotele 7. Ethicorum, ubi cùm diſtinxiſſet tria circa mores fugienda, vitium, incontinentiam, feritatem; vitio ait opponi virtutem, nempe vulgarem & communiter dictam, continentiæ verò incontinentiam; tandem feritati (quæ eſt ſtatus vitii deterrimus & immanis, quo homo in beſtiam prope degenerat) virtutem heroicam, quæ ſive ob excellentiam operis, ſive ob circumſtantiam intervenientem quæ opus reddat difficillimum, erumpit in actum ſuperantem communem modum operandi humanum.

Hæc etiam diviſio non eſt eſſentialis, ſed duntaxat accidentalis: cùm enim ſit eadem virtutis communis & heroicæ ratio motiva, eadem item utriuſque natura & ſubjectum, non eſt unde eas virtutes ſecernamus ſpecie. ſed ſufficit ſi ſtatu & perfectione accidentaria diſtinguantur; quo pacto vir à puero perfectione eſſentiali non differt, ſed ſtatu intra eandem ſpeciem vario.

DISPVTATIO IV.

De virtutibus moralibus infuſis.

Ad quæſtionem 63. Divi Thomæ.

HUC uſque egimus de virtutibus moralibus acquiſitis, quæ à ratione naturali dependent, & ex ejus influxu in nobis cauſantur: nunc diſputandum eſt de aliis virtutibus moralibus, quæ ab aliquo alio altiori principio, ſcilicet Deo, cauſantur in nobis, & unà cum gratia habituali infunduntur; ideoque infuſæ appellantur: de quibus diſſerit S. Thomas hic qu. 63. art. 3. & 4.

ARTICULUS PRIMUS.

An dentur in nobis virtutes morales per ſe infuſæ?

QUòd dentur virtutes aliquæ per ſe infuſæ, nempe Theologicæ, fides, ſpes, & charitas, certum & indubitatum eſt apud Theologos, ac definitum in Concilio Tridentino ſeſſ. 6. cap. 7. his verbis: *In ipſa juſtificatione cum remiſſione peccatorum hæc omnia ſimul infuſa accipit homo per Jeſum Chriſtum, cui inſeritur, fidem, ſpem, & charitatem.* Unde ſolùm difficultas eſt & controverſia inter Theologos, an præter virtutes Theologicas, dentur etiam virtutes morales per ſe infuſæ cum gratia ſanctificante, & cum ea indiſſolubiliter connexæ, temperantia ſcilicet, fortitudo, juſtitia, & prudentia, quæ ab acquiſitis ſpecie & eſſentialiter diſtinguantur? Ad cujus evidentiam

Sciendum eſt, quòd aliqua virtus poteſt eſſe infuſa dupliciter, vel per ſe, vel per accidens. Eſt infuſa per ſe, quando ex propria natura habet ut à ſolo Deo effectivè producatur, quia eſt ordinis ſupernaturalis & divini. Et hoc modo charitas, & aliæ virtutes Theologicæ, dicuntur per ſe infuſæ, quia à natura nulla ſunt indita principia, quibus acquirantur. Dicitur autem virtus infuſa per accidens, quando ex propria natura habet ut poſſit per actus noſtros acquiri, & tamen per accidens, ex aliqua diſpenſatione divina, alicui infunditur: & hoc pacto dicuntur infuſæ primo Parenti, & etiam Chriſto Domino, virtutes ex genere ſuo acquiſibiles. Præſens ergo difficultas non procedit de virtutibus hoc ſecundo modo infuſis, ſed de virtutibus moralibus infuſis per ſe, ſeu quæ de ſe, & ex natura ſua petunt à Deo infundi. Has enim negant Scotus, & ejus diſcipuli; admittunt verò cæteri Theologi, cum S. Thoma hîc art. 3. Scoti ſententiam, ut erroneam, vel temerariam, aut ſaltem ut omnino improbabilem, poſt definitionem Clementis V. in Concilio Viennenſi, rejicientes.

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & authoritate Scripturæ, SS. Patrum, & Concilij Viennensis firmatur.

2. DIco igitur, necessariò admittendas esse virtutes morales per se infusas.

Probatur primò ex Scriptura: dicitur enim Sapient. 8. *Sobrietatem & prudentiam docet* (supple divina sapientia) *& justitiam, & virtutem, quibus nihil est utilius in vita hominibus.* Et infrà: *Scivi quoniam aliter non possum esse continens, nisi Deus det.* Sed quod Deus docet, & dat, habetur solùm per infusionem à Deo: Ergo datur in nobis aliqua sobrietas, seu temperantia, prudentia, justitia, & fortitudo (quæ sunt virtutes morales & cardinales) infusa à Deo, subindeque virtutes morales infusæ necessariò admittendæ sunt. Unde Glossa ibidem ait: *Has autem virtutes nemo habet, nisi cui omnium virtutum origo Deus contulit.*

Hoc idem confirmant Thomistæ ex pluribus aliis Scripturæ testimoniis: Sapient. 7. *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa, & innumerabilis honestas per manus illius.* Ubi per innumerabilem honestatem, secundùm Glossam, intelliguntur virtutes, quæ circa bonum honestum versantur. Item ad Galat. 5. fructus Spiritûs Sancti dicuntur *gaudium, pax, benignitas, mansuetudo, continentia, castitas, &c.* quæ sunt veræ virtutes morales; dicuntur verò fructus Spiritûs Sancti, quia ab eo specialiter infunduntur.

3. Favent etiam SS. Patres: Augustinus enim Tract. 8. in 1. Epist. Joannis, asserit pietatem, castitatem, modestiam, sobrietatem, & similes virtutes, quæ non possunt esse nisi morales, residere in anima justi, tanquam exercitum cui Christus imperat, & quibus utitur ut ministris, cùm incipit in nobis habitare per gratiam. Gregorius verò homil. 5. in Ezechiel. hæc scribit: *Potest mobilitas spiritûs aliter intelligi: in Sanctorum quippe cordibus juxta quasdam virtutes semper permanet, juxta quasdam verò recessurus venit, & venturus recedit. In fide enim, spe, atque charitate, & in aliis bonis, sine quibus ad cœlestem patriam non potest veniri sicut est humilitas, castitas, justitia, misericordia, perfectorum corda non deserit; in prophetiæ verò virtute, doctrinæ facundiâ, miraculorum exhibitione, electis suis aliquando adest, aliquando se subtrahit.* Quibus verbis aperte docet Spiritum Sanctum habitare in cordibus nostris, & in anima permanere, non solùm ratione charitatis, sed etiam per humilitatem, castitatem, justitiam, & misericordiam, quæ sunt virtutes morales, subindeque virtutes morales à Spiritu Sancto nobis infusas, unà cum gratia sanctificante, agnoscit.

4. Nec valet quod ait Vazquez, omnia illa loca intelligi posse de virtutibus acquisitis. Nam contra est, quòd virtutes acquisitæ non veniunt cum sapientia, non dicuntur fructus Spiritûs Sancti, non semper comitantur justos, non necessariæ sunt ad vitam æternam, nec per eas dicitur Christus vel Spiritus Sanctus in nobis habitare. Denique alia encomia virtutum moralium, quæ in Scriptura & Patribus habentur, non possunt acquisitis adaptari.

5. Accedit authoritas Concilij Viennensis, ubi Clemens V. qui Concilio præerat, postquam retulit diversas Doctorum opiniones circa infusionem habituum quæ fit in Baptismo, sic ait: *Nos attendentes generalem efficaciam mortis Christi, quæ per Baptismum applicatur pariter omnibus baptizatis, opinionem quæ dicit tam parvulis, quàm adultis conferri in Baptismo informantem gratiam & virtutes, tanquam probabiliorem, & dictis Sanctorum, & Doctorum modernorum Theologiæ magis consonam, & concordem, Sacro approbante Concilio, duximus seligendam.* Quibus verbis Concilium nostram opinionem eligit ut probabiliorem, & dictis Sanctorum Patrum, & Theologorum magis consonam.

Nec dici potest, quòd cùm Concilium præfert sententiam, quæ docet in Baptismo gratiam & virtutes infundi, loquatur solùm de virtutibus Theologicis, non de moralibus. Nam Pontificis mens (ut fatetur Vazquez) fuit definire quæstionem quam Innocentius III. in Concilio Lateranensi indecisam reliquerat: Sed quæstio illa erat non solùm de virtutibus Theologicis, sed etiam de moralibus: Ergo, &c. Minor probatur ex verbis Innocentij, nam in cap. *Maiores*, sic habet: *Illud verò opponentes* (id est hæretici) *inducunt, fidem, aut charitatem, aliasque virtutes parvulis, utpote non consentientibus, non infundi, à pleraque non conceditur absolutè, cùm propter hoc inter Doctores Theologos quæstio referatur.* Si autem solùm fuisset controversia de virtutibus Theologicis, postquam Pontifex dixit, *fidem, aut charitatem*, non debuisset subdere, *aliasque virtutes*, in numero plurali, quia præter illas duas virtutes Theologicas, est tantùm una alia, nimirum spes: Ergo, &c.

Confirmatur: Clemens qui præfuit Concilio Viennensi, verbis illis, *dictis Sanctorum, ac modernorum Theologiæ Doctorum magis consonam*, significat se loqui de controversia quæ suo tempore extabat inter Theologos: At certum est eo tempore, nimirum circa annum 1311. quo Concilium Viennense celebratum est, fuisse maximam inter Theologos dissensionem, & controversiam de infusione virtutum moralium, Scotistis illam negantibus, affirmantibus verò Thomistis, qui semper pro veritate acriter decertarunt: Ergo Concilium intendit, quòd non solùm virtutes Theologicæ, sed etiam morales infunduntur à Deo parvulis in Baptismo unà cum gratia sanctificante. Unde Catechismus Romanus hanc Concilij Viennensis definitionem sequutus, parte 2. cap. 2. §. 1. numerans effectus Baptismi, qui cum gratia tribuuntur, sic ait: *Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ cum gratia divinitùs infunduntur.*

§. II.

Rationibus Theologicis eadem veritas suadetur.

VAriæ à Cajetano, & aliis Thomistis adduci solent rationes Theologicæ, ad probandum necessariò admittendas esse virtutes morales per se infusas.

6. Prima sic potest proponi: Homo constitutus per gratiam in esse supernaturali, non minùs debet esse perfectus in operando modo supernaturali, quàm in ordine naturæ in operando modo naturali; gratiæ enim in suo ordine non minor debetur perfectio, quàm in suo debetur naturæ

turæ, Sed in ordine naturæ perficitur homo non A quod medium, quod est virtus moralis infusa.
solùm circa finem ultimum, quod habet à natu- Congruitque hoc ordini divinæ providentiæ,
rali synderesi, naturalique rectitudine volunta- quæ infima movet per media, & hæc per supe-
tis, sed etiam circa fines non ultimos, quod ha- riora. Deficiente ergo virtute morali infusâ,
bet per virtutes morales acquisitas: Ergo simili- non posset motio charitatis ad acquisitam per-
ter in ordine supernaturali utramque perfectio- tingere, neque ejus actum meritorium redde-
nem habere debet, subindeque ordini gratiæ re; ut expresè docet S. Thomas quæst. de vir-
debentur non solùm virtutes Theologicæ, qui- tutibus art. 10. ad 4. his verbis: *Cùm nullum*
bus homo perficitur & ordinatur ad beatitudi- *meritum sit sine charitate, actus virtutis acquisitæ*
nem supernaturalem, sed etiam virtutes mora- *non potest esse meritorius sine charitate. Cùm cha-*
les infusæ, quibus in ordine supernaturali perfi- *ritate autem simul infundantur aliæ virtutes: undè*
ciatur in ordine ad media, quæ ad illam conduc- *actus virtutis acquisitæ non potest esse meritorius, nisi*
unt. Virtutes enim morales acquisitæ, cùm sint *mediante virtute infusâ; nam virtus ordinata in fi-*
ordinis naturalis, & à prudentia naturali regu- *nem inferiorem, non facit actum ordinatum ad finem*
lentur, nec finem supernaturalem, nec media *superiorem, nisi mediante virtute superiori.*
ad illum conducentia valent attingere. B Respondent secundò Adversari., ad attin- 9.

7. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: genda media supernaturalia sufficere Spiritûs
Natura humana v.g. est radix omnis perfectio- sancti dona.
nis, quæ sibi debetur, sive circa finem, sive cir- Sed contra: Dona Spiritûs sancti ponuntur
ca media, ideoque nulla est virtus acquisita, solùm ad operandum modô extraordinariô, e-
quæ non sit aliquo modo à tali natura media- tiam intra ordinem supernaturalem, ex instin-
nte dictamine prudentiæ, & influxu rationis: Er- ctu scilicet & motione speciali Spiritûs sancti,
go similiter gratia debet esse radix omnis per- ut dicemus in ultima disputatione: Ergo præ-
fectionis, omnisque virtutis sibi debitæ; aliàs i- ter dona admitti debent virtutes morales infu-
sta erit sibi minùs sufficiens, illiusque ope indi- sæ ad operandum modô ordinariô intra ordi-
gebit: Cùm igitur gratiæ debeantur non solùm nem supernaturalem.
virtutes perficientes hominem circa ultimum Secunda ratio est, quam D. Thomas hîc art. 10.
finem supernaturalem, quæ sunt virtutes Theo- assignat. Virtutes Theologicæ se habent in or-
logicæ, sed etiam perficientes circa media, C dine gratiæ, sicut se habent synderesis & appeti-
quæ sunt virtutes morales, debent omnes ab ip- tus naturalis beatitudinis in ordine naturæ;
sa gratia oriri, atque adeo præter virtutes nam sicut per hæc principia naturalia ordina-
Theologicas admitti debent virtutes morales tur creatura intellectualis ad finem naturalem,
supernaturales, & infusæ. sic per virtutes Theologicas ordinatur ad finem

8. Respondent primò Adversarij, virtutes mo- supernaturalem: Sed ex efficacia horum prin-
rales acquisitas sufficienter elevari per imperi- cipiorum naturalium habentur virtutes mora-
um charitatis ad attingenda media supernatu- les ordinis naturalis, ac proinde acquisitæ, ut
ralia, necessaria pro obtinendo fine supernatu- communiter conceditur: Ergo cùm non sit mi-
rali, subindeque virtutes morales infusas ad hoc nor efficacia virtutum Theologicarum, ex il-
non esse necessarias, nec ordini gratiæ debi- lis procedunt virtutes morales ejusdem ordinis,
tas. in eodem instanti cum ipsis infusæ; quicquid e-

Sed contra primò: Licet per imperium cha- nim est in nobis ordinis supernaturalis, debet à
ritatis virtutes morales acquisitæ eleventur ad Deo ut authore supernaturali produci, ac nobis
finem supernaturalem, ad illum tamen elevan- infundi.
tur ut quid improportionatum & inferioris or- D Tertia ratio: Tot debent poni potentiæ & 11.
dinis, tantùmque eis imperat charitas, ut extra- habitus, quot sunt objecta formaliter distin-
neis ministris & alienis instrumentis: Ergo nisi cta: Sed in materia morali, circa quam ver-
dentur virtutes morales infusæ ex propria na- santur virtutes morales, dari potest duplex ob-
tura aptæ natæ charitati inservire, & operari jectum formale, & diversum, unum naturale, &
propter ejus finem, non manebit supernatura- aliud supernaturale: Ergo etiam distingui de-
lis ordo perfectus. bent duo genera virtutum moralium, & præter

Contra secundò: Licèt charitas det virtuti- naturales & acquisitas, admitti aliæ, quæ sint
bus moralibus acquisitis relationem ad finem supernaturales & infusæ. Major constat: uni-
ultimum tanquam ad finem extrinsecum, non tas enim & distinctio specifica potentiarum &
tamen immutat earum objecta, neque facit, ut habituum sumitur ex unitate & distinctione
attingant in nostris operationibus medium, objectorum formalium, ut docetur in Philoso-
quod ratio supernaturalis constituit, quod est phia. Minor verò suadetur: Objectum formale
bonum supernaturale honestum; aliàs tales vir- virtutis moralis est medium per prudentiam &
tutes non modò quoad relationem charitatis, rectam rationem in passionibus & operationi-
sed etiam quoad tendentiam ad objectum, & E bus humanis constitutum: Sed tale medium po-
secundùm suam substantiam essent supernatu- test esse duplex, naturale scilicet, & supernatu-
rales: Ergo ex eo quod charitas imperet vir- rale: Ergo & objectum formale virtutum
tutibus moralibus acquisitis, non tollitur neces- moralium. Minor probatur: nam si prudentia
sitas virtutum moralium infusarum, quibus innixa principiis practicis naturalibus, per syn-
medium supernaturale attingatur. deresim cognitis, dictet & constituat tale me-

Tertiò: ut virtus acquisita, v. g. fortitudo, dium, illud erit naturale; supernaturale verò,
possit imperari à charitate, debet priùs natâ si constituatur à prudentia supernaturali & in-
imperari à fortitudine infusa, ita ut hoc imperi- fusa, quæ innititur virtuti Theologicæ fidei:
um sit dispositio ad illud: cùm enim virtus ac- hæc enim se habet in ordine supernaturali ut
quisita, & ejus actus sint infimum in ordine mo- synderesis.
rali, & virtus charitatis supremum, nequit ab il- Potest hoc variis exemplis illustrari & de-
lis ad hujus imperium perveniri, nisi per ali- clarari. Primum est in materia temperantiæ:

moderatio enim passionum & delectationum A gustûs & tactûs, quæ est medium huius virtutis, vel potest elici ut expedit ad rectum usum rationis naturalis, & vitam corporalem secundùm regulam naturalis rationis, & sic est objectum naturale; vel prout expedit ad supernaturalem vitam gratiæ secundùm regulas fidei, & prudentiæ infusæ, quæ multoties petunt majorem parcitatem, aut etiam omnimodam abstinentiam, adversam sanitati corporali, sive ad liberiùs Deo vacandum, sive ad satisfaciendum pro peccatis, sive ad corporis castigationem, & subjectionem carnis ad spiritum, & sub hac ratione est objectum supernaturale. Similiter B æqualitas in operationibus ad alterum, quæ est medium virutis justitiæ, vel potest fieri inter homines, ut sunt cives humanæ civitatis, huius universi vitâ & ratione naturali præditi, inter quos debet servari humana societas & pax; & hoc modo est medium naturale specificans justitiam acquisitam: vel potest fieri inter homines, quatenùs sunt cives Sanctorum, & domestici Dei, præditi supernaturali lumine, & capaces beatitudinis æternæ, inter quos debet altiori ratione pax & societas conservari, & hoc pacto est medium supernaturale, & objectum justitiæ infusæ. Idem proportionaliter de fortitudine dicendû est: nam si habeat firmare appetitum contra mortis pericula in bono naturali, & in ea mensura, quam ratio naturalis servandam esse dictat, constitueretur objectum fortitudinis acquisitæ; ut si quis pro defensione patriæ firmus maneat contra pericula mortis: si verò firmet in bono supernaturali, ut contingit in martyrio, in quo pro defensione fidei Christianæ Martyres sustinent mortem, erit objectum fortitudinis infusæ.

12. Quarta ratio: Ubi est diversum esse, & diversa vita, ibi sunt diversæ operationes, & diversæ virtutes: Sed homo per gratiam habet diversum esse, scilicet divinum, & diversam vitam etiam moralem, nempe divinam & supernaturalem: Ergo in ordine gratiæ dantur diversæ operationes, & diversæ virtutes, non solùm Theologicæ, sed etiam morales.

13. Ultima ratio: Datur prudentia infusa: Ergo dantur etiam aliæ virtutes morales per se infusæ. Consequentia patet: requiritur enim necessariò virtus in appetitu proportionata ad illud eligendum & exequendum, quod prudentia dictat. Antecedens verò probatur: Licet enim per fidem & Theologiam cognoscatur in universali & speculativè medium in passionibus & actionibus humanis servandum in ordine ad finem & beatitudinem supernaturalem; illæ tamen non sufficiunt ad dictandum tale medium E in particulari hic & nunc esse eligendum, ut operatio sit recta, & fini supernaturali accommodata; & multò minùs ad judicandum practicè per modum imperij, tale medium esse executioni mandandum: Ergo ad hæc munera obeunda prudentia infusa & supernaturalis necessariò admittenda est.

§. II.

Solvuntur objectiones.

14. OBjicies primò: Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem respectu actûs: Sed homo per infusionem gratiæ non recipit hanc facilitatem, cùm non minùs difficilè operetur bonum, quàm si gratiam recepisset, ut experientiâ patet, peccatores enim operibus vitiosis assuefacti, quando convertuntur, & gratiam consequuntur, operantur cum magna difficultate, & remisu appetitûs sensitivi, opera vitiosa, donec per illorum exercitium virtutes acquirant: Ergo in justificatione non infunduntur illis habitus virtutum moralium unà cum gratia sanctificante.

Confirmatur: Signum virtutis est operari 15.
cum delectatione: Sed peccator, qui in justificatione recipit gratiam, non statim cum delectatione elicit actus virtutum moralium: Ergo non recipit cum ea virtutes morales.

Ad objectionem respondeo, distinguendo Ma- 16.
jorem: Habitus virtutis ponitur ad tribuendam potentiæ facilitatem, intrinsecam consistentem in complemento & ultima perfectione potentiæ operativæ, concedo Majorem: facilitatem extrinsecam, quæ provenit ex remotione impedimentorum, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Homo per infusionem gratiæ non recipit facilitatem ad operandum, extrinsecam, concedo Minorem: intrinsecam, nego Minorem, & Consequentiam.

Explicatur solutio: Duplex dari potest facilitas respectu alicujus actûs; alia per se & intrinseca, quæ consistit in eo, quod principium elicitivum talis actûs sit sufficienter proportionatum & completum respectu illius: alia extrinseca, quæ provenit ex remotione impedimentorum, aut indispositionum, quæ etiam existente perfecto & completo prædicto principio impediunt, vel reddunt difficile exercitium operationis. Virtus ergo sive acquisita, sive infusa, tribuit primam facilitatem, quia essentialiter habet complere potentiam elicitivam actûs: secundam verò tribuit virtus acquisita, non formaliter, quasi ipsa sit ablatio talium impedimentorum, sed concomitanter, quia requirit ad sui generationem exercitium multorum actuum, per quos illa impedimenta tolluntur. Ex quo patet cur in peccatoribus de novo conversis & justificatis exercitium bonorum operum sit laboriosum, illique cum magna difficultate & remisu appetitûs sensitivi operentur; quia nempe per virtutes infusas, unà cum gratia sanctificante in justificatione receptas, non fuerunt sublata impedimenta extrinseca, quæ bonorum operum exercitium laboriosum & difficile reddunt; hæc enim non tolluntur, nisi per actus virtutum sæpiùs repetitos. C D

Ad confirmationem respondet Divus Tho- 17.
mas quæst. de virtutibus art. 10. ad 15. *quod quia à principio virtus infusa non semper ita tollit sensum passionum, sicut virtus acquisita, propter hoc à principio non ita delectabiliter operatur. Non tamen hoc est contra rationem virtutis; quia quandoque ad virtutem sufficit sine tristitia operari: nec requiritur quod delectabiliter operetur propter molestias quas sentit, sicut Philosophus dicit 3. Ethic. quòd forti sufficit sine tristitia operari.* Neque quælibet tristitia contrariatur virtuti infusæ, sed ea tantùm, quæ graviter adversatur rationi & legi Dei.

Objicies secundò: Virtus per se infusa debet 18.
habere objectum & motivum intrinsecum supernaturale: Sed motivum intrinsecum temperantiæ v.g. non potest esse supernaturale: Ergo

neque

neque ipsa virtus. Major patet: virtus enim per se infusa est quoad substantiam supernaturalis; virtus autem supernaturalis quoad substantiam debet habere objectum & motivum intrinsecum supernaturale. Minor etiam manifesta videtur: nam motivum intrinsecum temperantiæ est mediocritas in cibo & potu: Sed hæc non excedit ordinem naturæ, sicut nec materia, in qua reperitur: Ergo &c.

19. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus probationem distinguo Minorem: mediocritas ut constituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem non excedit ordinem naturæ, concedo Minorem: ut constituta per prudentiam infusam, & in ordine ad finem supernaturalem, nego Minorem, & Consequentiam.

20. Objicies tertiò: Si virtutes cum gratia infunderentur, expellerent à justificato vitia præexistentia; contraria enim non possunt esse simul, sed mutuò se expellunt: At hoc est contra manifestam experientiam; videmus enim recenter justificatos manere per aliquod tempus ita vitijs affectos, proclivesque ad peccandum, sicut antea: Ergo &c.

21. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum cum S. Thoma in 4. dist. 14. qu. 2. art. 2. ad 4 vitia non habere formalem oppositionem cum virtutibus infusis: Tùm quia opponuntur formaliter virtutibus acquisitis; uni verò unum tantùm est contrarium, ut ait Aristoteles 1. de cœlo cap. 2. Tùm etiam quia oppositio formalis non reperitur nisi inter ea, quæ sunt ejusdem generis: vitia autem non sunt ejusdem generis cum virtutibus infusis, cùm vitia sint ordinis naturalis, virtutes vero infusæ supernaturalis; & naturalia, ac supernaturalia non solùm differant genere proximo, sed etiam remoto, ut plures gravissimi Theologi docent. Undè nihil mirum si vitia adhuc remaneant introductis virtutibus infusis.

Addit idem S. Doctor quæst. 1. de virtutibus art. 10. ad 16. *In eo, qui habet habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusæ habitus intemperantiæ in ratione habitûs, sed in via corruptionis quasi dispositio quædam: dispositio autem non contrariatur habitui perfecto. De quo fusiùs in tractatu de vitijs & peccatis.*

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

22. EX dictis infero primò: virtutes morales per se infusas distingui specie ab acquisitis: respiciunt enim objecta formaliter diversa, ut in secunda ratione ostendimus, & declarat D. Thomas qu. 1. de virtut. art. 10. ad 8. his verbis: *Temperantia infusa & acquisita conveniunt in materia, utraque enim est circa delectabilia tactûs, sed non conveniunt in forma effectus, vel actûs: licèt enim utraque quærat medium, tamen aliâ ratione quærit medium temperantia infusa, quàm temperantia acquisita: nam temperantia infusa exquirit medium secundùm rationes legis divinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad ultimum finem: temperantia autem acquisita accipit medium secundùm inferiores rationes in ordine ad bonum præsentis vitæ.*

23. Infero secundò, virtutes morales infusas infundi simul cum gratia sanctificante in instanti justificationis: tùm quia sunt proprietates gratiæ: tùm etiam quia cùm homo in eo instanti constituitur in esse, & vita supernaturali, debent ei ex tunc conferri principia ad omnes operationes hujus ordinis, subindeque non solùm virtutes Theologicæ, sed etiam morales infusæ. Addo quòd in instanti justificationis totus homo interiùs sanctificari & renovari debet, tàm secundùm animam, quàm secundùm potentias, omnique gratiæ supellectili exornari: sicut autem anima ornatur per gratiam sanctificantem, sic potentiæ per omnes virtutes, atque adeo debent hæ simul cum illa infundi. Undè D. Thomas infra qu. 65. art. 3. in corp. *Oportet quòd cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum.*

Inferes tertiò, in quolibet justo tot ad minùs 24. dari virtutes morales infusas, quot acquisitas: eædem enim materiæ, quæ ut regulatæ per rationem, & prudentiam naturalem, sunt objecta virtutum moralium acquisitarum ut regulatæ per rationem supernaturalem & prudentiam infusam sunt objecta formalia virtutum moralium infusarum.

Quæres, utrum per actus virtutum infusarum 25. frequentatos generetur aliquis habitus? Respondeo negativè. Etenim vel talis habitus esset ejusdem speciei cum infuso? & hoc non, quia duo accidentia solo numero distincta nequeunt esse in eodem subjecto, saltem naturaliter: vel esset diversæ speciei? & hoc etiam dici non potest, quia actus generant habitus sibi similes; adeoque cum actus virtutum infusarum sint intrinsecè, & essentialiter supernaturales, non poterunt generare habitum naturalem, & diversæ speciei. Fateor tamen, hoc ipso quòd aliquis frequentat actus virtutum infusarum, ipsum disponi & facilitari, ut circa eandem materiam possit ex motivo naturali operari per virtutem acquisitam; ideòque ex uno motivo facilè transire ad aliud, & virtutem acquisitam circa eandem materiam generare. Ex quo facilè intelliges id, quod habet S. Thom. qu. 17. de verit. art. 1. ad 4. secundo loco positû, nimirum per actus charitatis & aliarum virtutum infusarum gigni habitum: non enim vult quòd formaliter per illos actus generetur, sed dispositivè solùm, quatenus per frequentationem actuum ex motivo supernaturali facilitari quis potest circa talem materiam, ut sub motivo naturali in illam feratur: sic enim credens per fidem infusam, & ex motivo supernaturali res ab Ecclesia propositas, facilitatur ad eas credendas ex motivo fidei humanæ, putà quia sic à parentibus accepit.

ARTICULUS II.

An virtutes morales infusæ, quæ sunt circa passiones, in appetitu sensitivo subjectentur?

CErtum est virtutes morales infusas, quæ 26. versantur circa actiones, quæ sunt ad alterum, ut justitiam & partes ejus, in sola voluntate recipi; appetitus enim sensitivus ob suam materialitatem potest tantùm attingere bonum proprium, non autem bonum alienum, maximè si sit supernaturale. Undè præsens difficultas reducitur ad virtutes morales infusas, quæ sunt

circa passiones, quales sunt fortitudo, & temperantia, & aliæ virtutes eis annexæ. Ratio verò dubitandi est, quia virtutes morales infusæ sunt supernaturales quoad substantiam: Sed virtutes supernaturales quoad substantiam non videntur posse subjectari in appetitu sensitivo; quia quod in eo recipitur debet esse materiale, virtutes autem supernaturales immateriales sunt, tùm supernaturalitas sit supra totum genus corporeum, & omnia hujus generis accidentia. Ergo virtutes morales infusæ, quæ sunt circa passiones, non possunt subjectari in appetitu sensitivo. Nihilominùs

28. Dico, virtutes morales infusas, quæ versantur circa passiones, ut fortitudinem & temperantiam cum earum partibus, in appetitu sensitivo, non verò in voluntate subjectari. Ita expresse docet D. Thomas variis in locis: nam infra quæst. 85, art. 3. assignans subjectum omnium virtutum moralium, quæ erant in statu justitiæ originalis, ac proindè tam supernaturalium, quam naturalium, sic ait: *Sunt autem quatuor potentiæ animæ, quæ possunt esse subjecta virtutum, scilicet ratio in qua est prudentia, voluntas in qua est justitia, irascibilis in qua est fortitudo, concupiscibilis in qua est temperantia.* Idem docet quæst. de virtutibus art. 10. ad 11. ubi dicit, quòd fortitudo & temperantia, virtutes infusæ, sunt in appetitu sensitivo. Cùm enim sibi objecisset, virtutem infusam ex Augustino esse bonam mentis qualitatem, ac proinde deberé subjectari in parte rationali, sic respondet: *Irascibilis & concupiscibilis accipiunt nomen rationis, vel rationalis, inquantùm participant aliqualiter rationem, inquantùm obediunt ei: Illa ergo secundùm eundem modum accipiunt nomen mentis, prout obediunt menti, ut verum sit, quod Augustinus dicit, quòd virtus infusa est bona qualitas mentis.* Igitur manifestum est juxta D. Thomæ doctrinam, fortitudinem & temperantiam infusam in appetitu irascibili & concupiscibili subjectari.

27. Ratio etiam id suadet: In ea enim potentia subjectantur virtutes, cujus sunt actus proprij illarum; nam virtutes dantur potentiæ operativæ, quando non est naturaliter rectificata in ordine ad proprios actus, seu ut tales actus ab ea procedant omnino perfecti. Sed actus virtutum moralium infusarum, quæ versantur per se primò circa passiones, sunt actus proprij appetitus sensitivi, cùm sint passiones moderatæ talis appetitûs secundùm prudentiam infusam, ut moderata audacia, moderatus timor &c. hæ quippe passiones moderatæ ex motivo supernaturali, ac ita rectificatæ in ordine gratiæ, sunt actus virtutum moralium infusarum; moderatæ verò ex motivo naturali, ac ita rectificatæ tantùm in ordine naturæ, sunt actus virtutum moralium acquisitarum: Ergò virtutes morales infusæ, quæ versantur per se primò circa passiones, ut fortitu-do & temperantia cum earum partibus subjectantur in appetitu sensitivo.

Ad rationem verò dubitandi initio propositam dupliciter responderi potest: Primò cum Salmanticensibus, virtutes morales infusas esse corporeas, subindeque in appetitu sensitivo posse subjectari. Nec obstat quòd virtutes illæ sint supernaturales; corporeum enim non excluditur secundùm se totum à ratione supernaturalitatis, ut patet in modo præsentiæ corporis Christi ad species Sacramentales, qui est verè corporeus, utpote receptus in corpore, & ab eo dependens, & tamen nullus dicere audebit modum illum esse naturalem. Similiter unio, quâ tale corpus in triduo mortis mansit Verbo hypostaticè unitum, prout ex parte corporis se tenebat, fuit quid corporeum propter similem rationem dependentiæ à corpore; & tamen, cùm esset ordinis hypostatici, non solùm ordinem naturæ, sed etiam gratiæ excedebat: Igitur propter solam corporeitatem non debet aliquid à supernaturali ordine excludi. Neque etiam est contra rationem rei corporeæ, excedere in perfectione aliquam rem spiritualem: quia licèt spirituale ex parte subjecti corporeum excedat, istud tamen per ordinem ad terminum, vel objectum quod respicit, ita dignificari & elevari potest, ut simpliciter sit nobilius, nullique creatæ, vel creabili substantiæ debeatur, in quo ratio supernaturalitatis consistit.

Hæc solutio & doctrina probabilitate non caret: plures tamen patitur difficultates & instantias, ex eo præsertim quòd virtutes infusæ sint proprietates gratiæ sanctificantis, subindeque ejus naturam sapere debeant; unde cùm gratia sit qualitas immaterialis & spiritualis quoad substantiam, idem de virtutibus infusis videtur dicendum. Quare

30. Secundò, & fortè meliùs respondetur, virtutes infusas appetitui sensitivo esse formaliter immateriales, & corporeas tantùm eminenter, & ut quo. Sicut enim anima rationalis est formaliter spiritualis, & simul corporea ut quo, & virtualiter, quia sub ratione altiori confert effectum formalem formæ corporeæ: ita similiter, quia virtutes infusæ appetitui sensitivo sub eminentiori ratione participationis divinæ supernaturalitatis conferunt suum effectum formalem, qui quantùm ad aliquid non excedit proportionem virtutis corporeæ (scilicet inclinare ad medium in passionibus; ad quod inclinant etiam virtutes acquisitæ, quamvis longè diverso modo, quia istæ ad illud ut naturale pùrè, virtutes verò infusæ ad idem ut supernaturale inclinant) sunt formaliter immateriales, & simul corporeæ virtualiter, & ut quo: undè quâ spirituales formaliter dicunt habitudinem ad prædictum medium, ut supernaturale & proportionatum fini ultimo supernaturali; quatenùs verò corporeæ ut quo, respiciunt potentiam corpoream, eamque perficiunt in ordine ad illud, quod pertinet ad objectum proprium ipsius, & in appetitu sensitivo subjectantur: sicut anima rationalis, ex eo quod est corporea ut quo, & virtualiter, dicit habitudinem ad materiam tanquam ad proprium subjectum informationis, quamvis ab ea non dependeat secundùm suum esse, ex eo quod est subsistens.

DISPVTATIO V.

De proprietatibus virtutum.

Ad quæst. 64. & tres sequentes.

QUATUOR hìc explicat D. Thomas virtutum proprietates. Prima est, quòd consistunt in medio. Secunda, quòd sunt inter

ter se connexæ : terra, quod sunt inæquales: A quarta, quod durant post hanc vitam. De his quatuor proprietatibus, breviter in hac disputatione differendum est.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virtutes consistant in medio?

NOTANDUM primò, seu potiùs recolendum ex dictis supra disp. 3. tria esse genera virtutum: aliæ enim sunt morales, aliæ intellectuales, aliæ theologicæ: unde ad plenam resolutionem difficultatis propositæ discutiendum est, an omnes illæ virtutes consistant in B medio?

Notandum secundò, duplex medium à Theologis solere distingui in virtutibus, unum rei, & alterum rationis. Medium rationis appellatur illud, quod non est ex natura rei fixum, determinatum, & unum pro omnibus hominibus, & pro omni tempore, loco, aliisque circumstantiis, sed variatur pro loco, tempore, & persona; diciturque medium rationis, non quia non sit ipsarum rerum, sed quia pensatis omnibus debet prudentis arbitrio definiri. Medium verò rei dicitur illud quod ita est ex natura rei C determinatum & fixum, ut sit semper unum & indivisibile, nec varietur pro loco, tempore, aut persona.

Dico primò, virtutes omnes morales consistere in medio. Ita communiter Philosophi, Theologi, & SS. Patres, qui passim docent virtutem in medio seu medio critate consistere. Unde Plato, ut est apud Apuleium libro de Philosophia, virtutes, & summitates vocabat, & medietates: summitates quidem, quòd vitiorum ordini è regione oppositæ, longè emineant: medietates autem, quòd in meditullio quodam vitiorum sint sitæ. Theagenes verò Pithagoræus libro de virtutibus, præter cætera in hanc rem insignia, diserte tradit virtutem nihil aliud D esse, quàm habitum ejus quod decorum est: decorum autem esse ait, quod neque excedit, neque deficit, sed est in medio situm. Ei concinit Isidorus Peluſiota libro 3. epist. 131. ubi hæc scribit: *Ut corporeæ pulchritudinis norma, membrorum apta proportio est; ita etiam extrema spiritualis pulchritudinis linea in virtutum mediocritate consistit. Nam si extremitates, ut quidam sapientes viri pronunciarunt, in vitium degenerant (cupiens enim quispiam probus rei familiaris dispensator esse, in tenacitatem & avaritiam labitur; cupiens liberalis esse, in prodigalitatem cadit; unde etiam virtutes mediocritates esse definiverunt; inter superstitionem enim & impietatem medium locum obtinet pietas) haud absre Sapiens quoque monuit, Noli esse iustus multùm.* E

Astipulatur etiam S. Bernardus lib. 3. de consid. cap. 8. ubi laudato illo Philosophi effato, *Ne quid nimis*, subdit, hoc meditullitium, omnium quodammodo intimam vim, & vitam esse ac medullam virtutum. *Quid enim* (inquit) *tam iustitiæ, quàm modus? Alioquin si quid extra modum reliquit, non planè cuique tribuit quod suum est, quod tamen suum ipsius est facere. Quid tam rursum temperantiæ, quæ non aliunde profectò temperantia est, nisi quòd nihil immoderatum admittit? Sed puto fatebere etiam non minùs esse fortitudinis, cùm vel maximè ipsa sit, quæ ab irruentibus vitiis, & quasi hinc inde suffocare conantibus, parum illud potenter eruit, & vindicat in quoddam stabile fundamentum boni, sedemque virtutis.*

Eòdem spectat elegans virtutis comparatio cum circulo, quam instituit S. Augustinus lib. de quantitate animæ cap. 16. quòd nimirum sicut totus circulus æqualiter se debet habere ad medium, sive ad centrum; ita & virtus ad suum medium, adeò ut nulla ex parte aliquid minùs eveniat. Eadem comparatione utitur Aristoteles 2. Ethic. cap. 9. ubi ait quod sicut circuli medium deprehendere, non cujuslibet, sed scientis solummodo est; sic quoque & irasci, & dare pecuniam, & sumptus facere, cujuslibet est, & facile. At cui, & quantùm, & quando, & cujus causâ, & quomodo oporteat eadem hæc facere, non cujuslibet, neque facile est.

Demum Cyprianus carmine ad Senatorem apostatam, ad eandem veritatem declarandam nonnulla adducit exempla, quibus excessum, & quidquid à medio exorbitat, nocivum & vitandum; subindeque moderamen amabile, ac per utile esse ostendit.

Omne quod est nimium, contra cadit: unum operantur
Et calor & frigus; sic hoc, sic illud adurit;
Sic tenebræ visum, sic sol contrarius aufert.
Et pariter lædunt gelidum fervensque lavacrum.
Escâ alitur corpus, corpus corrumpitur escâ.
Vimque suam minuit, si quid protenditur ultrà.
Me Dea sic docuit, MODERAMEN AMABILE *dixit.*

Ratio etiam suffragatur: Nam ut discurrit 4o D. Thomas hîc qu. 64. art. 1. Virtus moralis constituitur per conformitatem ad regulam rationis: Sed virtus quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio: Ergo & virtus moralis. Major patet, Minor probatur. Regula rationis quandam constituit mensuram in objecto, à qua mensura recedunt duo extrema, unum per excessum, seu per abundantiam & exorbitantiam, aliud per defectum, vel ut loquitur Aristoteles, per nimium & parum: Ergo virtus, quæ per conformitatem ad regulam rationis constituitur, consistit in medio; quia versatur circa objectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum. Quod ut magis explicetur,

Observandum est cum Cajetano, virtuti posse 5o dupliciter medium assignari: Primò ex parte ipsius virtutis, ut cùm mediat inter duo vitia, extremè opposita, alterum per excessum, alterum per defectum; sicut temperantia inter luxuriam & insensibilitatem, humilitas inter pusillanimitatem & superbiam, fortitudo inter audaciam & timiditatem, & hoc appellat Cajetanus consistere in medio *essentialiter*. Secundò ex parte actus & objecti, quia inclinat ad actum commensuratum & adæquatum regulæ rationis: nam quia inter excessum & defectum ab aliqua mensura medium est æqualitas, omnis actus commensuratus regulæ rationis dicitur in medio ipsius rationis consistere; & hoc vocat idem Author consistere in medio *causaliter*, quia nihil aliud est, quàm virtutem causare actum, in medio rationis constitutum. Cùm ergo dicimus, omnes virtutes morales in medio consistere, non intelligitur de primo modo, sed de secundo: quia licèt omnium virtutum actus debeant à ratione regulari, eique perfectè commensurari; sunt tamen

aliquæ virtutes, quæ non mediant inter duo vitia extremè oppoſita, unum per exceſſum, alterum per defectum, ut juſtitia ſtricta & rigoroſa docet D. Thomas in quæſtione de virtutibus art. 13. ad 12.

Dico ſecundò, omnes virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, conſiſtere in medio rationis; juſtitiam verò, cum ſuis partibus, in medio rei. Ita D. Thomas hîc art. 2.

6. Prima pars concluſionis probatur: Medium rationis eſt illud quod à ratione taxatur: Atqui in materia paſſionum medium non eſt taxatum ex natura rei, ſed taxatur per rationem, juxta uniuſcujuſque diſpoſitionem, & attentis omnibus circunſtantiis loci, temporis &c. ut patet in temperantia; nam medium temperantiæ non eſt certa quantitas cibi omnibus accommodata ut ſint temperantes; ſed variatur in diverſis, juxta diverſam complexionem, imò & in eodem, pro diverſis temporibus & circunſtantiis: Ergo virtutes morales, quæ ſunt circa paſſiones, ut fortitudo & temperantia, conſiſtunt in medio rationis.

7. Secunda etiam pars ſuadetur: Juſtitia habet facere æqualitatem rei ad rem: Sed talis æqualitas eſt medium rei, utpote cùm ſit ex natura rei taxata, & per comparationem rei ad rem, non autem ad ſubjectum operans: Ergo juſtitia in medio rei conſiſtit.

8. Adverte autem hanc æqualitatem eſſe duplicem: unam ſcilicet quantitatis ad quantitatem; & hanc facit juſtitia commutativa, quâ reddunter v.g. centum pro centum: aliam quæ eſt proportionis ad proportionem; & hæc ſervatur à juſtitia diſtributiva, quæ non dat omnibus æqualiter, ſed unicuique juxta ſuam conditionem vel meritum; ita ut tantùm proportionaliter recipiat miles, quantùm tribunus ut tribunus; vel ſi habenti meritum utocto, dentur centum partes bonorum reipublicæ, habenti meritum ut quatuor, tribuantur quinquaginta.

9. Adverte etiam, quod licet juſtitia ex ſua ſpeciali ratione reſpiciat medium rei, quia non aliud præcisè attendit, quàm æqualitatem, ex generali tamen ratione virtutis moralis reſpicit etiam medium rationis; cùm actus juſtitiæ ſicut & aliarum virtutum moralium debeat per prudentiam & rectam rationem regulari: unde qui non redderet debitum ſuo tempore, & loco, & cum debita intentione, ſatisfaceret quidem præcepto, ſed non faceret actum juſtitiæ. In hoc ergo juſtitia à cæteris virtutibus moralibus differt, quod iſtæ conſiſtunt in medio rationis tantùm, illa verò in media rationis & rei ſimul.

10. Dico tertiò, virtutes intellectuales in ſuo genere conſiſtere in medio. Eſt Ariſtotelis 2. Ethic. cap. 6. & D. Thomæ hîc art. 3.

Probatur breviter: Virtus cujus objectum mediat inter duo extrema, nempe inter exceſſum & defectum, conſiſtit in medio: Sed objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema &c. Ergo virtutes intellectuales conſiſtunt in medio. Major patet. Minor probatur. Objectum virtutum intellectualium eſt verum, quod eſt bonum intellectus: Sed verum mediat inter duo extrema, exceſſum ſcilicet & defectum; veritas enim lædi tur, ſive affirmando pluſquam res habet, ſive minùs quàm habet, ſeu negando quod habet: Ergo objectum virtutum intellectualium mediat inter duo extrema, nimirum inter exceſſum & defectum.

A Ad majorem hujus concluſionis intelligentiam, advertendum eſt, hoc inter virtutes intellectuales ſpeculativas & practicas diſcrimen intercedere, quod illæ habent medium rei; quia verum, quod eſt illarum objectum, eſt independens à determinatione rationis, & per conformitatem intellectûs ad ipſas res conſtituitur: iſtæ verò habent medium rationis; nam medicina v. g. non ſemper dictat ſumendam eſſe potionem in hac determinata quantitate, ſed ſecundùm complexionem infirmi. 11.

Advertendum etiam, inter virtutes intellectuales, prudentiam ſpeciali modo conſiſtere in medio: habet enim medium non ſolùm generali B ratione quâ cæteræ, ſed etiam ſpeciali, quatenus ejus objectum eſt objectum virtutum moralium, quod in medio conſiſtere diximus. Unde prudentia idem cum virtutibus moralibus habet medium; cum hoc tamen diſcrimine (ut obſervat D. Thomas hîc art. 3.) quod medium in virtutibus moralibus ſe habet per modum regulati & menſurati, in prudentia verò per modum regulantis & menſurantis; quippe cùm illa ſit virtutum moralium regula & menſura. 12.

Dico quartò, virtutes Theologicas non conſiſtere in medio per ſe, ſed ſolùm per accidens. Ita D. Thomas art. 4.

Probatur breviter: Contra virtutes, quæ per C ſe conſiſtunt in medio, contingit peccare dupliciter, nimirum per exceſſum, per defectum, ut patet in exemplis ſupra adductis: Sed licèt aliquis poſſit peccare per defectum contra virtutes Theologicas, non tamen per exceſſum; neque enim aliquis poteſt excedere in credendo revelatis à Deo, vel in ejus dilectione: unde Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum eſt ſine modo diligere:* & in ſerm. ad Fratres de monte Dei, *In dilectione Dei non alia diſcretio eſt, niſi ut ſicut ille, cùm dilexiſſet nos, in finem dilexit nos; ſic ſi fieri poteſt, nos infinitè diligamus eum; nam beatus vir qui in mandatis eius cupit nimis:* Ergo virtutes Theologicæ non conſiſtunt in medio, D per ſe, & ex parte objecti. 13.

Quod verò per accidens, & ex parte ſubjecti, medium requirant, ex eo patet, quod debemus ferri in Deum credendo, ſperando, & amando, ſecundùm menſuram noſtræ conditionis, & noſtri ingenij vires; non verò nimio conatu, adeò ut corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Unde ſubdit Doctor melliſluus poſt verba relata: *Sed cùm nullum finem vel terminum habere debeat devotio amantis, tamen terminos ſuos, & fines, & regulas habere debet actio operantis.* Quibus verbis apertè declarat, quod licèt charitas non pendeat per ſe à dictamine prudentiæ, per accidens tamen & quantùm ad exercitium, ab illo E dependet, in quantum prudentia dictat hîc & nunc actum illius eſſe exercendum, ſubindeque in exercitio hujus virtutis modum aliquem ac moderamen eſſe ſervandum. 14.

ARTI-

ARTICULUS II.

An virtutes morales in esse perfecto, habeant necessariam connexionem inter se?

1. DIxi virtutes morales: Quia si sermo sit de intellectualibus, sive practicis, sive speculativis, manifestum est non esse inter se connexas, sed posse unam sine aliis reperiri, ut scientiam sine prudentia, vel artem sine scientia. Similiter etiam constat virtutes Theologicas non habere necessariam inter se connexionem: cùm fides & spes possint esse sine charitate, ut patet in peccatore fideli. Unde Tridentinum sess. 6 can. 28. *Si quis dixerit, amissâ per peccatum gratiâ, simul & fidem semper amitti; aut fidem quæ remanet, non esse veram fidem, anathema sit.* Tota ergo difficultas ad virtutes morales devolvitur, non quidem quantùm ad essentiam, aut in statu imperfecto consideratas, sed prout sunt in statu perfecto. Quod ut magis declaretur:

2. Advertendum est, virtutes morales posse dupliciter considerari; vel ut perfectas quantùm ad statum, quando scilicet ita firmiter actuant subjectum, ut omnibus rectitudinem impedientibus facilè possit obsistere: vel ut imperfectas, quando scilicet sunt in subjecto per modum dispositionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta.

3. Concedunt ergo communiter Theologi cum D. Thoma hîc qu. 65. art. 1. virtutes imperfectas non esse necessariò adinvicem connexas. Idque experientia satis convincit, cùm videamus multos esse promptos, non solùm ex naturali complexione, sed etiam ex quadam assuetudine acquisita, ad opera misericordiæ, qui tamen non sunt prompti ad opera castitatis. Unde præsens controversia & difficultas procedit solùm de virtutibus moralibus secundùm statum perfectis. Has enim Scotus, Vazquez, Lorca, Theophilus Raynaudus, & alij negant habere inter se necessariam connexionem: affirmant verò cæteri Theologi, tam domestici, quàm extranei, cum S. Thoma citato. Unde sit

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur, & SS. Patrum testimoniis illustratur.

4. DIco igitur, virtutes morales in esse perfecto ita esse connexas inter se, ut qui unâ caret, nullam perfectè habeat.

Hanc conclusionem passim docent SS. Patres: Ambrosius enim lib. 5. in Lucam cap. de sermone Jesu, sic ait: *Connexæ igitur sunt, concatenataque virtutes, ut qui unam habeat, plures habere videatur.* Et lib. 1. de officiis cap. 27. *Liquet cognatas sibi esse virtutes* Augustinus lib. 6 de Trinit. cap. 4. *Virtutes* (inquit) *quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem.* Bernardus lib. 1. de consideral. cap. 8. ait *esse suavissimum quemdam concentum, complexumque virtutum, atque alteram pendere ab altera.* Gregorius lib. 22. moral. cap. 1. circa medium, occasione virtutum Job, quas ipse in se cap. 31. tam varias distinctim enumerat, hæc scribit: *Una virtus sine aliis, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Vt enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque justitia, tantò perfectæ sunt singulæ, quantò vicissim sibimet sunt conjunctæ: disjunctæ autem perfectæ esse nequaquam possunt; quia nec prudentia vera est, quæ justa, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest. Demum Philo Judæus libro 2. de vita Moysis, illud ut vulgare effatum usurpat: *Virtutes omnes habet, qui unam habet.*

19. Eandem veritatem solo luminis naturalis ductu agnovere Philosophi Ethnici: Tullius enim in 2. Tusculanarum quæstionum, sic ait: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum.* Et Aristoteles lib. 2. Magnorum moralium: *Neque aliæ* (inquit) *sine prudentia virtutes sunt, neque prudentia absque reliquis virtutibus perfecta. Verùm invicem sese coadjuvant, comitantes prudentiam.* Unde 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam esse conservatricem prudentiæ, ideòque dictam σωφροσυνη, quasi servatricem & salutem mentis. Et rationem ibidem reddit, cùm asserit judicium quidem speculativum non perverti morum depravatione, judicium tamen practicum ad mores spectans inde sæpè corrumpi: *Illi* (inquit) *qui aut voluptate, aut dolore correptus est, principium statum non apparebit, neque eius causa, atque ob id omnia eligi atque agi oportere; vitium enim eiusmodi est, ut principium corrumpat.*

20. Denique D. Augustinus Epist. 28. asserit omnibus Philosophis placuisse dogma de connexione & inseparabilitate virtutum, hanc eorum ratiocinationem proferens: *Hinc* (ait) *persuadent Philosophi, qui unam virtutem habuerit, habere omnes, & omnes deesse cui una defuerit, quod prudentia nec ignava, nec iniusta, nec intemperans potest esse: nam si aliquid horum fuerit, prudentia non erit. Porro si prudentia tunc erit, si & fortis, & justa, & temperans sit; profectò ubi fuerit, secum habet cæteras. Sic & fortitudo imprudens esse non potest, vel intemperans, vel iniusta. Sic temperantia necesse est ut prudens, fortis, & iusta sit. Sic iustitia non est nisi prudens, fortis, & temperans. Ita ubi est una vera aliqua earum, & aliæ similiter sunt. Vbi autem aliæ desunt, vera illa una non est, etiamsi aliquo modo similis esse videatur.*

Id confirmat ibidem exemplo Catilinæ, *qui* (*ut de illo scripserunt qui nosse potuerunt*) *frigus, sitim, famem ferre poterat, eratque patiens inediæ, algoris, vigiliæ, supra quam cuiquam credibile est, ac per hoc & sibi & suis magna præditus fortitudine videbatur. Sed hæc fortitudo prudens non erat: mala enim pro bonis eligebat: temperans non erat; corruptelis enim turpissimis fœdabatur: iusta non erat; nam contra patriam coniuraverat. Et ideò nec fortitudo erat, sed duritia sibi* (*ut stultos falleret*) *nomen fortitudinis imponebat. Nam si fortitudo esset, non vitium sed virtus esset. Si autem virtus esset, à cæteris virtutibus tanquam inseparabilibus comitibus nunquam relingueretur.*

§. II.

§. II.

Eadem veritas duplici ratione suadetur.

21. POtest etiam suaderi conclusio duplici ratione. Prima sic potest proponi: Virtus in statu perfecto inclinat ad prompte & delectabiliter operandum in propria materia, ut docet Aristoteles. 4. Ethic cap. 4. Sed hoc non potest habere, nisi cum aliis virtutibus moralibus connectatur: Ergo virtutes morales in statu perfecto habent inter se necessariam connexionem. Major est evidens, Minor verò duplici exemplo suadetur. Si enim aliquis haberet virtutem justitiæ v.g. & non liberalitatis, proinde pecunias amaret pecunias, oblatâ occasione eas obtinendi, facilè inferret injuriam proximo, & non nisi cum magna difficultate redderet alteri debitum. Similiter mulier casta, sed avara, vel timida, vix poterit servare castitatem; oblatâ enim pecuniâ, vel occurrente mortis periculo, facilè in oppositum vitium pertrahetur; & idem dicendum de aliis.

Neque potest responderi, quòd una virtus habet tollere omnia impedimenta ad rectè operandum, etiam in materia sibi externa. Si enim hoc esset verum, non esset necessaria nisi una virtus, illaq; sola sufficeret ad operandum benè in quacumque materia; quia ad eandem virtutem pertinet operari in aliqua materia, & tollere impedimenta in tali materia occurrentia.

22. Secunda ratio sumitur ex D. Thoma hîc qu. 65. art. 1. potestque in hanc formam reduci. Perfecta virtus moralis dependet à prudentia perfecta: Atqui prudentia perfecta esse non potest sine consortio omnium virtutum moralium: Ergo nec ulla virtus moralis potest esse in statu perfecto, nisi omnes alias virtutes habeat sibi annexas. Major constat ex definitione virtutis moralis: in ea enim dicitur virtutem moralem consistere in medio, juxta determinationem prudentiæ; quare sicut non potest esse sine medio, ita nec sine prudentia. Unde Bernardus 1. de considerat. cap. 8. *Prudentia* (inquit) *inter voluptates & necessitates media quasi quædam arbitra sedens utrinque certis limitibus disterminat fines, istis assignans & præbens quod sat, illis quod nimis demens.* Addo quod virtus moralis dicitur habitus electivus, id est faciens rectam electionem: Sed recta electio dependet à recto consilio & judicio, qui sunt actus prudentiæ: Ergo si virtus moralis simpliciter loquendo dependeat à prudentia, perfecta virtus moralis dependebit à perfecta prudentia, juxta illud: *Sicut simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis.*

Minor verò suadetur: Perfectus prudentiæ status exigit, ut facilè & promptè possit homo elicere actus prudentiæ cùm voluerit: Sed non potest homo facilè & promptè rectum consilium & judicium (qui sunt actus prudentiæ) ferre de mediis, nisi adsint omnes virtutes morales: Ergo prudentia perfecta esse nequit, absque omnium virtutum moralium consortio & comitatu. Major patet, Minor probatur. Ad consilium & judicium rectum præ requiritur recta intentio, unde judicium de mediis in ordine ad malum finem non est à prudentia, sed ab astutia, vel alio vitio oppositio prudentiæ: Sed facere rectam intentionem finis, pertinet ad omnes virtutes morales; quælibet enim illarum habet rectificare appetitum circa finem & materiam propriam: Ergo non potest homo prompte & facilè rectum judicium ferre de mediis, nisi habeat omnes virtutes morales.

Confirmatur: Rectum judicium dependet à rectitudine appetitûs: Sed talis rectitudo haberi non potest sine virtutibus moralibus, est enim earum formalis effectus: Ergo neque rectum judicium. Minor est certa, Major probatur: quia unusquisque prout est affectus ad finem, sic de illo practicè judicat: unde, ut suprà ex Aristotele dicebamus, licèt judicium speculativum non pervertatur morum depravatione, judicium tamen practicum ad mores spectans inde sæpè corrumpitur. Quare idem Philosophus supra laudatus, temperantiam *conservatricem prudentiæ* appellat. Hinc etiam Philosophi inter verum speculativum & practicum hoc discrimen constituunt, quod illud sumitur ex conformitate ad rem cognitam; istud verò attenditur præcipuè ex conformitate ad appetitum finis rectum. 23.

Ut ab hoc argumento se expediat Scotus, duplicem distinguit prudentiam, unam partialem, & aliam totalem. Prudentiam partialem appellat, quæ non est respectu omnium agibilium, sed unius tantùm materiæ, ciborum, aut venereorum: totalem verò, quæ respicit omnia agibilia, & omnium virtutum materias. Concessa igitur Majori de prima prudentia, negat de secunda. Imò existimat non dari prudentiam totalem, quæ sit una simplex species, sed tot esse prudentias specie distinctas, quot sunt virtutes morales; ita ut alia sit prudentia regulativa temperantiæ, alia fortitudinis, alia justitiæ; censetque unam virtutem moralem non dependere à prudentia regulativa alterius, sed quâlibet à sola illa quæ propriam materiam moderatur. Deinde negat Minorem: quia prudentia partialis non requirit omnes morales virtutes, sed ad summum illam cujus materiæ est regulativa. 24.

Vazquez verò respondet, quod quamvis unica sit prudentia, eam tamen non requirit perfecta virtus, secundùm quod extenditur ad materiam omnium virtutum, sed solùm secundùm quod se extendit ad finem & objectum hujus particularis virtutis, putà justitiæ: ex quo solùm habetur, prudentiam illam præsupponere rectitudinem appetitûs circa finem particularem, non verò circa fines omnium virtutum.

Verùm utraque responsio facilè potest hoc discursu convelli. Ut virtus aliqua, v.g. temperantia insit alicui subjecto, prudentia debet illi constituere medium, rescindendo extrema quibus per excessum vel defectum potest corrumpi: Sed ad hoc non sufficit prudentia partialis: Ergo exigitur totalis. Major est certa, Minor probatur. Ut prudentia rescindat extrema quibus per excessum vel defectum posset medium virtutis temperantiæ corrumpi, debet judicare de prædictis extremis, eorumque habitudine quam habent inter se & cum medio: Atqui ad hoc exigitur prudentia totalis: Ergo &c. Minor probatur: Extrema quæ possunt corrumpere medium temperantiæ, divagantur per omnem materiam virtutum: Ergo sola prudentia totalis potest illa attingere, seu de illis judicare. Consequentia patet, Antecedens verò probatur exempl. mulieris, quæ potest à tuenda castitate, & à medio temperantiæ recedere, vel ob solam delectationem, quæ est materia ipsius temperantiæ; vel metu mortis, quæ est materia fortitudinis; vel propter lucrum, quæ est materia liberalitatis: Ergo extrema quæ possunt corrumpere 25.

medium

medium temperantiæ, divagantur per materiam cujuslibet virtutis; & consequenter ad illa rescindenda non sufficit prudentia partialis, ut ait Scotus; vel prudentia ut se extendens solùm ad finem, & objectum alicujus particularis virtutis, ut asserit Vazquez, sed exigitur prudentia totalis, seu ad materiam omnium virtutum extensa.

16. Confirmatur: Dùm prudentia imperat actus justitiæ v. g. vel attendit omnia, quæ circumstant, ex quibus potest vitiari; vel aliqua omittit, & nihilominùs imperat talem actum? Si primum, cùm illæ circumstantiæ possint esse diversarum materiarum (ut si occurrant plures actus boni incompossibiles, v. g. solvere debitum creditori, quod pertinet ad justitiam; parentes alere, quod spectat ad pietatem; sacrificium offerre, quod est religionis: subvenire pauperi, quod est misericordiæ) oportet ut omnes ejus materias attingat, seu ad illas omnes se extendat? Si secundum, tale imperium non erit actus prudentiæ, sed imprudens & inconsideratum; quia imprudentia est imperare aliquem actum non attentis circumstantijs occurrentibus, quæ si attenderentur, multoties recta ratio dictaret talem actum non esse imperandum.

§. III.

Solvuntur objectiones.

17. OBjiciunt inprimis Adversarij varia Patrum testimonia, quibus apertè docere videntur, virtutes morales inter se non esse connexas, sed abinvicem separabiles. Inprimis enim Hieronymus libro 1. contra Pelagianos introducit Critobolum interlocutorem, qui ut probet pro Pelagianis contra Atticum (qui personam Hieronymi & Catholicorum gerit) hominem vitare posse omnia peccata, hæc objicit: *Et quomodo legimus, qui unam habuerit, omnes videtur habere virtutes?* Respondet autem Atticus: *Participatione, non proprietate: necesse est enim, singuli excellant in quibusdam, & tamen hoc, quod legisse te dicis, ubi scriptum sit nescio.* Cui iterum Critobolus sic ait: *Ignoras hanc esse Philosophorum sententiam?* Respondet autem Atticus: *Sed non Apostolorum: neque enim mihi curæ est, quid Aristoteles, sed quid Paulus doceat.* Augustinus etiam epistolâ 29 non concedit justos & sanctos in hac vita habere omnes virtutes, sed posse dici habere aliam, & aliam non habere. Item Bernardus serm. 70. in Cantica, loquens de virtutibus justorum inquit: *Magnus est qui tria vel quatuor lilia ædificare potest in tanta spinarum densitate.* Demùm Venerabilis Beda relatus à D. Thoma in 3. dist. 36. quæst. 1. art. 2 *Sancti* (inquit) *magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quàm de virtutibus, quas habent, glorientur.*

18. Ad locum D. Hieronymi, respondeo illum solùm ibi rejicere sententiam, quæ docebat connexionem virtutum haberi proprijs viribus, & absque participatione, seu auxilio gratiæ. Ibi enim impugnat errorem Palagianorum, asserentium ad benè operandum, & ad habendas virtutes omnes hominem non indigere gratiâ. Vel etiam dici potest cum Divo Thoma loco citato art. 1. ad 6. Hieronymum ibi solùm velle sententiam de connexione virtutum non contineri expressè in sacra Scriptura, sed in libris Philosophorum; non negante tamen illam esse veram, sed tantùm non ita curandum esse de ea, ac si Apostoli eam tradidissent. Quòd verò hæc interpretatio legitima sit, patet ex eo, quod idem S. Doctor talem sententiam expressè doceat in epistola ad Fabiolam de quadraginta mansionibus, circa mansionem 38. ubi inquit de virtutibns: *Hærent sibi, & inter se connexæ sunt, ut qui unâ caruerit, omnibus careat.*

Ad alia tria testimonia respondet sanctus Thomas ibidem articulo 2. ad 1. ea debere intelligi *de virtutibus quantùm ad usus, & non quantùm ad habitus: diversi enim Sancti diversimode excedunt se invicem in usibus diversarum virtutum, secundùm quod de quolibet Confessore dictum est: Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi.* Propter hujusmodi ergo excessum ex parte usûs, tribuimus cuilibet Sancto quasdam speciales virtutes, & alias negamus; non quia istis careant, sed quia in illis magis splendent. Potest etiam dici, illos SS. Patres solùm ibi intendere omnes virtutes non haberi in æquali gradu: sed alias esse magis & alias minùs intensas. 29.

Objicies secundò cùm Scoto: Quoties aliquod subjectum est perfectibile distinctis perfectionibus partialibus, potest perfici secundùm unam, tametsi non perficiatur secundùm alias: unde potest Petrus habere visum, & carere auditu, scire metaphysicam, & ignorare Arithmeticam, aut esse expertus in arte sutoria, & rudis ac ignarus in arte pingendi: Sed homo est perfectibilis per plures virtutes morales, tanquam per diversas perfectiones partiales: Ergo potest quamlibet ex illis recipere alijs non receptis. 30.

Respondeo Majorem esse veram de perfectionibus partialibus non connexis adinvicem, ut sunt auditus & visus, & scientiæ ac artes, quæ in objectione recensentur: falsam verò de perfectionibus partialibus connexis inter se, cujusmodi sunt virtutes morales, ut declaratum est. 31.

Dices: Tota definitio virtutis convenit v. g. temperantiæ absque consortio fortitudinis: Ergo potest haberi sine fortitudine Consequentia patet, Antecedens probatur. Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, prout prudens dictaverit; Sed temperantia est hujusmodi sine fortitudinis consortio ex hoc solùm, quod est cum prudentia circa propriam materiam: Ergo &c. 32.

Respondeo negando Majorem, ad cujus probationem, concessâ Majori, nego Minorem: temperantia enim nequit perfectè medium rationis attingere in propra materia, nisi possit facilè rescindere omnia impedimenta, quæ tale medium possunt corrumpere, seu ab illo voluntatem abducere; aliàs mulier, quæ castitatem violaret metu mortis, non peccaret contra virtutem castitatis, sed solùm contra fortitudinem, atque adeò diceretur casta, licèt non fortis; quod videtur absurdum. Constat autem impedimenta, quæ possunt medium temperantiæ corrumpere, spectare non solùm ad materiam illius virtutis, sed etiam ad alias, putà fortitudinem, liberalitatem, &c. ut supra declaratum est; atque adeo nisi omnes aliæ virtutes habeantur, temperantia nequibit promptè & firmiter impedimentis corrumpentibus obsistere, sumumque medium illæsum servare. 33.

Objicies tertiò: Potest homo exercere actus unius 34.

unius virtutis, non exercendo actus aliarum : Ergo & acquirere unam virtutem sine alijs. Antecedens patet, Consequentia probatur. Virtutes non acquiruntur nisi per proprios actus : Ergo dùm non exercentur nisi actus unius, non possunt aliæ acquiri.

35. Respondeo concessò Antecedente, distinguendo Consequens : potest acquirere unam virtutem sine alijs, quantùm ad essentiam, & in statu imperfecto, concedo: in statu perfecto, nego: status enim perfectus virtutis non dependet solùm ex actibus gignentibus essentiam virtutis, sed etiam ex consortio & comitatu aliarum, à quibus juvari debet, ut facilè & promptè possit in propria materia medium rationis attingere, non solùm per recessum ab his, quæ in propria materia possunt abducere à tali medio (ad quod sufficit ipsa virtus) sed etiam per recessum ab his, quæ possunt absolutè, & in quacunque materia abducere.

36. Dices: Si status perfectus unius virtutis dependeret nedùm ex frequentatione propriorum actuum, sed etiam ex comitatu & consortio aliarum virtutum, sequeretur quòd dum una virtus in statu perfecto acquiritur, deberent omnes simul acquiri: Sed hoc videtur impossibile; tùm quia in eodem instanti exerceri nequeunt actus omnium virtutum ; tùm etiam quia plures sunt virtutes, quarum actus non possunt ab aliquibus exerceri ; pauper enim non potest exercere actus magnificentiæ, neque conjugatus actus virginitatis: Ergo &c.

37. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum primò cum Cajetano, virtutes in statu perfecto simul acquiri, non simultate physica, hoc est in uno instanti, sed morali, id est brevi spatio temporis : nam brevi tempore occurrere possunt omnium, vel saltem principalium actus, præsertim cùm materiæ morales valdè inter se connexæ sint, & aliæ alijs immisceantur.

Secundò respondet idem Author, non esse inconveniens, ut unico actu, in virtute multorum præcedentium, simul generentur omnes virtutes in esse perfecto: nam etsi talis actus elicitivè, & formaliter sit unius tantùm virtutis, potest esse virtualiter multarum, quarum actus præcesserunt: sicut ultima gutta in virtute præcedentium cavat lapidem. Imò actualiter potest idem numero actus ab omnibus principalibus virtutibus oriri : ut si mulier eligat subire mortem, ne violet castitatem conjugalem: ille enim actus simul est fortitudinis ratione objecti, & temperantiæ atque justitiæ ratione motivi; quia propter servandam fidem conjugi (quod pertinet ad justitiam) & sibi castitatem (quod spectat ad temperantiam) amplectitur mortis periculum, quod est proprium munus fortitudinis.

38. Ad secundam probationem dicendum, ad acquisitionem virtutis non requiri, quòd actus exterior illius exerceatur, sed sufficere actum internum electionis, absolutum vel conditionatum; undè si pauper eliciat actus internos conditionatos liberalitatis & magnificentiæ, poterit illas virtutes sibi comparare; & similiter conjugatus virtutem virginitatis, quantùm ad formale, quia potest habere in præparatione animi integritatis conservandæ propositum, si hoc sibi competeret. Addò quòd, cùm diximus virtutes morales habere inter se necessariam connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum subjectum est capax, non verò de illis, quarum est incapax ; conjugatus vero qui voluptates venereas expertus est, non est capax castitatis virginalis, sed duntaxat conjugalis.

Objicies quartò: Prudentia est omnino prior virtutibus moralibus: Ergo potest esse perfecta sine illis, ac proinde præcipuum nostræ sententiæ fundamentum corruit. Consequentia patet, probatur Antecedens. Primò quia virtutes morales acquiruntur per actus prudentiæ, regulantes actus proprios ipsarum, à quibus immediatè producuntur. Secundò, quia virtutes morales non rectificant intentionem finis, sed electionem mediorum, virtus enim dicitur habitus electivus; intentio autem finis præcedit prudentiam, & virtutem moralem; ejusq; rectificativum ex parte voluntatis est synderesis, ex parte verò appetitûs est naturalis rectitudo voluntatis.

Respondeo prudentiam non esse omnino priorem virtutibus moralibus, sed solùm in esse imperfecto, & in fieri, ut loquitur Cajetanus, quatenùs scilicet acquisitio virtutum moralium incipit ab ipso actu prudentiæ taxante medium in earum materijs; acquisitis autem virtutum habitibus, & perfectè rectificato appetitu circa fines illarum, prudentia fit omnino perfecta. Ex quo patet ad primam probationem.

Ad secundam verò dicendum virtutem moralem nedùm rectificare electionem mediorũ, sed etiam intentionẽ honestatis in propria materia cujuslibet virtutis; quæ intentio, quia est acceptio unius præ alio, dicitur etiam electio latò modò sumpta, & virtus habitus electivus appellatur. Addo quod, dato quod virtus definiatur per ordinem ad electionem strictè sumptam, implicitè tamen in ejus definitione involvitur intentio, quia ex hac semper procedit electio.

ARTICULUS III.

Vtrum virtutes morales acquisitæ sint necessariò connexæ cum charitate?

CErtum est virtutes morales infusas esse cum charitate necessariò connexas : tùm quia sunt proprietates gratiæ sanctificantis ab ipsa dimanantes, & ab ea inseparabiles : tùm etiam quia ut discurrit D. Thomas hìc art. 2. virtutes morales infusæ non possunt esse sine prudentia infusa, à qua diriguntur & regulantur : sicut virtutes morales acquisitæ diriguntur à prudentia naturali & acquisita ; prudentia verò infusa non potest esse sine charitate: quia perfecta prudentia, qualis debet esse infusa, non potest dari absque perfecta rectitudine appetitûs circa finem, cùm non possit esse rectitudo circa media ad finem, nisi supponatur rectitudo circa ipsum finem : cùm ergo sola charitas perfectè rectificet appetitum circa ultimum finem supernaturalem, ad quem ordinantur omnes virtutes morales infusæ, prudentia perfecta & infusa absque charitate esse nequit.

Solùm ergo difficultas & controversia est inter Theologos, an virtutes morales acquisitæ necessariò sint cum charitate connexæ, subin-deque an sine charitate ulla vera virtus acqui-ri,

ri, aut conservari possit? Ut autèm omnis æquivocatio tollatur, & status hujus difficultatis, quæ, ut recte dicunt Salmanticenses, non est tam de re, quàm de modo loquendi, clarè percipiatur.

Diligenter advertendum est, aliud esse virtutem aliquam esse veram, & aliud esse perfectam: tunc enim virtus aliqua vera dici potest, quando habet quidquid requiritur ad ejus essentiam, & omnia prædicata essentialia sibi debita: tunc vero perfecta & virtus simpliciter appellatur, cùm habet omnia ad suam perfectionem & statum connaturalem requisita. Hoc præmisso, sit

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

41. CIrca propositam difficultatem duæ sunt extremæ sententiæ, & alia media. Scotus enim in 3. dist. 36. quæst. 1. docet non solùm veras, sed etiam perfectas virtutes posse sine charitate reperiri, quamvis non sint ita perfectæ sicut illæ, quæ cum charitate reperiuntur. Jansenistæ verò in alio extremo positi, negant veras & propriè dictas virtutes posse sine charitate reperiri. Quam opinionem amplectitur etiam Joannes à S. Thoma hîc disp. 7. art. 7. ubi docet virtutes acquisitas destrui quoad essentiam indirectè, & consequenter ad destructionem charitatis; quia tollitur conversio ad Deum, nedùm ut finem supernaturalem, sed etiam ut naturalem, sine qua nulla vera virtus subsistere potest. Pro explicatione mediæ & veræ sententiæ:

Dico primo, acquiri posse veras virtutes, aut acquisitas conservari sine charitate.

44. Probatur primò ex D. Thoma hîc quæst. 65. art. 2. in corp. ubi sic ait: *Virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem, qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per operâ humana acquiri; & sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis Gentibus.* Quibus verbis utrumque asserit, & quòd virtutes naturales possunt acquiri sine charitate (quomodo fuerunt à Gentibus acquisitæ) & quòd possunt sine charitate conservari.

45. Probatur secundò: Philosophi Ethnici, ut Aristoteles, Plato, & alij, quibus nihil supernaturalium innotuit, agnoverunt veras & proprias virtutes morales, earumque essentiam & prædicata quidditativa descripserunt: Ergo virtutes morales, quantùm ad suam essentiam & prædicata quidditativa, à charitate non dependent; subindeq; sine illa acquiri & conservari possunt.

46. Probatur tertiò: Nihil est quo per ablationem charitatis destruantur virtutes morales pluribus actibus acquisitæ à justo in statu gratiæ, quia non dependent à charitate, nisi solùm quoad ordinem in finem supernaturalem, qui non est de ipsarum essentia, sed perfectio quædam eis per accidens superaddita ex vi imperij charitatis; & aliundè habitus acquisiti pluribus actibus, non destruuntur totaliter unico actu contrario: Ergo virtutes acquisitæ in statu gratiæ possunt deficiente gratiâ adhuc remanere quoad essentiam.

Quòd verò possint sine gratia & charitate acquiri, ex eo ostenditur, quòd existens in peccato mortali non semper malè operatur, sed multoties potest se benè moraliter exercere circa materias virtutum moralium, putà moderando passiones, &c. Ergo potest per hujusmodi exercitium acquirere habitus inclinantes ad similes actus, qui cùm respiciant determinatè bonum, habebunt veram virtutis essentiam, quæ in hoc consistit, quòd sit inclinatio ad bonum determinatè.

Dico secundò, nullam virtutem simpliciter, & perfectè talem acquiri, aut conservari posse sine charitate.

47. Probatur primò: Virtus perfecta non potest esse sine perfecta prudentia: Sed perfecta prudentia non manet ablatâ charitate per peccatum: Ergo nec perfecta virtus. Major patet, Minor probatur. Prudentia corrumpitur per peccatum, & quamvis non destruatur totaliter per quodcunque peccatum, benè tamen ex parte, quatenùs appetitus malè disponitur circa fines virtutum moralium, quâ malâ dispositione existente non potest esse firmum & rectum judicium de agendis in omni eventu: Ergo perfecta prudentia non manet ablatâ charitate per peccatum.

48. Probatur secundò: Perfecta virtus non stat cum facilitate ad peccandum: Sed hoc ipso quòd aliquis labitur in peccatum mortale, contrahit facilitatem ad peccandum; quia ut ait Gregorius homil. 11. in Ezechiel. *Peccatum, quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere trahit ad aliud.* Ergo perfecta virtus sine charitate stare nequit. Major patet: quia de ratione virtutis perfectæ est reddere opus bonum facilè, peccatum verò difficile.

49. Confirmatur: Existens in peccato non potest in sensu composito esse dispositus ad eligendum medium in materia cujuslibet virtutis contra quodcunque impedimentum; cùm sit conversus ad aliquid omnino contrarium alicui virtuti, nempe ad objectum peccati, & finem proximum apsius, putà ad delectabile tactûs, aut gustûs: Ergo non habet virtutem perfectam & simpliciter dictam.

50. Confirmatur amplius: Virtus perfecta facit habentem simpliciter bonum, ut constat ex definitione virtutis: Sed existens in peccato, & carens gratiâ & charitate non potest dici simpliciter bonus: Ergo carens gratiâ & charitate virtutem perfectam habere nequit.

Ex quibus intelliges, virtutes, quæ possunt esse in homine peccatore, quamvis retineant essentiam virtutis, esse tamen ita imperfectas, ut virtutis nomen non mereantur; quia carent ordine ad ultimum finem, tàm naturalem, quàm supernaturalem, saltem ex parte operantis, & habent potiùs statum dispositionis, quàm habitûs, cùm facilè sint mobiles à subjecto ob pravam dispositionem appetitûs; nec extenduntur ad eligendum medium in omni eventu, & contra quæcunque impedientia: quamvis, ut diximus, adhuc sint virtutes quoad essentiam, quia ex natura sua tendunt ad bonum, & aliunde postulant, quantùm de se, habere statum habitûs, & perfectæ virtutis.

§. II.

Solvuntur objectiones.

51. COntra primam conclusionem objiciunt in primis Adversarij varia Patrum testimonia, quibus asseritur peccatores & infideles nul-

lam

lam veram virtutem habere. In quo multus A præter cæteros est Augustinus variis in locis, sed præsertim 4. contra Julian. cap. 3. ubi ait *non esse veras virtutes, nisi ubi est vera sapientia, & charitas Dei, & ideò non esse inter Romanos & Græcos qui essent veri sapientes, studiosique censendi.* Idem docet fidus ejus sectator Prosper lib. 1. de vocat. Gentium cap. 7. & sæpe alibi. Subscribit Bernardus serm. 22. in Cantica in fine, & plures alij.

52. Ad hæc facilè respondetur, Augustinum, & alios SS. Patres, nomine *veræ virtutis* intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoveat ad vitam æternam, sive ut ipse loquitur loco citato, *quæ liberandis & beatificandis hominibus deserviat.* B Undè ibidem ait: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Quod vero idem S. Doctor agnoscat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, id est quæ retineant essentiam & quidditatem virtutis, patet ex epist. 130. ubi ait continentiam Polemonis ad hujus vitæ honestatem valuisse, hoc est fuisse verè bonam intra gradum virtutis moralis Philosophicæ, & donum Dei illam appellat: negat tamen ad futuram immortalitatem valuisse, quia defuit charitas & reli- C gio in verum Deum. Apertè etiam lib. de spiritu & littera cap. 27. docet Gentes, etiamsi impias, & à veri Dei notitia ac cultu extorres, quædam tamen opera edidisse, *quæ secundùm justitiæ regulam meritò rectèque laudantur*, ac proinde undequaque bona sunt, & verarum virtutum. De quo fusiùs in tractatu de gratia. *Disp. 1. art. 3.*

53. Objiciunt secundò: Charitas est forma virtutum, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 23. art. 8. Ergo tàm impossibile est virtutibus quibusvis esse in rerum natura sine charitate, quàm homini absque anima rationali.

Respondeo quòd quando charitas à Theologis *forma virtutum* appellatur, non eo sensu hoc dicitur, quasi charitas sit alijs virtutibus essenti- D alis, vel absolutè necessaria, ut illæ in suo ordine, & intra finem sibi connaturalem, sint & dicantur veræ virtutes; hoc enim à nullo probato Authore assertum est, & rejicitur à D. Thoma citato in resp. ad 1. sed sensu solùm est (ut idem S. Doctor in corpore ejusdem articuli declarat) charitatem esse formam assistentem, & intrinsecam, quâ cæteræ virtutes in suis actionibus ad finem ultimum diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinsecam, quæ ipsis advenit ex eo quòd referantur ad ultimum finem hominis supernaturalem, in quem non subveherentur absque charitate. Nihilominùs tamen ex suo intrinseco & connaturali fine, qui naturæ septis coërcetur, habent ho- E nestatem & bonitatem naturalem supernaturali adventitiæ substratam, sed quasi informem, eo quod denudetur ornamento illo insigni, quod per charitatem posset accidere.

54. Objiciunt tertiò: Sicut scientiæ dependent à principijs, ita virtutes morales à finibus: Sed impossibile est dari scientiam intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impossibile est veras reperiri virtutes, si appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui existens in peccato mortali est aversus à Deo ut fine ultimo, tàm naturali, quàm supernaturali: Ergo non potest habere veras virtutes.

Respondeo quod ut intellectus habeat veram scientiam de aliquo objecto, non aliud requiritur, quàm quòd sit benè dispositus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel evidenter in se cognoscendo, quacunque existente dispositione circa principia communissima, quamvis sine illa non sit scientia perfecta, sed habeat potiùs statum dispositionis, quàm habitûs. Similiter ut vera virtus acquiratur, & conservetur in appetitu, sufficit quòd appetitus sit benè affectus ad finem proprium ipsius virtutis, quamvis non sit conversus ad finem ultimum simpliciter; sine qua conversione virtus non potest esse perfecta, nec meretur simpliciter nomen virtutis, magisque habet statum dispositionis, quàm habitûs.

Objicies quartò contra secundam conclusionem: Per unicum actum intemperantiæ charitas destrui potest, putà per unicam comestionem carnium die ab Ecclesia prohibito: Sed nulla virtus acquisita per unicum actum corrumpitur, sicut nullum vitium per unicum actum generatur: Ergo virtus acquisita potest sine charitate conservari. Undè S. Thomas infra qu. 71. art. 4. docet unum vel alterum peccatum mortale simul cum virtute acquisita esse posse, quamvis non cum infusa. 56.

Respondeo hoc argumentum probare quidem virtutem acquisitam, quantùm ad essentiam, posse sine charitate subsistere, non tamen quantùm ad perfectionem & statum: quia ad hujusmodi statum destruendum sufficit unicum peccatum mortale; cùm illud sufficiat ad destruendam perfectionem prudentiæ. Neque Divus Thomas loco citato insinuat peccatum mortale conjungi posse cum virtute acquisita in statu perfecto existente, sed duntaxat cum virtute acquisita quantùm ad essentiam. Potestque hoc declarari exemplo vitiorum, quæ licèt quantùm ad substantiam non destruantur unico actu contritionis, vel charitatis, destruuntur tamen quantùm ad statum vitij, ut docet idem S. Doctor quæst. 1. de virtut. art. 10. ad 16. his verbis: *Licet per actum unum simplicem non corrumpatur habitus acquisitus* (scilicet sec undùm substantiam) *tamen actus contritionis virtute gratiæ habet quòd corrumpat habitum vitij: unde in eo qui habuit habitum intemperantiæ, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusa habitus intemperantiæ in ratione habitûs, sed in via corruptionis.* 57.

ARTICULUS IV.

Quæ docet D. Thomas de æqualitate & duratione virtutum, breviter expenduntur.

DE his proprietatibus tàm copiosè disserit S. Doctor hic quæst. 66. & 67. ut nihil prorsus addendum sit, sed breviter & compendiosè explanandum, quod ille fusiori stylo & lato calamo tradit.

Quantùm ergo ad æqualitatem virtutum qu. 66. docet, quòd in virtutibus, quæ differunt specie, una est major aliâ, secundùm quod est rationi propinquior: & quia inter virtutes morales prudentia magis perficit rationem, illa alijs virtutibus moralibus præfertur; sicut visus omnibus 58.

minibus externis sensibus antecellit: Unde sicut Philo visum, *Regem sensuum* appellat, ita prudentia virtutum moralium Regina nuncupatur, propriusque ejus actus est imperium. Si autem sermo sit de virtutibus ejusdem speciei, sic nulla est major; vel minor secundùm seipsam, sed solùm ratione participationis subjecti, vel majoris intensionis seu radicationis in diversis subjectis, vel etiam in eodem secundùm diversa tempora. Quod si attendatur prout sunt simul connexæ in aliquo subjecto, tunc ratione participationis subjecti sunt æquales quadam æqualitate proportionis, quantùm ad id quod est formale in illis, nempe constitutionem medij rationis. At quantùm ad id quod est materiale, nempe quantùm ad inclinationem ad actum virtutis, potest esse inæqualitas: quia potest aliquis promptior esse ad actum unius virtutis, nempe justitiæ quàm ad actus alterius, putà fortitudinis, idque vel ex natura, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiæ dono.

Hâc doctrinâ D. Thomæ confutatus manet error Stoicorum, qui (ut videre est apud Tullium 5. de finibus, & apud Laërtium in Zenone) virtutem ejusdem ubique staturæ esse asserebant, nec intendi posse, aut remitti. Quò spectat illud Senecæ Epist. 7. *Virtus non potest maior aut minor fieri, unius staturæ est.* Et mox: *Non intenditur virtus, idem esse dicebat Socrates veritatem & virtutem. Quomodo illa non crescit, sic nec virtus quidem. Habet numeros suos, plena est.* Rursusque paulò post: *Persuadebit sapientia unum bonum esse, quod honestum: hoc nec remitti, nec intendi posse, non magis quàm regulam, quâ rectum probari solet, quam flectes, quidquid ex illa mutaveris, injuria est recti. Idem ergo de virtute dicimus; & hæc recta est, flexuram non recipit; rigida est, amplius intendi non potest.*

Docet præterea S. Thomas eadem quæstione virtutes intellectuales præeminere moralibus: quia illæ perficiunt intellectum; iste appetitum, qui est minùs nobilis quàm intellectus. Inter illas verò sapientiam dicit esse omnium perfectissimam: tùm quia considerat objectum nobilius, nempe altissimam causam, quæ Deus est: tum etiam quia cùm per causam judicetur de effectu, & per causam superiorem de causis inferioribus, sapientia habet ferre judicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, & ejus est alias in suos fines dirigere, & ordinare; unde est quasi architectonica respectu omnium.

Quæ autem ex virtutibus moralibus præcellat aliis, quæ verò cedat, difficilè declarari posse asserit Nazianzenus orat. 16. *Quemadmodum* (inquit) *etiam in prato quodam, plurimis & suavibus floribus referto, florem omnium pulcherrimum & fragrantissimum reperire haud facile est; alio nimirum alias olfactum & aspectum ad se distrahente, atque ad primum eum decerpendum alliciente.* Nihilominus S. Doctor inter virtutes purè morales justitiam ex eo dicit præferendam esse reliquis, quòd & subjectum habeat sublimius, nempe voluntatem, cùm reliquæ appetitui sensitivo insideant; & objecto etiam nobiliori potiatur; versatur enim circa operationes ad alterum, quibus homo non in se tantùm, sed etiam erga alios perficitur: Unde Aristoteles 5. Ethic. cap. 1. *Præclarissimâ virtutum* (inquit) *est justitia, & neque Hesperus, neque Lucifer ita admirabilis.* Dixi ex virtutibus purè moralibus, quia prudentia, quàm cæteris virtutibus moralibus præferendam esse diximus, nedum moralis est, sed præterea intellectualis.

Quinam verò sit ordo dignitatis inter temperantiam & fortitudinem, disceptatio est inter Philosophos. Plato enim 2. de legibus, temperantiam fortitudini præstare docet. Cui suffragari videtur Scriptura, cùm ait Proverb. 16. *Qui dominatur animo suo* (concupiscentiam frænando) *melior est expugnatore urbium.* Unde Cyprianus libro de bono pudicitiæ: *Qui hostem vicit, illo fortior fuit: sed alter qui libidinem repressit, fortior seipso fuit: qui inimicum prostravit, externum hostem percussit; qui cupiditatem repressit hostem domesticum superavit.*

Nihilominùs Aristoteles & D. Thomas fortitudinem temperantiæ præferunt: nam S. Doctor hîc qu. 66. art. 4. in corp. sic discurrit: *Virtus aliqua simpliciter dicitur major, secundùm quod in ea majus bonum rationis relucet &c. Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tantò in unaquaque magis relucet rationis bonum, quantò circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, à qua omnia alia dependent: & ideò fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad vitam & mortem pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones.* Unde quando Proverb. 16. dicitur: *Qui dominatur animo suo, melior est expugnatore urbium*, per *dominatorem animorum*, in eo divino oraculo, non incommodè intelligi potest ille qui per patientiam, fortitudinis administram, cohibet impatientis animi motus, ne erumpant; ita ut his verbis nihil aliud significetur, quàm inter munera fortitudinis patientiam præstare aggressioni: quod verum esse in tractatu de virtutibus cardinalibus ostendemus. Sic sanè eum locum intellexit S. Gregorius homil. 35. in Evang. ubi hæc scribit: *Minor est victoria urbes expugnare, quia extra sunt quæ vincuntur: majus autem est quod per patientiam vincitur, quia ipse à se animus superatur, & semetipsum sibimetipsi subjicit, quando eum patientia in humilitate tolerantiæ stravit.*

Articulo 6. ejusdem qu. 66. docet S. Thomas charitatem esse maximam inter virtutes Theologicas, quia propinquiùs Deum respicit quàm cæteræ. De quo fusè in tractatu de virtutibus Theologicis. *Disp. 10. cap. 5.*

Quantùm verò ad durationem virtutum idem S. Doctor quæst. 67. art. 1. docet virtutes morales acquisitas non remanere post hanc vitam, quoad ipsarum materiale: quia ibi nullus erit locus concupiscentiæ, & delectationibus ciborum & venereorum, quæ sunt materia temperantiæ; aut distributionibus, & commutationibus rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ, circa quas versatur justitia: remanere tamen in Beatis, quantùm ad earum formale, nempe quantùm ad modum, seu ordinem rationis, quo appetitus rectificatur & conformatur rationi. Unde Augustinus 14 de Trinit. cap. 9. *Prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestia tolerandorum malorum; temperantia sine repugnantia libidinum.*

Articulo 2. similiter asserit virtutes intellectuales post hanc vitam remanere quidem in omnibus, secundùm id quod in ipsis est formale,

le, nimirum secundùm species intelligibiles in intellectu possibili servatas; non manere tamen quantùm ad materiale, nempe quantùm ad phantasmata, è quibus extrahuntur per intellectum agentem: quia cognitio non fiet tunc per conversionem ad illa, sed erit alius modus intelligendi.

Articulis sequentibus docet ex virtutibus Theologicis, nec fidem nec spem, sed duntaxat charitatem remanere in patria. De quo in tractatu de virtutibus Theologicis.

DISPVTATIO VI.

De donis spiritus Sancti.

Ad quæstionem 68. Divi Thomæ.

CUm dona Spiritus Sancti maximam cum virtutibus habeant cognationem, tractatui de virtutibus subjungimus veluti appendicem, disputationem de donis Spiritus Sancti, in qua de illis tam in communi quàm in particulari breviter disseremus.

ARTICULUS PRIMUS

Vtrum dona Spiritus Sancti sint habitus, à virtutibus etiam infusis distincti?

1. DUpliciter potest aliquid dici donum Spiritus Sancti: primò generali quadam ratione, quia scilicet gratis à Spiritu Sancto ut à causa efficiente procedit; & in hoc sensu omnes gratiæ, & virtutes infusæ possunt dici dona Spiritus Sancti: secundò speciali quadam ratione, quatenus donum importat specialem dispositionem à Spiritu Sancto animæ impressam, quâ disponitur ad hoc ut benè & facilè ab ipso ad opera extraordinaria moveatur. Dari autè in nobis hujusmodi dona seu dispositiones, constat tum ex Scriptura, Isaiæ 11. Eccl. Iaist. 10. & 15. 1. ad Corinth 12. & alibi sæpè; ubi fit expressa illorum donorum mentio: tum etiam ex hymno Ecclesiastico, in quo Spiritus Sanctus *Septiformis munere* appellatur, ipsumque his verbis Ecclesia interpellat: *Da tuis fidelibus in te confidentibus sacrum septenarium.*

2. Accedit ratio D. Thomæ, qui hic art. 1. sic discurrit: *Omne quod movetur necesse est proportionatum esse motori, & hæc est perfectio mobilis inquantum est mobile, dispositio quâ disponitur ad hoc quod benè moveatur à suo motore: Quantò igitur movens est altior, tantò necesse est quòd mobile perfectiori dispositione ei proportionetur; sicut videmus quòd perfectius oportet esse discipulum dispositum ad hoc ut altiorem doctrinam capiat à Doctore. Manifestum est autem quòd virtutes humanæ perficiunt hominem, secundùm quod natus est moveri per rationem in his quæ interiùs vel exteriùs agit: Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundùm quas sit dispositus ad hoc quòd divinitus moveatur; & istæ perfectiones vocantur dona, non solùm quia infunduntur à Deo, sed quia secundùm ea homo disponitur, ut efficiatur promptè mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiæ 50. Dominus aperuit mihi aurem, ego autem non contradico, retrorsum non abii.*

Vocantur etiam in Scriptura perfectiones illæ *Spiritus* Isaiæ 11. *Requiescet super eum Spiritus* 3. *Domini, Spiritus sapientiæ & intellectûs, Spiritus consilij, & fortitudinis, Spiritus scientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.* Cujus appellationis varias & egregias rationes seu congruentias adducit Joannes à S. Thoma hîc disp. 18. art. 1. Prima est, quia perfectiones illæ donantur à Spiritu Sancto, cui nomen Spiritus & nomen doni tribuitur. Secunda, quia ex amore spirante & ponderante, & veluti ex spiritu cordis Dei procedunt. Tertia, quia quasi ipso Dei halitu inspiratur anima, quæ ipsis ornatur, amplectendo ipsum quasi sponsum osculantem se, & osculo oris sui spiritum ei immittentem, ut perficiantur, & eleventur virtutes ad superiorem modum operandi, juxta illud Psal. 32. *Verbo Domini cœli firmati sunt, & spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Denique dona illa cœlestia *Spiritus* appellantur, quia his homo à Spiritu Sancto agitur, movetur, ac impellitur ad opera arduâ & extraordinaria, juxta illud Apost. ad Roman. 8. *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filij Dei sunt.* Ubi Glossa: *Aguntur, dicit, non reguntur: plus est enim agi, quàm regi: agi enim dicimus aliquem vix agentem, regi autem quasi iam aliquid agentem, qui ideò regitur ut rectè agat: sed aguntur non quòd nihil per se agant, sed quòd ut aliquid agant, impetu gratiæ impelluntur.* His præmissis

Duæ circa illa dona occurrunt difficultates, in titulo hujus articuli insinuatæ, & breviter hîc discutiendæ ac resolvendæ. Prima est, an illa sint propriè habitus? Secunda, an distinguantur à virtutibus Theologicis, & moralibus infusis?

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

DIco primò, dona Spiritus Sancti esse propriè habitus. Ita communiter docent Theologi cum D. Thoma hîc art. 3. licèt aliqui, ut refert Lorca, existimaverint hæc dona solùm esse actus quosdam virtutum speciales, non habitus.

Probatur primò: Isaiæ 11. dona omnia in 4. Christo permanenter fuisse asseritur, his verbis: *Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ & intellectûs &c.* requiescere enim permanentiam importat: Sed donum permanenter inhærens est habitus, non verò actus, vel dispositio transiens: Ergo dona Spiritus Sancti sunt veri habitus, non verò actus, aut dispositiones transeuntes.

Probatur secundò: Anima nostra est mobilis 5. à triplici motore, scilicet à ratione, à lumine gratiæ & fidei, & à speciali impulsu & instinctu Spiritus Sancti præter communes regulas naturæ & gratiæ: disponitur autem ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione, per virtutes morales acquisitas; ut moveatur à lumine fidei & gratiæ, per virtutes morales infusas: Ergo ut connaturaliter moveatur à Spiritu sancto, debet etiam per aliqua dona habitualia disponi; ac proinde dona illa debent esse veri habitus, sicut virtutes morales acquisitæ & infusæ.

Confirmatur: Per dona nobis, ut ita loquar con-

connaturalizantur actus ad quos movemur ex speciali instinctu Spiritus Sancti, sicut per virtutes morales acquisitas, vel infusas, actus honesti ordinis naturalis vel supernaturalis, fiunt nobis connaturales: Sed propter hanc causam virtutes illæ habent rationem habitûs: Ergo & similiter dona Spiritus Sancti.

Dico secundò, dona Spiritus Sancti distingui realiter à virtutibus infusis, sive theologicis, sive moralibus. Est contra Scotum, Vazquem Lorcam, & alios, existimantes dona hæc esse ipsâmet virtutes infusas, secundùm aliquam peculiarem denominationem, vel officium, ratione cujus dicuntur dona.

Probatur primò conclusio ex D. Thoma hîc art. 1. in *sed contra*, ubi ex S. Gregorio lib. 1. moralium cap. 14. distinguit septem dona, (quæ dicit significari per septem filios Job) à tribus virtutibus theologicis, quas ait per tres filias Job figuratas esse. Et ex secundo moralium distinguit eaà quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domûs Job.

Probatur secundò ratione fundamentali: Illi habitus distinguuntur realiter, qui respiciunt distincta formaliter objecta: Sed virtutes & dona respiciunt objecta formaliter diversa: Ergo distinguuntur realiter. Major constat, Minor probatur. Virtutes acquisitæ respiciunt objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquisitæ; virtutes verò infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario: At dona illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem inspirationem & motionem Spiritus sancti, præter regulas prudentiæ, prævie ad consilium & deliberationem. Unde Aristoteles lib. 1. moral. cap. de bona fortuna, ait quòd *his qui moventur per instinctum divinum, non expedit consiliari secundùm rationem humanam, sed quòd sequantur interiorem instinctum; quia moventur à meliori principio, quàm sit ratio humana*: Atqui objectum ut dirigibile modo altiori supra regulas prudentiæ, distinguitur formaliter ab objecto ut dirigibili solùm per regulas prudentiæ: Ergo virtutes & dona respiciunt objecta formaliter distincta.

Confirmatur: habitus quibus aliquod mobile disponitur ad recipiendam motionem ab aliquo superiori motore, debent inter se distingui, juxta motorum distinctionem & qualitatem: Sed homo per virtutes acquisitas redditur promptè mobilis à lumine naturæ; per virtutes verò infusas à lumine gratiæ & fidei; & tandem per dona à speciali impulsu & instinctu Spiritus sancti: Ergo dona debent distingui ab illis virtutibus. Minor est certa. Major verò ex eo constat quòd omne mobile debeat proportionari suo motori.

Tertiò suaderi potest conclusio, & Adversariorum sententia convelli, argumento ad hominem: Cùm enim Scotus, Vazquez, & Lorca, contra quos disputamus, non admittant virtutes infusas morales, sed duntaxat theologicas, si dona Spiritus sancti à virtutibus infusis non distinguerentur, deberent reduci ad virtutes theologicas, seu cum illis identificari: v. g. sapientia, scientia, intellectus, & consilium, ad fidem reduci deberent, seu identificari cum illa; nam cùm in intellectu resideant, cum spe & charitate, quæ in voluntate subjectantur, identificari nequeunt: Sed talia dona non possunt reduci ad fidem, seu cum illa identificari; tum quia fuerunt in Christo, in quo non fuit fides; tum etiam, quia (ut infra dicemus) remanent in patria, à qua fides excluditur, utpote cum clara Dei visione incompossibilis, ut in tractatu de virtutibus theologicis ostendemus: Ergo dona Spiritus sancti à virtutibus infusis realiter distinguuntur.

§. II.

Solvuntur objectiones contra primam conclusionem.

OBjicies primò contra primam conclusionem: De ratione habitûs est permanentia: Sed hæc non convenit donis Spiritus sancti: Ergo illa non sunt habitus. Major patet, Minor verò probatur primò ex D. Gregorio lib. 2. moral. cap. 41. ubi sic ait: *In cunctis fidelibus Spiritus sanctus venit, sed in solo Mediatore semper singulariter permanet*: Ergo dona non habent permanentiam in aliis hominibus à Christo. 11.

Secundò probatur eadem Minor: Prophetia, dona miraculorum, & aliæ gratiæ gratis datæ, non dantur hominibus permanenter, & per modum habitûs, sed transeunter, & per modum motionis: ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 171. art. 2. Ergo idem de donis Spiritus sancti dicendum est.

Probatur tertiò: Homo concurrit solùm ut instrumentum ad actiones donorum, cùm potentiæ animæ non habeant sufficientem proportionem cum illis: Sed de ratione instrumenti est operari solùm per virtutem seu motionem transeuntem, à causa principali impressam: Ergo dona non sunt aliquid in nobis permanens, sed transiens & fluens.

Denique probatur Minor: Habitibus & qualitatibus permanentibus utimur quando volumus: Sed justus donis Spiritus sancti ornatus & instructus, non potest eorum operationes pro libito exercere: Ergo talia dona non sunt qualitates permanentes & habituales, sed motiones actuales & transeuntes.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad cujus primam probationem dicendum, Gregorium vel non loqui de donis Spiritus sancti, sed de gratiis gratis datis, quæ non sunt permanenter & per modum habitûs in fidelibus, sicut in Christo: vel si loquatur de donis, solùm intendit quòd illa fuerint in Christo longè excellentiori modo, quàm in aliis, non verò quòd in aliis justis non sint permanenter, modo tamen imperfectiori. 12.

Ad secundam respondet D. Thomas hîc art. 3. ad 3. concesso Antecedente, negando Consequentam, & paritatem: dona enim Spiritus sancti sunt necessaria homini ad salutem; *Prophetia verò* (inquit) *est de donis quæ sunt ad manifestationem spiritûs, non autem ad necessitatem salutis.* Quod discrimen insinuatur à D. Gregor. 2. moral. cap. 41. dicente, quòd *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet.*

Ad tertiam dicendum, de ratione quidem instrumenti proprij & rigorosi esse operari per motionem & virtutem transeuntem; non tamen de ratione instrumenti largè & impropriè sumpti:

quo

quo pacto homo se habet ad actiones donorum, cùm potentiæ animæ, ut per dona elevatæ, habeant sufficientem proportionem cum illis. Solutio est D. Thomæ hîc art. 3. ubi secundo loco sibi idem argumentum objicit, & respondet, *quòd ratio illa procedit de instrumento, cuius non est agere, sed solùm agi: tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur à Spiritu sancto, quod etiam agit, inquantum est liberi arbitrij, unde indiget habitu.*

Ad ultimam respondeo, hoc axioma: *utimur habitibus quando volumus*: intelligi de habitibus subditis rationi, & communibus regulis; non verò de illis qui non subduntur rationi, nec regulis ordinariis, sed extraordinariis utuntur, cujusmodi sunt dona Spiritus sancti: unde ut homo illis utatur, indiget speciali motione illius; sicut ad actus indeliberatos, qualis est prima intentio finis, debet specialiter moveri à Deo, absque prævio consilio & deliberatione rationis, ut docet Aristoteles lib. 7. moralium Eudimiorum cap. 18. & D. Thomas supra qu. 9. art. 4.

§. III.

Diluuntur aliæ obiectiones contra secundam conclusionem fieri solitæ.

13. OBjicies primò contra secundam conclusionem: Idem præstant virtutes theologicæ, & morales infusæ, quod dona: Ergo non distinguuntur realiter inter se. Consequentia patet, Antecedens verò probatur. Dona per nos habent disponere animam ad recipiendam motionem Spiritus sancti: Sed hoc idem præstant virtutes theologicæ, & morales infusæ; cùm enim homo non possit actus illarum virtutum elicere, nisi Spiritu sancto movente, inspirante, & illuminante, eo ipso quòd illæ disponunt & complent potentias animæ ad actus supernaturales eliciendos, etiam illas disponunt ad recipiendam motionem, inspirationem, & illuminationem Spiritus sancti. Ergo &c.

14. Respondeo negando Antecedens, ad cujus probationem dicendum, quòd licèt virtutes theologicæ, & morales infusæ, disponant animam ad recipiendam motionem Spiritus sancti, diversimodè tamen à donis, nam dona illam disponunt ad motionem Dei specialem, quâ homo à Deo movetur, non medio consilio & deliberatione, sed divino instinctu; virtutes verò theologicæ, & morales infusæ, illam disponunt ad recipiendam motionem Spiritus sancti communem & ordinariam intra ipsum ordinem supernaturalem, per quam scilicet homo natus est moveri suppolito consilio & deliberatione rationis. Unde D. Thomas hîc art. 1. ad 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, secundùm quod procedit ex judicio rationis; dicitur autem donum, secundùm quod operatur ex instinctu divino.*

15. Objicies secundò: Virtutes infusæ, & dona versantur circa eandem materiam, v. g. fortitudo ut est donum, & ut est virtus; similiter fides & intellectus respiciunt eadem objecta: Ergo non distinguuntur inter se realiter.

Respondeo virtutes infusas & dona respicere quidem eandem materiam, sed modo valde diverso; nam dona eam attingunt sub motivo longè alteriori, nempe ut subest mensuræ excedenti modum rationis.

16. Instabis: Ad attingendum aliquid sub motivo altiori non requiritur nova virtus, sed sufficit quòd eadem fiat intensior, minimè verò quod distinguatur specie ab ea quæ potest tantùm attingere illud sub motivo inferiori & minùs arduo: Ergo illa ratio non convincit dona distingui realiter à virtutibus infusis, sed ad summum accidentaliter, sicut virtus intensa distinguitur à remissa.

Respondeo distinguendo Antecedens: Ad attingendum aliquid sub motivo altiori non requiritur nova virtus &c. quando motivum altius & minùs arduum sunt intra eandem rationis mensuram dirigentem, concedo Antecedens: secùs, nego Antecedens. Motivum autem, sub quo attingitur objectum per dona Spiritus sancti, est extra lineam mensuræ motivi, sub quo attingitur per virtutes infusas: quia istæ respiciunt objectum, ut modo humano (intra ordinem tamen supernaturalem) attingibile; dona verò respiciunt illud ut attingibile supra omnem modum humanum.

17. Dices: Etiam in virtutibus theologicis interdum contingit aliquem operari præter communem & ordinarium modum, ut cùm aliquis ex charitate animam suam tradit pro amicis; vel tam perfectam habet fidem, ut ea sufficiat ad montes transferendos, & miracula patranda: Ergo non solùm dona, sed etiam virtutes supernaturales & infusæ, respiciunt suum objectum, ut supra omnem modum humanum attingibile.

Respondeo quòd quando virtutes theologicæ actus aliquos heroicos & extraordinarios eliciunt, adjuvantur à donis Spiritus Sancti, quia sola ratio cum virtutibus illis non sufficit ad tales actus eliciendos. Unde cuilibet virtuti theologicæ aliquod donum correspondet; Fidei enim correspondent Intellectus & Scientia, ut docet S. Thomas 2. 2. q. 8. & 9. Spei donum timoris, ut docet qu. 19. & Charitati donum Sapientiæ, ut asserit qu. 45.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

18. EX dictis inferes primò, dona in communi sic posse definiri, seu describi: Dona sunt bonæ qualitates mentis à Deo infusæ, quibus nullus malè utitur, & quibus rectè vivitur, rectitudine operationis quæ est supra omnes regulas prudentiæ, tam acquisitæ, quàm infusæ ex peculiari instinctu & inspiratione Dei. Vel aliter: Dona sunt dispositiones ad optimum, excedens regulas ordinarias cujuscumque prudentiæ.

19. Inferes secundò dona Spiritus sancti esse homini necessaria ad salutem. Ut enim discurrit S. Thomas hîc art. 2. quod imperfectè habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moveatur; sicut luna, in qua est imperfectè natura lucis, non illuminat, nisi illuminata à Sole: Sed virtutes theologicæ, & morales infusæ, imperfectè informant animam rationalem: Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad ultimum finem, quin semper indigeat moveri quodam superiori instinctu Spiritus sancti, subindeque donis illius, quæ animam ad motionem illam disponant.

20. Inferes tertiò, dona Spiritus sancti non posse

se esse sine charitate : quia sicut virtutes morales reddunt vires appetitivas mobiles à ratione, ità dona reddunt vires animæ mobiles à Spiritu sancto : sicut autem ratio perficitur per prudentiam, ita Spiritus sanctus habitat in nobis per charitatem: Ergo sicut virtutes morales connectuntur cum prudentia, ita dona cum charitate. Ex quo

16. Inferes quartò, quòd sicut una virtus sine aliis non est perfecta, ita nec unum donum sine alio perfectum esse potest. Undè Gregorius 1. moral. cap. 15. *Sicut unaquæque virtus sine alia valdè destituitur; ita unumquodque donum sine alio imperfectum erit. Minor est sapientia, quæ intellectu caret : sapientia enim, quæ est sine intellectu, est hebes. Inutilis est intellectus, si ex sapientia non subsistat : quia cùm altiora sine sapientiæ pondere penetrat, sua illum levitas graviùs ruiturum levat. Vile est consilium sine fortitudine : quia quod tractando invenit, sine viribus ad actum non perducit. Fortitudo etiam, quæ plus potest, sine moderamine rationis in præceps rapit. Nulla est scientia sine pietate : quia qui bona cognita non exequitur, graviùs judicatur. Pietas sine scientiæ discretione quomodo misereatur ignorat. Timor sine his nihil valet, quia ad omnia trepidans, à bonis operibus torpet.*

17. Inferes quintò, quòd dona Spiritûs sancti quoad ipsorum materiam, circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ activæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in statu gloriæ: remanebunt tamen, & quidem perfectissimè, quantùm ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritûs sancti motionem perfectissimè sequetur. Habebunt etiam omnia dona actus suos in patria circa ea, quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata. Undè Ambrosius lib. 1. de Spiritu sancto cap. 20. *Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis, non meatu alicujus fluvii terrestris alluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantiùs videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

18. Inferes sextò, dona Spiritûs sancti esse quidem inferiora virtutibus Theologicis, sed superiora virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

Prima pars hujus corollarij patet: Nam virtutes Theologicæ conjungunt nos ultimo fini, dona verò deserviunt ad movendum nos ad ultimum finem, juxta illud Psalmi 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam* : Ergo virtutes Theologicæ omnibus donis præferendæ sunt.

19. Secunda etiam pars non est minùs evidens : Homo enim per virtutes morales acquisitas disponitur, ut facilè & connaturaliter moveatur à ratione; per infusas, ut moveatur à lumine fidei & gratiæ; per dona verò disponitur ut connaturaliter moveatur à Spiritu sancto : *Manifestum est autem* (inquit S. Doctor hic art. 8.) *quod ad altiorem motorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum* : Ergo dona perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

20. Confirmatur: Virtutes morales acquisitæ respiciunt suum objectum ut dirigibile per regulas prudentiæ acquisitæ; infusæ illud attingunt ut dirigibile per regulas prudentiæ infusæ, modo communi & ordinario; dona verò illud respiciunt ut dirigibile modo altiori, nempe per quandam specialem motionem, & instinctum Spiritûs sancti: Ergo illa superiora & perfectiora sunt virtutibus moralibus, sive infusis, sive acquisitis.

ARTICULUS II.

De donis Spiritus sancti in particulari.

SEPTEM dari Spiritûs sancti dona, communis est Patrum & Theologorum consensus : & colligitur ex Scriptura Isaiæ 11. ubi septem recensentur his verbis : *Egredietur virga de radice Jesse, & flos de radice ejus ascendet, & requiescet super eum spiritus Domini : Spiritus sapientiæ & intellectûs, Spiritus consilij & fortitudinis, Spiritus scientiæ & pietatis, & replebit eum Spiritus timoris Domini.*

Ratio verò assignatur à D. Thoma hìc art. 4. 21. Quot enim sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum, tot sunt dona Spiritûs sancti : Sed septem sunt operationes potentiarum, quæ sunt principia humanorum actuum : Ergo septem sunt dona Spiritûs sancti. Major probatur : quia dona Spiritûs sancti sunt quidam habitus perficientes hominem ad hoc ut prompte sequatur instinctum ipsius Spiritûs sancti; sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad hoc ut obediant rationi : unde sicut morales virtutes sunt secundùm numerum operationum, in quibus virtutes appetitivæ moventur à ratione; ita dona tot sunt, quot operationes potentiarum, quæ sunt aptæ moveri à Deo. Minor etiam suadetur : Nam vis, quæ est principium humanorum actuum, duplex est, scilicet ratio, & appetitus; ratio etiam duplex est, nimirum speculativa & practica; & sic est triplex principium humanorum actuum, nempe ratio speculativa, ratio practica, & appetitus; operatio verò intellectûs, tùm speculativi, tùm practici, duplex est, scilicet apprehensio veritatis, & judicium de veritate : similiter appetitus duplicem habet operationem, unam per quam se habet ad ea, quæ sunt ad alterum, aliam verò per quam se habet ad ea, quæ sunt ad se; & hæc sunt duo, scilicet pericula & delectabilia : undè septem sunt operationes harum potentiarum. Inprimis intellectus speculativus apprehendit veritatem; & hæc operatio perficitur per donum intellectûs : secundò judicat de veritate apprehensa; & hæc perficitur per donum sapientiæ. Similiter intellectus practicus primò apprehendit veritatem, & hæc apprehensio fit per donum scientiæ : secundò judicat de veritate apprehensa; & hæc perficitur per donum consilij. Appetitus verò in his, quæ sunt ad alterum, perficitur per donum pietatis; in his autem, quæ sunt ad se, primò in timore periculorum perficitur per donum fortitudinis; secundò in concupiscentia delectabilium perficitur per donum timoris, secundùm illud Proverb. 6. *In timore Domini declinat omnis à malo* : & illud Psal. 118. *Confige timore tuo carnes meas, à judiciis enim tuis timui.* Quasi diceret (inquit Glossa) da mihi castum timorem, scilicet filialem, quo omnia carnalia desideria configantur. Ergo septem sunt dona Spiritûs sancti, nempe donum intellectûs, donum sapientiæ, donum scien-

tiæ, donum consilij, donum pietatis, donum fortitudinis, & donum timoris. Quæ signantur per septem oculos super lapidem unum, de quibus fit mentio Zachariæ 3. per eptem lucernas, de quibus dicitur Exodi 25. *Facies lucernas septem, & pones eas super candelabrum*: per septem stellas in dextra Christi, quas vidit Joannes Apocal. 1. per septem lampades ardentes ante thronum, de quibus Apocal. 4. & denique per septem crines, in quibus fortitudo Samsonis posita erat, ut habetur Judicum 16.

26. Hæc septem dona sunt contra septemmala, quæ enumerat Gregorius Magnus super illud Job 1. *Ventus vehemens irruit à regione deserti &c* his verbis: *Spiritus, qui mentem ante omnia prudentiâ, temperantiâ, fortitudine, justitiâ formet, eandem contra singula tentamenta septem virtutibus instruit. Contra stultitiam sapientiâ; contra hebetudinem intellectu; contra præcipitationem consilio; contra timorem fortitudine; contra ignorantiam scientiâ; contra duritiam pietate; contra superbiam timore.*

27. Donum intellectûs ita nuncupatur, quia correspondet habitui principiorum, & habet proportionem cum ipso; proprium enim officium illius est acuere intellectum ad penetrandas res fidei, nedum simplici apprehensione, sed etiam quodam judicio discretivo, & sine admixtione errorum: in quo differt à donis sapientiæ, & scientiæ, quæ habent judicare de rebus supernaturalibus modo quodam resolutivo per suas causas vel effectus; sapientia quidem per causas supremas, nempe per intimam unionem ad Deum; scientia verò per causas inferiores: in quo etiam differunt à fide, quæ fertur in res divinas & supernaturales sub præcisa ratione formali divinæ revelationis. Sed ut clarius adhuc horum donorum, tùm inter se, tùm à fide distinctio percipiatur:

28. Supponenda est doctrina, quam tradit S. Thomas 2.2. quæst. 45. art. 2. ubi docet, dupliciter aliquem posse habere cognitionem, & judicium ferre de aliqua re; uno modo per inquisitionem seu studium; alio modo per experientiam, & quasi connaturalitatem ad rem illam: sicut de castitate aliter judicat Philosophus ex disciplina Ethica, & disputatione de virtutibus; aliter temperans & castus ex connaturalitate ad ipsam continentiam & castitatem: undè de supernaturalibus & divinis possumus habere cognitionem & judicium, vel ex studio & disputatione circa res illas, sive ex præcisa illustratione veritatis; vel ex quadam connaturalitate & affectu, ac veluti gustu & experientiâ divinorum. Donum verò intellectûs non acuit, nec perficit mentem ad penetrandas veritates divinas & supernaturales, quasi ex studio & disputatione, & quasi metaphysicè, sed ex connaturalitate quadam & unione ad divina, & mystice, seu per quandam experientiam, & gustum divinorum, ex speciali unione cum Deo perceptum. Similiter sapientia judicat de supernaturalibus per causas altissimas, ut cognitas hujusmodi experientiâ & gustu divinorum; & scientia per causas inferiores & humanas, ut eâdem etiam ratione manifestatas. Ex quibus clarè constat horum donorum distinctio, tùm inter se, tùm à fide, quæ non fertur in res divinas, ut cognitas hujusmodi experientiâ & gustu divinorum, sed lumine revelationis obscuræ. A dono autem consilij differunt, quia istud hominem ad ea, quæ agenda sunt, dirigit, non ex rationibus humanis sed divinis, non præcisè ut cognitis à fide, vel prophetia, quæ possunt esse in peccatore, sed ex affectu & experientia intima divinorum, ex qua homo justus docetur & inspiratur à Deo de necessariis ad salutem, etiam cum discursu, & interdum collatione aliorum; hoc enim totum inspiratur à Deo: undè proprium officium hujus doni est præcipere agenda necessaria ad salutem ex vi affectûs experimentalis, & quasi gustûs divinorum, ac proinde præter regulas communes.

De hoc dono eleganter differit Gregorius Magnus 1. Moral. cap. 11. ubi hæc scribit: 29. *Unusquisque electorum adhuc in mundo positus, mente tamen extra Deum surgit, & ærumnam exilij, quam tolerat, deplorat, & ad sublimem patriam inaccessibilibus sc amoris stimulis excitat: undè invenit salubre consilium, temporale hoc desiccere quod pereurrit; & quò magis crescit consilij scientia, ut peritura deserat, eò augetur dolor, quòd necdum ad mansura sive æterna contingat. Et ideò solerti consilio insigit mentem, & cautè se in omni actione circumspiciendo considerat. Et ne ex re, quæ agitur, repentinus finis adversus surripiat, hunc prius molliter posito pede cogitationis palpat, & pensat, ne in his quæ agenda sunt, præcipitatio impellat; ne prava per concupiscentiam apertò bellò superent; ne recta per inanem gloriam insidiando supplantent. Et mens electi cujuslibet, quò magis per consilium vivere nititur, ex angusti itineris dolore fatigatur.*

Quoad dona, quæ pertinent ad appetitum, 30. donum pietatis exhibet Deo cultum per instinctum Spiritûs sancti in casibus extraordinarijs, in quibus talis cultus à prudentia acquisita, vel infusa regulari nequit; ut si quis ex speciali instinctu in oratione permaneat, eamque continuet usque ad mortem, hoc enim non dictat prudentia: vel si Deum oret, ut pro defensione & conservatione Reipublicæ miracula faciat, illa oratio non erit actus religionis, sed doni pietatis.

Differt etiam donum pietatis à religione in 31. eo, quòd religio respicit cultum Deo exhibendum, ut primo rerum omnium principio, & supremo Domino, danti esse & conservanti omnibus rebus creatis: at verò donum pietatis inclinat ad exhibendum cultum Deo secundùm præcisè quòd in se magnus est, sive bona, sive mala nobis faciat, & cum quadam quasi nuditate & annihilatione omnium, ad ipsum solùm attendendo, & ad infinitam ejus magnitudinem, juxta illud Prophetæ Psal. 33. *Magnificate Dominum mecum, & exaltemus nomen ejus in idipsum*: hoc est, non propter ea, quæ nobis tribuit, nec juxta mensuram beneficiorum, quæ ab eo recepimus, ipsum colamus, sed propter ipsum, & infinitam ejus magnitudinem. Undè D. Thomas in 3. dist. 3 1. qu. 3. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. in hoc distinguit pietatis donum à pietate virtute, quæ reddit cultum Deo, & est ipsa religio, quod pietas, ut est virtus, *accipit aliquid humanum pro mensura, scilicet beneficium à Deo acceptum, ratione cujus est debitor ei; sed pietas, quæ est donum, accipit in hoc aliquid divinum pro mensura, ut scilicet Deo honorem impendat, non quia sit ei debitus, sed quia Deus honore dignus est, per quem modum etiam ipse Deus sibi honori est.*

Diversa illa motiva colendi Deum aperte in 32. Scriptura declarantur: Nam Apocal. 4. dicitur:

Dignus

Dignus es Domine Deus noster accipere gloriam, & honorem, & virtutem, quia tu creâsti omnia: Ecce motivum religionis honorantis Deum, quia creavit nos, & est author naturæ. Et rursus cap. 15. *Dignus es Domine accipere librum, & aperire signacula ejus, quoniam occisus es, & redemisti nos Deo in sanguine tuo, & fecisti nos Deo nostro regnum, & sacerdotes.* Ubi etiam virtus religionis ad Deum laudandum, & colendum incitatur ex beneficio supernaturali redemptionis, & quia nos facti sumus regnum Dei per gratiam. At vero donum pietatis relictis his omnibus motivis beneficiorum Dei, gratias agit Deo, & colit ipsum, quia in se magnus & pius est, ut cùm ibidem cap. 11. dicitur: *Gratias agimus tibi Domine Deus omnipotens, qui es, & qui eras, & qui venturus es, quia accepisti virtutem tuam magnam, & regnâsti.* Et iterum cap. 15. *Quis non timebit te Domine, & magnificabit nomen tuum, quia solus pius es?* Et Ecclesia canit in hymno Angelico: *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam.* Ubi cultus & gratiarum actio non redditur Deo, propter hæc aut illa beneficia nobis collata, sed quia in se pius est, & propter gloriam suam, quam habet, & quia accepit virtutem & magnitudinem, & regnavit.

33. Donum fortitudinis firmat animum contra pericula, præcipuè mortis, & inclinat ad ea subeunda præter regulas prudentiæ, & modo quodam superhumano: modus enim agendi hominis per virtutem infusam elevati est cum quadam adhuc infirmitate & trepidatione subire terribilia, & secundùm dictamen prudentiæ, vel naturalis, vel infusæ: at vero donum fortitudinis firmat omnino hominem, & ab eo omnem infirmitatem & trepidationem depellit, & supra regulas communes prudentiæ ad subeunda terribilia inclinat. Hoc dono roboratus Apostolus exclamabat: *Omnia possum in eo, qui me confortat.* Et Propheta Regius Psalmo 17. dicebat: *In Deo meo transgrediar murum*: id est (ut interpretatur Divus Thomas in 3, dist. 34. quæst 3. art. 1. quæstiunc. 1.) *Omne quod potest infirmitati humanæ obviare, hoc enim nomine muri intelligitur.* Eodem dono confortatus Jonathas cum solo armigero aggressus est totum exercitum hostium: & Samson ita rupit vincula, quibus ligatus erat, sicut tela aranearum. Undè de illo Judicum 15. dicitur: *Irruit super eum Spiritus Domini, & sicut solent ad odorem ignis lina consumi, ita vincula, quibus ligatus erat, dissipata sunt & soluta.* Denique ipse Christus, qui imminente passione suâ ad ostensionem infirmitatis naturæ, quam susceperat, trepidavit, & timuit in horto Olivarum, statim rediit ex dono fortitudinis in suam soliditatem & securitatem, & ut loquitur Leo Papa sermone 8. de Passione: *Depulsâ trepidatione infirmitatis, & confirmatâ magnanimitate virtutis, redijt in sententiam suæ dispositionis æternæ.*

34. Ultimum Spiritûs sancti donum dicitur donum timoris, quod (ut docet S. Thomas 3. p. quæst. 7. art. 6.) duplicem habet actum: alterum primarium, qui est subjectio reverentialis ad Deum ob divinam eminentiam, non inspectam absolutè (nam revereri Deum absolutè consideratum, ad humilitatem, vel ad pietatem pertinet) sed ut potentem infligere malum, saltem ipsum non esse, reducendo nempe ad nihilum: alterum secundarium, qui est refugere malum culpæ possibile, aut pœnæ propter culpam.

A Primus actus fuit in Christo, & remanet in Beatis. Undè dicitur Job 26. *Columnæ cœli pavent, & contremiscunt ad nutum ejus*: ubi per *columnas cœli* intelliguntur Angeli beati, ut explicat Gregorius Magnus 17. moral. cap. 1. his verbis: *Columnæ cœli contremiscunt ad nutum ejus: ipsæ enim Virtutes cœlestium, quæ Deum sine cessatione conspiciunt, in ipsa contemplatione contremiscunt. Sed idem tremor, ne eis pœnalis sit, non timoris est, sed admirationis, quia scilicet admirantur Deum ut supra se existentem, & in eis incomprehensibilem.* An vero actus secundarius hujus doni in Christo, & in Beatis reperiri possit, dicemus in tractatu de Incarnatione, ubi etiam fusiùs de illo differemus. Disp. 23. cap. 1.

B Quæstione 69. agit S. Thomas de quibus- 35.
dam actibus donorum, quibus ex instinctu, & motione speciali Spiritûs sancti ad vitam æternam accedimus, juxta illud Psal. 142. *Spiritus tuus bonus deducet me in viam rectam*: unde illæ donorum operationes simpliciter Beatitudines appellantur, vel quia ad beatitudinem faciunt pervenire, vel quia sunt veluti quædam participationes, & inchoationes futuræ beatitudinis. Illæ verò octo enumerantur Matth. 5. ex quibus quatuor pertinent ad exclusionem & remotionem falsæ beatitudinis, nempe paupertas spiritûs, quæ amorem inordinatum divitiarum removet; mansuetudo, quæ inordinatas passiones irascibilis excludit; luctus & fletus, qui removet inordinatas passiones delectationis & gaudij; & patientia in persecutionibus, quæ removet favorem & applausum humanum, ut ait Divus Thomas quæst. citatâ art. 3. ad 6. Aliæ verò quatuor pertinent ad dispositionem & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem: nam ad eam disponimur & tendimus per ardens illius desiderium, quod fames & sitis justitiæ appellatur; per opera misericordiæ, quæ erga proximum exercemus; per cordis munditiam, quæ ad contemplationem & claram Dei C visionem disponit, unde ab Augustino Deus *purificatæ mentis intelligentia* appellatur; & demum per pacem & concordiam cum proximo, quæ est perfectissimum justitiæ & charitatis opus.

Quæres primò, quomodo si sunt tantùm sep- 36.
tem dona, ponuntur octo beatitudines, quæ ut diximus, sunt aliquæ donorum operationes?

Respondeo cum S. Thoma quæst. citatâ art. 3. ad 5. octavam beatitudinem pertinere ad septem præcedentes, quasi confirmationem & manifestationem earum; continet enim quandam firmitatem animi, ne propter humanas persecutiones recedat ab his, quæ per alias septem beatitudines & septem dona fiunt, unde illa per omnia dona versatur.

Quæres secundò, quare Lucas enumerat so- 37.
lùm quatuor beatitudines, Matthæus verò octo?

Respondeo cum eodem S. Doctore in resp. ad 6. Lucam solùm enumerâsse illas beatitudines, quas Christus recensuit in sermone, quem habuit ad turbas, descendendo de monte, ut expresè habetur Lucæ 6. Christus verò in eo sermone ideò solùm quatuor beatitudines enumeravit, quia cùm turbis loqueretur, noluit nisi illa tantùm eis proponere, quæ removent falsam beatitudinem, quam plures, præsertim è vulgo, ponunt in bonis hujus sæculi; & sic solùm

lùm numeravit paupertatem spiritûs, removentem amorem inordinatum divitiarum; esuriem seu laborem, carnis delicias excludentem; fletum oppositum vanæ & mundanæ lætitiæ; & odium seu persecutionem hominum, oppositam favori & applausui. Matthæus verò recensuit illas beatitudines quas Christus numeravit in sermone habito ad Discipulos, in quo alias quatuor beatitudines, quæ pertinent ad dispositionem, & tendentiam ad veram & æternam beatitudinem, addidit; quia cùm Discipuli essent perfectiores, meliùs erant dispositi ad illas beatitudines percipiendas & exercendas, quàm turbæ.

38. Quæstione 70. S. Thomas disserit de quibusdam perfectionibus procedentibus ex motione Spiritus sancti, quibus mens humana benè disponitur, quæ fructus Spiritus sancti appellari solent: *Fructus enim* (ut ait idem S. Doctor super cap. 5. epist. ad Galatas lect. 6.) *duo importat, scilicet quòd sit ultimum producentis, sicut ultimum quod producitur ab arbore est fructus eius, & quòd sit suave, sive delectabile*; Cantic. 2. *fructus eius dulcis gutturi meo. Sic ergo opera virtutum & Spiritus sunt quid ultimum in nobis: nam Spiritus Sanctus est in nobis per gratiam per quam acquirimus habitum virtutum, & ex hoc potentes sumus operari secundùm virtutem. Sunt etiam delectabilia, & fructuosa*, Roman. 6. *habetis fructum vestrum in sanctificatione, id est in operibus sanctificatis, & ideò dicuntur fructus. Dicuntur etiam flores respectu beatitudinis, quia sicut ex floribus accipitur spes fructûs, ita ex operibus virtutum habetur spes vitæ æternæ, & beatitudinis. Et sicut in flore est quædam inchoatio fructûs, ita in operibus virtutum est quædam inchoatio beatitudinis, quæ tunc erit quando cognitio & charitas perficientur.* Hæc S. Thomas.

39. Porro fructus illi duodecim enumerantur ab Apostolo ad Galat. 5. his verbis: *Fructus autem spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, benignitas, bonitas, longanimitas, mansuetudo, modestia, continentia, castitas*: quæ ut ait S. Thomas qu. citatâ art. 3. significantur per duodecim fructus, de quibus dicitur Apocal. ultimo: *Ex utraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim.*

40. Egregiam etiam ibidem divisionis hujus assignat rationem, seu congruentiam, quæ sic breviter potest proponi. Fructus sunt perfectiones, quibus mens humana benè disponitur, procedentes ex motione Spiritus sancti: Sed perfectiones illæ sunt duodecim: Ergo & Spiritus sancti fructus. Major patet. Minor probatur. Perfectio mentis humanæ consistit in tribus; primò ut sit perfectè disposita secundùm seipsam; secundò ut sit bene ordinata ad ea quæ sunt juxta seipsam; tertiò ut sit benè ordinata ad ea quæ sunt infra seipsam. Secundùm seipsam est benè ordinata mens humana, quando benè se habet in bonis & in malis: in bonis autem benè se habet mens humana per amorem, qui est prima affectio, & omnium affectionum radix; & ideò primus fructus Spiritus sancti ponitur charitas: ad amorem necessariò sequitur gaudium, quod est secundus fructus: ad gaudium pax, per quam conservatur gaudium, tum à conturbantibus exterioribus, tum ab interioribus, quatenus quietat desiderium in bono amato; & hic est tertius fructus: in malis verò benè se habet mens quantùm ad duo; primò ut non perturbetur per imminentiam malorum; secundò ut non turbetur per dilationem bonorum: primum fit per patientiam, quæ est quartus fructus; secundum per longanimitatem, quæ quintum locum obtinet.

Ad id verò quod est juxta hominem, scilicet proximum, benè se habet mens humana quantùm ad quatuor. Primò quantùm ad voluntatem benè faciendi; & ad hoc ponitur bonitas, quæ est sextus fructus. Secundò quantùm ad beneficentiæ executionem, & ad hoc ponitur benignitas, quæ est septimus. Tertiò quantùm ad hoc ut æquanimiter tolerentur mala ab aliis illata; & ad hoc ponitur mansuetudo, quæ cohibet iras, & est octavus Spiritus sancti fructus. Quartò quantùm ad hos ut non noceamus proximis per fraudem, sive dolum; & ad hoc pertinet fides, seu fidelitas, & est nonus fructus.

Circa verò ea quæ sunt infra mentem, quæ sunt actiones exteriores, & interiores passiones sensûs, benè se habet mens humana, primò quantùm ad actiones exteriores, per hoc quod in omnibus dictis & factis modum observet; & hoc pertinet ad modestiam, quæ est decimus fructus: secundò quantùm ad interiores concupiscentias benè se habet, refrænando illicitas per castitatem, & licitas per continentiam, & hæ sunt duo ultimi Spiritus sancti fructus.

TRA-

TRACTATUS QUINTUS.

DE VITIIS ET PECCATIS.

A Quæstione 71. Divi Thomæ, usque ad 90.

PRÆFATIO.

NON polliceor (AMICE LECTOR) *tractationem facilem: vix enim altera (quam vis forsitan multi secùs existiment) si materiam spectas, difficilior est. Enim verò quid umbrâ, tenebris, caligine obscurius? Quid eare ignotius, si rem vocari liceat, cujus nullam speciem, formam, vel ideam, nedum in homine, vel Angelo, sed nec in ipso idearum promotuario, & rerum archetypo, reperire est? Atqui & iis vitiis, quæ annotavi, tota constat peccati natura, iis partibus componitur fœdissimum monstrum. Scitè admodum Propheta Iob, cum multa de peccati malitia, sub typo Behemot, præclarè dixisset, ubi ad eius vultum, quo natura designatur, pervenit, huius fœditate territus, in medio hæsit, & figuris tantùm acturus, exclamat:* Quis revelabit faciem ejus, & in medium oris ejus quis intrabit? Portas vultûs 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 consummandæ malitiæ iter patet, investigabit?* Pergit postea: Sub umbra dormit, protegunt umbræ umbram ejus: *neque enim umbra duntaxat dicendum est, luxque privatio, sed non alium, quàm tenebras, parentem, non aliam prolem agnoscit, cùm ab ignoratione veri originem ducat, & omnis peccans (ut Philosophus ait) sit ignorans,* & error ac tenebræ peccatoribus concreatæ sint, *ut dicitur Eccli. 11. Quid igitur mirum, si in tam densa caligine, iisque tenebris, peccati malitiam ægrè dignosci posse dixerim?* Puteus profundus peccatum est (*inquit Gregorius*) *quo absorberi se Propheta timebat, cùm 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, cùm Angelicum Præceptorem ducem habeam, qui ut alter Iacob, lapidem puteo superimpositum amoveat, & in ea caligine lucem præferat. Opto plurimùm, ut hujus monstri fœditate terreri discas, & peccatum peius angue existimes, & ad eius conspectum exhorrescas & procul fugias, huicque prudenti Spiritus Sancti consilio morem geras;* Quasi à facie colubri fuge peccatum: Dentes Leonis, dentes eius, interficientes animas hominum. Quasi romphæa bis acuta omnis iniquitas, plagæ illius non est sanitas.

26. Moral. cap. 24.

Eccli. 21.

DISPUTATIO PRIMA

DE NATVRA VITII ET PECCATI.

Ad quæstionem 71. Divi Thomæ.

CUM ea sit oppositorum conditio, ut juxta A se posita magis eluceſcant, & mutuò quoad sui cognitionem juvent, jure merito S. Thomas, postquam quæstionibus præcedentibus, de virtutibus & Spiritus Sancti donis, quibus ad ultimum finem pervenitur accuratè egit, in hoc & sequentibus quæstionibus, de vitiis & peccatis, quæ ipsis virtutibus & donis opponuntur, ab eodemque fine ultimo avertunt, pertractat; priusque eorum naturam, & contrarietatem quam habent cum virtute, & cum natura hominis explicat, quàm de variis eorum speciebus disserat. Unde sit

ARTICULUS PRIMUS.

Vtrum vitium propriè & directè contrarietur virtuti?

§. I.

Quibusdam præmissis difficultas resolvitur.

1. NOtandum primò, quod vitium & peccatum, quamvis conveniant 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. C

2. Notandùm secundò, quod sicut triplex est regula, videlicet naturalis, artificialis, & moralis, D 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 & absolutè dicuntur vitia & peccata, solùmque de his agimus in præsenti.

3. Notandum tertio, quod sicut virtutes morales aliæ sunt acquisitæ, quæ regulant hominem conformiter ad prudentiam & rationem naturalem; aliæ infusæ, quæ ipsum regulant, conformiter ad prudentiam infusam & supernaturalem, ut tractatu præcedenti fusè declaravimus: ita inter vitia quædam solùm tendunt per se contra rationem, & legem naturalem, non curando de aliquo supernaturali motivo, neque repugnando illi ex professo; 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, E 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 directa & propriè dicta, affert exemplum in virtutibus & vitiis, dicens injustitiæ justitiam contrariari.

Ratio etiam suffragatur: Ad contrarietatem 4. enim directam & propriè dictam, requiritur & B sufficit, quod extrema sub eodem genere constituta, inter se maximè distent, & ab eodem subjecto se mutuò expellant, ut docet Aristoteles 10. Metaph. cap. 6. & constat ex definitione contrariorum: Sed totum hoc convenit vitio & virtuti, de quibus loquimur in præsenti: nam sunt sub eodem genere nedum remoto, quod est qualitas, sed etiam proximo, quod est habitus moralis, & maximè distant inter se, saltem in genere moris: Tum quia virtus & vitium constituuntur per rationes boni & mali, tanquam per proprias differentias, ut docet D. Thomas suprà quæst. 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, adeòque in genere habitûs & inclinationis moralis maximè distant; sicut in genere motûs localis, maximè distant sursum & deorsum, ante & retro. Item vitia quæ per se tendunt contra rationem naturalem, & virtutes morales acquisitas, sunt in eodem subjecto, nimirum voluntate, vel appetitu sensitivo. Demum ab eodem subjecto se mutuò expellunt, 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 directa, & propriè dicta.

Dico secundò, nullum vitium propriè & di- 5. rectè 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. & Aravium dubio 2. & alios, qui licèt 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.

Pro-

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

Probatur secundò ratione: Ad contrarietatem propriè dictam, hæc tria indispensabiliter requiruntur, quod extrema contrarietatis sint sub eodem genere, quòd maximè distent, & quòd ab eodem subjecto se mutuò expellant: Sed hæc tria non reperiuntur inter virtutes infusas & vitia, quæcumq; illa sint: Ergo nullum vitium propriè & directè contrariatur virtutibus infusis. Major patet ex suprà dictis, Minor probatur. In primis enim vitia naturalia, seu quæ per se tendunt contra rationem naturalem, non maximè distant, nec maximè opponuntur virtutibus infusis, cùm 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 tantùm materialiter opposita. Deinde licèt vitia contra supernaturalia, seu quæ præceptum aliquod aut motivum supernaturale in objecto respiciunt, iisque opponuntur, maximè distent à virtutibus supernaturalibus & per se infusis, non tamen ab eodem subjecto se mutuò expellunt: Tum quia non est idem vitij contra supernaturalia, & virtutis per se infusæ subjectum formale; vitij quippe cujuscumque subjectum est potentia naturalis, cùm entitas vitij sit naturalis, virtutis verò per se infusæ subjectum est potentia obedientialis, cùm 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 temperantiam, in eodem gradu intensionis; & sic intemperantia, & temperantia per se infusa, erunt simul in eodem subjecto in gradibus intensissimis. Ex quo fit quod homines infecti vitiis, post actum contritionis valde intensum, per quem justificantur, eandem experiantur difficultatem circa prosequutionem boni & fugam mali, quam ante justificationem patiebantur; cujus exemplum habemus in Sancta Maria Ægyptiaca, quæ ut confessa est B. Zozimo, initio suæ conversionis, varias & frequentes in horrenda solitudine carnis molestias & tentationes experta est, & vehementissimam in peccatum luxuriæ sensit inclinationem, cui tamen divinâ adjuta gratiâ semper restitit, & de hoste domestico gloriosè triumphavit.

§. II.

Solvuntur objectiones.

7 OBjicies primò contra primam conclusionem: Unum uni tantùm debet esse contrarium, ut docet Aristoteles 10. Metaph. textu 17. Sed vitia, cùm resistant motioni 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 vitiis, ut patet in liberalitate, quæ opponitur prodigalitati & avaritiæ: Ergo si unum uni tantùm sit contrarium, inter virtutem & vitium, propria contrarietas esse nequit.

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

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

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

11 Respondeo concessa Majori, negando Minorem: & ad probationem illius dico, virtutes medias materialiter tantùm & physicè esse in medio vitiorum extremorum; formaliter verò & in genere moris maximè ab eis differre: 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 alias extrema conveniunt. Solutio est D. Thomæ suprà quæst. 64. art. 1. ubi simile argumentum ita dissolvit: *Dicendum quod virtus moralis bonitatem habet ex regula rationis: pro materia autem habet passiones vel operationes: Sic ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, ad*

est conformitas: excessus verò & defectus habent rationem alterius extremi, quod est difformitas. Si verò consideretur virtus moralis secundùm suam materiam, sic habet rationem medij, inquantum passionem reducit ad regulam rationis: unde Philosophus dicit in 2. Ethic. Virtus secundùm substantiam medietas est, inquantùm regula virtutis ponitur circa propriam materiam: secundùm optimum autem & bonum est extremitas, scilicet secundùm conformitatem rationis. Vide Salmanticenses hîc disp. 1. dubio 1. §. 2. in fine, ubi doctrinam hanc egregiè confirmant & illustrant.

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

13. Respondeo D. Thomam non loqui his locis de contrarietate directa ex omni capite, atque adeò simpliciter tali, sed de contrarietate directa secundùm quid, nimirum ex parte objecti, ut clarè indicant verba illa in objectione adducta: *secundùm contrarietatem principalis objecti*. Unde solùm vult S. Doctor, prædicta vitia opponi charitati, spei, & misericordiæ, ex parte objecti, cùm versentur circa idem oppositò modo: cæterùm quia subjectum utrorumque non est idem formaliter; cùm, ut supra dicebamus, vitij cujuscumque subjectum sit potentia naturalis, virtutum verò infusarum, potentia obedientialis; hinc fit, quod à contrarietate adæquata & simpliciter tali deficiant.

14. 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 contrariorum lex est, ut ab eodem subjecto mutuò se expellant: unde suprà conclusione 2. ex coëxistentia virtutis infusæ & vitij in gradibus intensis, probabimus illa non esse inter se directè contraria. Antecedens verò probatur primò ex D. Thoma 3. p. quæst. 85. art. 2. ad 3. ubi sic ait: *Quælibet 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, cùm conteritur, non remanet cum virtute temperantiæ infusæ habitus intemperantiæ in ratione habitus, sed in via corruptionis quasi dispositio quædam &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. Tertiò si gratia & virtutes infusæ vitia sibi opposita non expellerent, sequeretur quod peccator justificatus, & virtutibus infusis ornatus, posset dici vitiosus: nam denominatio alicujus formæ, solùm importat ipsam formam ut communicatam subjecto; unde si in justificato permaneant vitia, non curei propriam denominationem non conferant. Quartò sequeretur quod habitus vitiosi possent simul stare cum beatitudine; quod videtur absurdum, & repugnans statui perfecto 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 recepras, non fuerunt exclusi. Ergo habitus vitiosi simul cum beatitudine stare poterunt.

15. Respondeo primò, negando Antecedens, ad cujus primam probationem, dicendum est primum D. Thomæ testimonium ex tertia parte Summæ Theologicæ desumptum, intelligi debere de virtutibus acquisitis, non verò de infusis: solùm enim ibi declarare intendit modum quo pœnitentia expellit omnia peccata, diversum esse ab eo, quo cæteræ virtutes expellunt unaquæque suum vitium: quia istæ 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.

16. Ad aliud quod subjungitur ex quæstione de virtutibus, respondet Cajetanus, habitus vitiosos ex eo dici à S. Doctore corrumpi & destrui per pœnitentiam & per gratiam, quia virtute earum amittunt proprium statum & complementum vitij sub quo erant ante justificationem, adeòque pereunt formalissimè in esse vitiorum moralium, quamvis maneant quoad substantiam & intensionem physicam. Quam doctrinam & solutionem fusè explicant & defendunt Salmanticenses hîc 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 essentiæ 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, denominantur voluntarii, eamque sibi quoad prosecutionem mali & fugam boni subjiciunt.

17. 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 scitæ aut creditæ; subindeque in eo multùm relinquùt 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.

18. 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 justificato; ad istum enim vitiorum requiritur ut permaneant non retractata, sed conservantia rationem voluntarij, sicut dum fuerunt acquisita; in justificatione autem retractatur hæc ratio per pœnitentiam, quatenùs retractantur actus peccaminosi, qui voluntariè vitia genuere; undè sicut tunc non manent ut homini voluntaria, ita nec cum statu sibi proprio & connaturali.

19. Ad quartam, nego etiam sequelam: licet enim habitus vitiosi non contrarientur 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 pœnas purgatorij.

20. Potest etiam principali argumento responderi, datò Antecedenti, negando Consequentiam: non rectè enim infertur aliqua esse directè contraria ex eo præcisè, quòd se expellant, aut sint incompossibilia etiam in gradibus remissis; quia hæc expulsio & incompossibilitas potest ex alijs oppositionibus provenire, & reduci in contradictionem, vel oppositionem privatam. Nos autem ex coëxistentia, seu compossibilitate virtutis infusæ & vitij rectè in secunda conclusione probavimus non competere illis directam contrarietatem, quia exclusio & incompossibilitas extremorum est proprietas contrariorum secundo modo ex quatuor traditis à Porphyrio, capite de proprio; quæ scilicet convenit omnibus contrarijs, sed non solis. Undè sicut ex eo quòd aliquid non sit bipes, rectè infertur non esse hominem, non verò è contra ex eo quòd aliquod animal sit bipes, benè colligitur esse hominem: ita pariter ex eo quòd aliqua non se mutuò excludunt, rectè probatur non esse directè contraria; non tamen valet hic discursus: Aliqua excludunt se mutuò: Ergo sunt directè contraria.

ARTICULUS II.

Vtrum omnia vitia, tàm ea, quæ virtutibus acquisitis, quàm quæ infusis opponuntur, sint contra naturam hominis?

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

21. Dico primò, vitia opposita virtutibus acquisitis esse contra naturam hominis. Ita communiter docent Theologi cum S. Thoma hîc art. 2. ubi hanc conclusionem probat in argumento *sed contra*, ex Augustino lib. 3. de libero arbitrio sic dicente: *Omne vitium eo ipso quòd vitium est, contra naturam est.* In corpore verò articuli sic discurrit: Quod est contra propriam formam, per quam naturaliter agit aliqua natura, contrariatur tali naturæ; sicut quod est contrarium calori, per quem ignis naturaliter agit, contrariatur eo ipso naturæ ignis: Sed omnia vitia & peccata opposita virtutibus acquisitis contrariantur formæ, per quam homo connaturaliter 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 similem reddunt. Undè Bernardus ait quòd homo per vitia & peccata *ipsis bestijs bestialior sit*, & Boëtius in libris de consolat. hæc ex Timoëo Locro, & alijs Platonicis refert: *Avaritiâ fervet alienarum opum violentus raptor, lupo similem dixeris. Ferox atque inquietus in litigijs linguam exercet; cani comparabis. Insidiator occultus subripuisse fraudibus gaudet; vulpeculis exæquetur. Iræ 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. Fœdus, immundisque libidinibus mergitur, sordidâ suis voluptate detinetur.*

22. 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, quòd agat secundum rationem, & hoc est agere secundùm virtutem.* Secundò probatur hac ratione, quam ibidem insinuat. Unumquodq; naturaliter inclinatur ad operationem convenientem sibi secundùm suam formam: At operatio honesta & virtuosa est conveniens homini secundùm propriam formam, cùm constat in hoc, quod est vivere secundùm 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.

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

24. Confirmatur amplius: Inclinatio supra potentiam activam, aut receptivam solùm addit quòd sit ad terminum perficientem & proportionatum: unde etsi in homine detur potentia ad visionem claram Dei, & per illam maximè perficiatur, non tamen naturaliter in illam inclinat, 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 licèt non excedat proportionem potentiarum hominis, illas tamen non perficit, sed potiùs inficit & lædit: At homo quatenùs rationalis per virtutes acquisitas perficitur, & aliàs habet naturalem proportionem cum illis: Ergo quatenùs 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 virtutibus infusis sunt contra naturam hominis. Ita communiter Thomistæ, exceptis

Conrado, & Medina, qui docent solùm vitia, quæ recedunt à regula rationis naturalis, & directè adversantur virtutibus acquisitis, esse contra naturam hominis. A

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: cùm 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: B atque restrictione ad hæc, vel illa vitia, respondet esse contra naturam, quia virtutes etsi nobis à natura non insint, hoc est à natura non dimanent, inclinant tamen in id, quod est secundùm 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 C convenit naturæ subjecti, est disconveniens & dissona naturæ subjecti: Ergo est contra ejus naturam. Minor autem probatur: Virtus infusa est dispositio hominis naturæ conveniens, cùm 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 quòd 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: Licèt 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, connaturale, 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. D

Secundò: Quod præbet impedimentum naturæ inferiori, ne perficiatur à superiori, cui subordinatur, necessariò est illi disconveniens, ac proinde contra ejus naturam: sicut è contra E quod 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 authore 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. qu. 2. art. 3. his verbis. *Ad perfectionem naturæ inferioris duo concurrunt: unum quidem quod est secundùm proprium motum: aliud autem quod est secundùm modum superioris naturæ: sicut aqua secundùm motum proprium movetur ad centrum, secundùm autem motum Lunæ movetur circa centrum, secundùm fluxum & refluxum. Similiter etiam orbes planetarum moventur propriis motibus ab Occidente in Orientem; motu autem primi orbis ab Oriente in Occidentem, &c.* Sicut ergo motus conveniens aquæ ex influxu Lunæ, quamvis non sit supernaturalis absolutè, est tamen supra naturam propriam ipsius aquæ, quatenùs ex propria gravitate nequit sic moveri, & nihilominùs talis motus & influxus valdè ei consonat, esset que 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 valdè consonæ & convenientes sunt, est contra naturam hominis, & aliquo modo illi violentum, quidquid ponit impedimentum in natura humana, ne perficiatur per gratiam, & virtutes, à Deo authore supernaturali, cui subordinatur: *perfectio enim rationalis naturæ* (addit S. Doctor loco citato) *non solùm consistit in eo quod ei competit secundùm suam naturam; sed in eo etiam quod ei attribuitur ex quadam supernaturali perfectione divinæ bonitatis.*

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem: Malitia in Scriptura dicitur quibusdam hominibus naturalis: Sapient. 12. *Erat enim naturalis malitia eorum*: Sed quod naturale est, non potest dici contra naturam: Ergo vitia & peccata virtutibus acquisitis contraria non sunt contra naturam hominis. 28.

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

Objicies secundò: Si vitia & peccata essent contra naturam hominis, essent illi violenta: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, cùm de ratione vitij & peccati sit esse voluntarium, quod cum ratione violenti subsistere nequit. Sequela verò Majoris probatur. Motus lapidis sursùm ideo violentus est, quia est contra lapidis naturam, seu quia repugnat naturali ejus inclinationi, quâ fertur deorsùm, & appetit centrum: Ergo si vitia & peccata sint contra naturam hominis, & naturali ejus inclinationi contrarientur, sunt illi violenta. 29.

Respondeo negando sequelam Majoris, ad ejus 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; undè cùm peccatum contra inclinationem voluntatis elicitam non sit, & alias illi conveniat ab intrinseco, non potest dici homini violentum, quamvis inclinationi ejus innatæ adversetur: motus autem lapidis sursùm projecti omnino ab extrinseco est, & ideò violentus. 30.

Objicies tertiò: Quod est contra aliquam naturam, in habentibus illam contingit in paucioribus; undè monstra, quia sunt defectus & pec-

ca-

cata naturæ, à communi & ordinario operandi modo aberrantis, rarissima sunt: Sed vitia & peccata in hominibus non rarò, sed frequenter & sæpissimè 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: cùm tamen in omnibus alijs naturis, tàm supra, quàm infra hominem, bonum eis consonum reperiatur in pluribus, malum verò eis dissonum in paucioribus accidat. Cujus discrimnis 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 Angelis, 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 art. 2 ad 3.) *per operationem sensûs homo pervenit ad actus rationis, ideò 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, quòd 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 ætate 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 tàm ipsum, quàm oppositum malum, sive culpæ, sive pœnæ. Hinc fit, quòd licèt monstra naturæ sensitivæ rarissima sint, peccata tamen & vitia, quæ sunt monstra naturæ rationalis, sæpissimè contingant, & ferè 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 prompte & faciliter prosequeretur; neque posset ad actus vitiosos assuefieri, quantumcunque 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 superadditâ virtute acquisitâ, ut communiter docent Discipuli D. Thomæ. Item ad oppositum naturalis inclinationis alicujus potentiæ, vel naturæ non potest dari assuefactio habitualis; ut patet in gravi, quod etsi multoties ascendat, nullam acquirit assuefactionem ad ascendendum, eo quòd ascensus sit contra naturalem inclinationem ipsius gravis: Ergo si esset in homine naturalis inclinatio in bonum virtutis, neq; indigeret habitibus ut illud prompte & faciliter prosequeretur, neq; 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 superadditâ 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 quamvis natura hominis ut rationalis inclinet ad illa, indiget nihilominùs superadditâ 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 potentiæ, 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 descensûs dimanat, vel quies in centro, nisi talis inclinatio ab extrinseco impediatur, hinc est quod non possit lapis ad oppositum assuefieri; è contra verò cùm 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, cùm à natura non sint, nec terminent naturalem hominis inclinationem: Ergo vitia illis opposita non sunt contra naturam hominis.

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

36. 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.

37. 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 dona in probatione addicta, taliter cum illis perfectionibus pugnant, quòd ipsa etiam naturæ congruunt, illamque perficiunt; vi-

tium autem taliter virtuti infusæ opponitur, quòd ratione sui naturam rationalem non perficit, consequens est, quod dona illa contra naturam hominis non sint, benè tamen vitia virtutibus infusis opposita.

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

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

ARTICULUS III.

Vtrum peccatum in ratione malitiæ moralis excedat simpliciter habitum vitiosum?

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

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

39. Probatur primò: Habitus in ratione mali 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 inclinat: At potentia de se est indifferens ad bonum, vel malum morale, habitus verò malus ad malum determinatè inclinat, ita ut ipso uti ad bonum non possimus: Ergo habitus vitiosus in malitia potentiam excedit. Secundò Habitus proximiùs adversatur regulis morum, quàm nuda potentia, cùm proximiùs ad actum regulis morum dissonum accedat: At ex hac contrarietate sumitur malitia 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 potentiæ suspensionem tollit, illam ultimò ad malũ determinans: Ergo si habitus potentiam excedit ratione determinationis ad malum, actus etiam excedit habitum ratione majoris determinationis. Secundò, Actus proximiùs adversatur regulis morum, quàm habitus, cùm ratione sui sit illis difformis; habitus verò, quia inclinat in actum difformem: Ergo si ratione immediatioris oppositionis ad regulas morum habitus potentiam superat, ratione ejusdem actus habitum superabit.

Confirmatur ex D. Thoma hîc 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, adeoque taliter superare in bonitate & malitia potentiam, ut cedat actui, & ab eo superetur.

Probatur secundò conclusio ratione, quamibidem sub finem articuli idem S. Doctor his verbis insinuat: *Habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum: unde propter bonitatem vel malitiam actus, dicitur habitus bonus vel malus; & sic potior est actus in bonitate vel malitia, 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, & quæruntur propter finem, & finis etiam quæritur, & est bonus, melior est, & magis quæritur ipse finis: Cùm ergo habitus sit bonus vel malus propter actum, qui est formaliter malus aut bonus, fit hujusmodi denominationes magis convenire actui, quàm habitui.

Probatur tertiò: Malitia peccati hominem pœnâ & odio Dei dignum constituit, per illam offenditur Deus, & lex divina violatur: At malitia vitij nihil horum præstat formaliter, sed solùm inclinativè & originativè, quatenùs ex peccato causatur, & ad illud inclinat, ut patet in homine justificato per actum ferventissimum charitatis, cui peccatum remittitur, & quandoque omnis pœna peccati. & à Deo valdè diligitur, in quo tamen qualitates vitiosæ perseverare possunt: Ergo malitia peccati major est malitiâ vitij.

Demùm, Malitia per quam homo vituperabilior redditur, major est in ratione malitiæ: At per malitiam peccati homo vituperabilior redditur, quàm per malitiam vitijs majori enim vituperio dignus est actu peccans, & legem actu transgrediens, quàm qui ad transgressionem per habitus vitiosos inclinatus, legem actu non transgreditur: Ergo malitia peccati vitij malitiam excedit

Objicies contra istam conclusionem: Causa efficiens vel excedit effectum, vel ad minùs illum adæquat, cùm 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 minùs adæquat in ratione malitiæ.

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

Dices, Saltem actus honestus non erit præstantior habitu virtutis in morali bonitate, cùm talis habitus sit causa efficiens illius, & bonitas moralis perfectio sit: Sed hoc repugnat D. Thomæ, qui hîc art. 3. universaliter docet, omnem

actum

actum secundum, sive bonum sive malum, superare absolutè & simpliciter suum habitum 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 actûs in genere causæ finalis, secundùm quam consideratur ratio boni & mali ; & ideò in bonitate & malitia actus præeminet habitui.* Igitur juxta hanc D. Thomæ doctrinam tunc solùm 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 ; & ideò calor perfectius esse habet in Sole, & omnes creaturæ in B 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 quam in malo iis quæ sunt ad finem, quia secundùm causam finalem ratio boni & mali moralis consideratur. Unde quia actus honestus ita est effectus habitûs virtutis, ut simul sit causa finalis illius, in morali bonitate illum excedit.

48. Instabis: Licèt actus secundus sit causa finalis habitûs, debet tamen tota ejus perfectio & actualitas, in aliquam causam efficientem in qua C 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 : licèt 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 effectûs. D Solutio est D. Thomæ infra quæst. 79. art. 2. in corp. ubi sic discurrit : *Omnis actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit, nisi secundùm quod est actu : omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, quæ est per suam essentiam actus : unde relinquitur quod Deus sit causa omnis actionis, inquantum est actio.* Major ergo illa perfectio & actualitas quâ actio potentiam & habitum excedit, in actualitatem divinæ motionis, quâ omnis causa secunda ad agendum movetur & applicatur, & de actu primo ad actum secundum reducitur, juxta doctrinam D. Thomæ, debet ut in causam efficientem reduci : cùm enim omnis causa secunda E potentialis sit, vel potentialitati admixta, non potest talem actualitatem causare, nisi virtute, & motione Dei, qui est actus purus, priùs saltem naturâ imbuatur, sub indeque nisi ad agendum præmoveatur & prædeterminetur, ut in tractatu de actibus humanis fusè ostendimus.

ARTICULUS IV.

Utrum sit de essentia cujuslibet peccati esse contra legem æternam?

§. I.

Quibusdam præmissis, conclusio affirmativa statuitur.

NOTANDUM primò ex D. Thoma infra quæst. 91. art. 1. quòd lex æterna est ratio agendorum a creatura rationali, in mente divina existens : cùm enim lex nihil aliud sit (ut ibidem ait S. Doctor) quàm *dictamen practicæ rationis, existens in Principe qui gubernat aliquam communitatem perfectam, manifestum est* (subdit) *supposito quòd mundus divinâ regatur providentiâ, quòd tota communitas universi gubernatur ratione divinâ ; & ideò 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 quod hujusmodi legem oportet dicere æternam.* Quomodo autem hæc æterna lex differat à providentia divina, diximus in tractatu de voluntate Dei. *Disp. 8. art. 2. §. 3.* 50.

Notandum secundò, omnes alias leges, sive divinas, sive humanas, lege æterna derivari, & in virtute ejus vim obligandi, prohibendi, & præcipiendi habere : juxta illud quod de se ait divina Sapientia 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, a qua leges illæ ut rivuli à fonte promanant. 51.

Notandum tertiò, legem dividi in naturalem & positivam. Lex naturalis est ipsum naturale lumen practicæ rationis, signatum in mentibus nostris, juxta illud Psal. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Unde Ambrosius libro 5. de paradiso cap. 14. ait quòd talis lex *non inscribitur, sed innascitur : nec aliquâ lectione percipitur, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur.* Sicut enim in intellectu speculativo dantur quædam principia naturaliter nota, ut *Quodlibet est : vel non est, Totum est maius sua parte* &c. quæ sunt causa & principium totius cognitionis speculativæ : ita in intellectu practico 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. 52.

Notandum quartò, seu potiùs 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 cùm D. Thomas infra q. 88. art. 1. ait peccatum veniale non 53.

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, essentiale 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 hic disput. 97. & quosdam alios Recentiores, negantes esse de ratione peccati, in his quæ sunt intrinsecè mala, quòd sit contra aliquam legem, & asserentes essentialem peccati rationem desumi ex oppositione ad naturam rationalem, nullo habito respectu ad legem.

55. Probatur primò ex Scriptura & SS. Patribus: Psalmo 118. dicitur, *Prævaricantes reputavi omnes peccatores terræ*: Atqui si non esset essentiale 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: *ubi non est lex, nec prævaricatio*: Ergo est essentiale 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 terræ, 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 divinæ legis prævaricatio, & cælestium inobedientia præceptorum?*

56. Probatur secundò conclusio ex definitione peccati, quam ex Augustino tradit D. Thomas hîc 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. Probatur tertiò: 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 actûs cum ratione, ita malitia consistere debet in difformitate vel disconvenientia ad illam, seu in hoc quòd sit contra ejus dictamen: quare si aliquis per errorem invincibilem judicaret hîc & nunc licere sibi facere aliquid quod est de se malum, v. g. mentiri ad tuendam vitam proximi, aut furari ad tribuendam eleemosynam, non peccaret tales actus eliciendo, quia in tali casus 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 quòd dicunt Adversarij, nempe tale dictamen se habere solùm 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.

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

59. Denique suaderi potest conclusio ratione D. Thomæ hîc art. 6. Peccatum, quodcumque illud sit, est malum morale: Sed malum morale essentialiter importat difformitatem seu disconvenientiam 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 divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ 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 disconvenientiam ad rectam rationem, & legem æternam.

60. Confirmatur ex eodem Doctore Angelico qu. 2. de malo art. 3. De moralibus, servatâ proportione, 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 essentiale est cuilibet peccato, quod sit contra legem Dei æternam.

§. II.

Præcipua objectio solvitur.

61. CONTRA istam conclusionem objiciunt Adversarij: Omne peccatum est malum, quia prohibitum: Sed quædam peccata sunt prohibita, quia sunt secundùm se mala, ut mendaci-

dacium, & odium Dei : Ergo in his prius est quòd sint mala & peccata, quàm quòd lege divinâ vel humanâ prohibeantur.

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

Huic argumento respondet D. Thomas hîc art. 6. ad 4. *Cùm dicitur quòd non omne peccatum ideò est malum, quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione facta per ius positivum. Si autem referatur ad ius naturale... tunc omne peccatum est malum, quia est prohibitum.* Per quod patet ad confirmationem: nam illa quæ jus positivum prohibet, quia mala, priùs per legem naturalem fuerant prohibita; & ideò ex vi istius prohibitionis remanerent mala, quamvis jus positivum non accederet.

Instabis: Mendacium & odium Dei sunt quid intrinsecè malum moraliter, non solùm antecedenter ad legem positivam, & independenter 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 secundùm 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 secundùm se mali, sunt peccata independenter à lege naturali, & a lege æterna, & antecedenter ad illas, subindeque non est essentia peccati, quòd sit legi æternæ contrarium.

Confirmatur: Licèt 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 essentiale peccato quòd sit contra legem Dei æternam.

Huic instantiæ, quæ est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, respondetur cum Salmanticensibus: Mendacium, odium Dei, & alios actus secundùm se malos, antecedenter ad legem naturalem, & ad legem æternam, non esse mala & peccata formaliter, sed initiativè tantùm & fundamentaliter; quatenus ex se, & ab intrinseco sunt determinata, ut à lege æterna, subindeque à lege naturali, quæ est ejus participatio, discordent & devient; & apta nata, ut per illam prohibeantur, posito 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 tantùm & 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.

Quæres in quo consistat malitia hæc initiativa & fundamentalis?

Respondeo cum prædictis Authoribus, ipsam consistere in eo quòd actus ab intrinseco mali secundùm se repugnent alicui ex divinis perfectionibus, 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 hîc art. 6. ad 4. dum ait quòd 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 tantùm & initiativam, jam à nobis expositam, quæ est ratio & fundamentum cur legi æternæ & naturali repugnet.

ARTICULUS V.

Utrum sit essentiale peccato quòd sit injuria seu offensa Dei?

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

Dico, esse essentiale peccato, quòd sit injuria & offensa Dei.

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 quòd sit injuria, seu offensa Dei. Consequentia probatur: nam qui sciens & volens transgreditur legem ab aliquo impositam, verè offendit ipsum legislatorem; quia ejus voluntati contradicit, eique debitam subjectionem & obedientiam denegat.

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 finem

nem, quia per quodlibet peccatum mortale convertitur peccans ad bonum creatum tanquam ad finem ultimum, & à Deo verè fine ultimo avertitur, in quo Deus ipse summè offenditur, ut docet S. Thomas quæst. 28. de verit. art. 2. his verbis: *Quicumque rem aliquam dignioremindigniori postponit, injuriam ei facit, & tantò amplius, quantò res est dignior. Quicumque autem in re temporali finem sibi constituit, quod facit omnis mortaliter peccans, ex hoc ipso quantùm ad affectum suum præponit creaturam creatori, diligens plus creaturam quam creatorem.*

Ex his intelliges rationem injuriæ, & rationem defectus seu mali moralis in peccato, non esse ex æquo distinctas, sed se mutuò includere, & unam non posse perfectè præscindi ab altera: impossibile enim est, quòd concipiatur peccatum ut est defectus moralis, quin etiam concipiatur, ut est transgressio legis divinæ, & aversio à Deo ut ultimo fine, subindeque ut contemptus & injuria Dei ut legislatoris & ut ultimi finis.

72. Objicies primò contra istam assertionem: Philosophi morales cognoverunt essentiam peccati, & tamen non cognoverunt esse Dei offensam: nam ut ait D. Thomas hîc art 6. ad 5. *A Theologis consideratur peccatum præcipuè secundùm quòd est offensa contra Deum; à Philosopho autem morali, secundùm quòd contrariatur rationi:* Ergo non est essentiale peccato quòd sit injuria seu offensa Dei

73. Respondeo, quòd licèt Philosophi morales non considerent peccatum formaliter & explicitè ut est offensa Dei (sub qua ratione illud considerant Theologi) virtualiter tamen & implicitè illud sub ratione offensæ contemplantur, quatenus illud inspiciunt seu considerant ut contrarium dictamini rectæ rationis, quod (ut supra ostendimus) est lex ipsa naturalis, à Deo & lege æterna derivata, & mentibus hominum impressa: & propterea D. Thomas non dicit absolutè quòd peccatum consideratur tantùm à Theologis ut est offensa contra Deum, & à Philosopho morali, ut contrariatur rationi, sed dicit quòd præcipuè sub hac diversa ratione ab ipsis inspicitur; quia certum est quòd sub utraque illa ratione, saltem virtualiter & implicitè, ab utrisque consideratur: nec refuere inter Philosophos, qui formaliter & explicitè cognoverunt peccatum ut erat offensa Dei; & propterea 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 secundò: quicquid est essentiale peccato, provenit illi ab objecto à quo specificatur: Sed ab objecto solùm provenit peccato ratio mali, sive defectûs moralis; ratio verò injuriæ seu offensæ provenit ei ex ordine ad personam offensam, quæ est distincta ab objecto peccati: Ergo non est essentiale peccato, quòd sit injuria seu offensa Dei.

75. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam in objecto peccati virtualiter includitur Deus ut legislator, & ut ultimus finis; ut legislator quidem, quia objectum peccati est moraliter malum, ac proinde à divina lege positiva aut naturali prohibitum; ut ultimus finis verò, quia in moralibus objectum aliquod præcipitur, aut prohibetur, in ordine ad Deum ut ultimum finem: unde ratio injuriæ seu offensæ contra Deum, ut legislatorem, & ut ultimum finem, virtualiter & implicitè includitur in peccato, quatenus est malum morale, & ab eo nequit perfectè præscindi.

DISPVTATIO II.

De distinctione peccatorum.

Ad quæstionem 72. Divi Thomæ.

COgnita jam peccatorum naturâ, sequitur ut multiplicem eorum distinctionem, ac differentiam declaremus: *Peritus enim Medicus* (inquit Chrysologus) *qui plenam ægris desiderat conferre medicinam, impietatis profundos patefacit recessus; opertos peccatorum nudat morbos; impietatis ostentat secretum virus; vitiorum naturas origines delictorum, 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.* Serm. 44.

ARTICULUS PRIMUS

Quæ sint præcipuæ species, seu divisiones 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 circunstantiarum diversitatem: quæ breviter hîc exponendæ sunt.

Prima & generalis divisio est in peccatum originale, quod derivatur ab Adamo, & peroriginem seu generationem transfunditur in posteros; & in personale, quod propria voluntate peccantis committitur, & ab alio non derivatur. De quo infra. 1. Dist. 7. per tot. am.

Secunda est in peccatum actuale & habituale. 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 sanctificantem auferatur. De quo infra cùm agemus de effectu peccati. 2. Dist. 8. art. 3.

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 tantùm fervorem diminuit, nec avertit ab ultimo fine, sed ab ejus consecutione retardat; unde veniale dicitur, quia leve est, comparatione alterius. & veniâ maxime dignum. De hac etiam duplici specie fusè infra differemus. 3. Dist. 5. per totam. 4.

Quarta in peccatum commissionis & omissionis. Illud consistit in productione alicujus actus mali & difformis regulis morum: illud est carentia seu privatio alicujus actus debiti & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negativo, ponens actum qui jubetur non ponere: secundum cum affirmativo, negligens ponere actum qui præcipitur. Unde Augustinus lib. de perfect. justit. cap. 3. *Duobus modis constat esse peccatum, si aut fiant illa quæ prohibentur, aut illa non fiant*

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

Quinta est in peccata carnalia, & spiritualia; 5 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, quàm spiritualibus. Illa sunt quæ perficiuntur in delectatione carnali, ut gula, & luxuria, quæ in delectatione ciborum & venereorum consummantur: ista quæ perficiuntur in delectatione spirituali, ut superbia, invidia, & similia, quæ in sola apprehensione alicuius rei concupitæ, vel ad votum habitæ consummantur. Prima plus habent de conversione quàm de aversione; secunda è contra plus de aversione quàm de conversione: unde ista quoad culpam sunt graviora; illa quoad adhæsionem majora; sive, ut ait Gregorius, *Peccata carnalia minoris sunt culpæ, & majoris infamiæ*: & ideo 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 tactûs & gustûs, 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.

Sexta divisio est in peccata, quæ in Deum, proximum, & seipsum perpetrantur; quam egregiè exponit D. Thomas hic art. 4. ubi sic discurrit: *Peccatum est actus inordinatus: triplex autem ordo in homine debet esse; unus quidem secundùm comparationem ad regulam rationis; prout scilicet omnes actiones & passiones nostræ debent secundùm regulam rationis commensurari: alius autem ordo est per comparationem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret: sed quia homo est naturaliter animal politicum & sociale; ideò 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 sacrilegius, hæreticus, blasphemus. Quando deviat à secundo ordine & passiones 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, homicidiæ, adulteri &c. De hac divisione videndus est D. Bernardus serm. 1. in festo Apostolorum Petri & Pauli.

Septima divisio est in peccata cordis, oris, & operis, quæ potiùs 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, & tertiò procedit usque ad facta injuriosa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo est primò conceptus cordis, scilicet cogitatio, deinde est manifestatio, & locutio, & ultimò completio externa. Vel si mavis cum D. Gregorio alio modo illius gradus distinguere: *Peccatum suggestione concipitur, delectatione lactatur, consummatur consensu: suggestio fit per adversarium, delectatio per carnem, consensus per spiritum.* Aliqui quarum addunt gradum, scilicet consuetudinis, qui per quatriduanum Lazarum designatur, ut ibidem docet Gregorius. 4. Moral. cap. 27.

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

Ultima divisio est peccata propria, & aliena: illa sunt quæ ab ipso peccante committuntur; ista quæ licèt ab alio committantur, nobis tamen imputantur, & hoc multipliciter, scilicet ratione consilii, præcepti, suasionis, adulationis, protectionis, & propter defectum correctionis. Vel, ut explicat Augustinus, peccata aliena ea sunt, quæ ex aliorum suasione committimus: propria, quæ nullo instigante aut suadente, motu proprio perpetramus. Unde expendens verba illa Psalmistæ: *Ab occulis 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 occultis meis munda me, & ab alienis parce servo tuo.* in Psal. 18.

ARTICVLVS II.

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

NAVARRVS in summa cap. 6. num. 3. & cap. 11. num. 4. & Auctor Instructiori conscientiæ parte 1. cap. 29. asserunt peccata distingui & multiplicari specie, ad distinctionem & multiplicationem præceptorum, atque ita tot esse in quolibet peccata malitias in confessione detegendas, quot fuerint præcepta quibus tale peccatum prohibetur. Eandem sententiam ex parte tenuisse videtur Durandus in 4. dist. 15. quæst. 5.

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 vetetur, non induit propterea multiplicem speciem malitiæ moralis, sed unam tantùm. Pro resolutione huius difficultatis.

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

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

A

§. I.

Duplici conclusione difficultas proposita resolvitur.

13. DIco 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: *Unde sequitur quod peccata propriè distinguantur specie secundum objecta.*

B

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 ostendimus: Ergo etiam distinguntur & 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 & distinguntur 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, benè 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 eius 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 secundùm illud quod est in ea per se intentum & à natura, & ab operante, & non secundùm 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 solùm per accidens, cùm nemo intendens ad malum operetur, ut ait Dionysius cap. 4. de divinis nominibus : Ergo &c. Secundò probatur Major : quia motus non specificantur, neque distinguntur ex termino à quo, sed ex termino ad quem, ut docetur in Physica; & ideò licet 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 & distinguntur per id quod se tenet ex parte conversionis, non verò per illud quod se tenet ex parte

C

D

E

16 aversionis.

Probatur secundò conclusio, & magis adhuc ostenditur, distinctionem peccatorum non sumi ex diversitate præceptorum, quando illa se tenet solùm ex parte principii, aut præcipientis. Futurum 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, cùm actus exterior non addat malitiam specie diversam interiori : Ergo diversitas præceptorum, quæ se tenet solùm ex parte principij aut præcipientis, non sufficit ad distinguenda peccata.

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

Hæc assertio patet ex dictis in præcedenti: Nam quoties præcepta differunt ex parte rei prohibitæ, 17. 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. Nomine autem *motivi* intelligimus motivum proximum & intrinsecum, quod dicitur motivum præcepti & operis, non verò motivum extrinsecum operantis & præcipientis : cùm enim istud motivum non cadat sub præcepto, nec præcepta ex vi sua illud respiciant, ex ejus diversitate non deducitur diversitas specifica peccatorum, nisi fortè peccans directè intenderet contra talia motiva operari.

§. II.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò, quod violenta per- 18. cussio 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.

Inferes secundò, quòd si Religiosi, qui ex vo- 19. to 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 voveant 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 adeò ex motivo solius abstinentiæ ad tale jejunium obligantur, nequaquam in fractione prædicti jejunii duplex peccatum committunt.

20 Inferes tertiò, quòd si præcepto Ecclesiastico addatur præceptum Confessarii, imponentis jejunium v.g. ab Ecclesia præceptum in pœnitentiam peccatorum, omissio illius habet duas malitias specie diversas, propter diversitatem præceptorum jejunium præcipientium sub diversa ratione & motivo, temperantiæ scilicet & pœnitentiæ.

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

§. III.

Solvuntur objectiones

22 OBjicies 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: C Ergo distinctio specifica peccatorum non sumitur ex objecto

Respondent aliqui, peccatum mortale & ve-
23 niale, quando versantur circa idem objectum, esse ejusdem speciei essentialis in ratione peccati & mali moralis, & differre solum accidentaliter, seu specie accidentali, in ratione mortalis & 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, adeòque nullum veniale, cuiuscumque conditionis sit, esse per se in eadem specie cum aliquo mortali. Nec obstat quòd 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 Objicies secundò: Quædam peccata alia ex- E cedunt in gravitate & malitia essentiali, licèt versentur circa objectum minùs grave, & minùs malum: Ergo malitia essentialis & specifica peccatorum non desumitur ex objecto. Consequentia patet, Antecedens probatur duplici exemplo. Nam occisio Christi fuit gravius peccatum, quàm blasphemia, vel odium Dei, ut docent S. Thomas 3. p. quæst. 47. art. 6. & tamen primum est contra humanitatem Christi, secundum contra Divinitatem. Item perjurium, vel blasphemia, est peccatum minùs grave, quàm homicidium, & tamen habet objectum gravius, cum sit contra Deum & cultum ei debitum, homicidium verò contra proximum. A

Respondeo negando Antecedens. At cujus 26
primam probationem dicentum est, peccatum crucifigentium Christum non solùm fuisse immediatè contra ejus humanitatem, sed etiam contra Divinitatem & Personalitatem: nàm 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 immediatè 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.

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

Objicies tertiò; D. Thomas q. 2. de malo art. 6. 28
dicit, *Quòd si aliqua essent peccata solùm quia prohibita, in his rationabile esset, ut secundùm 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.

Respondet Cajetanus, D. Thomam hic art. 6. 29
D mutasse sententiam. Sed hæc solutio displicet, cùm S. Doctor talis mutationis aut retractationis nullam faciat mentionem. Quare melius respondetur, ipsum loqui de præceptis, quæ sunt diversa non solùm ex parte principii 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.

Objicies quartò: Peccatum ex eo est moraliter malum, quòd dicit difformitatem ad leges 30
quæ sunt regulæ morum: Ergo cùm dicit difformitatem ad leges specie diversas, ut sunt lex divina naturalis, & humana, erit in diversis speciebus malitiæ moralis.

Confirmatur: Quando peccatum opponitur 31
diversis legitur, 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 quàm violatio legis.

Ad objectionem respondeo, concesso Ante- 32
cedente, distinguendo Consequens: cùm dicit difformitatem ad leges specie differsas formaliter, & ex parte rei prohibitæ, concedo: ad leges materialiter solùm, & ex parte legislatoris diversas, nego. Quamvis autem lex divina, naturalis, & humana, naturaliter, & ex parte principii, seu legislatoris specie, differant, non tamen formaliter, & ex parte rei prohibitæ;

cùm conveniant in una & eadem ratione formali prohibendi, nempe in eodem motivo. A

33 Instabis: Hujusmodi leges habent motiva, seu fines specie 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 tantùm extrinsecos, B potiùsque dicendos esse fines legislatoris, quàm ipsarum legum: ut autem leges seu præcepta distinguantur formaliter, & ex parte rei prohibitæ, non sufficit diversitas motivi extrinseci & remoti, sed requiritur diversum motivum proximum & intrinsecum, ut supra annotavimus: prohibito 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 solùm ex parte principij, non inducunt plures nec diversas obligationes, sed unam tantùm & eandem, C quam prima lex de novo imponit, & aliæ confirmant.

36 Objicies quinto: 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 secundùm speciem est obedientia quâ obedimus Deo, & quâ obedientes sumus hominibus: Ergo sola distinctio præceptorum ex parte principij sufficit ad distinguendas species inobedientiæ. D

37 Respondeo dato, & non concesso Antecedente, de quo videri potest Cajetanus 2.2. quæst. 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 dictũ est; inobedientia verò respicit præceptum ut violandum, non solùm 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 E ut violandum; unde cùm peccata non specificentur & distinguantur ex termino à quo, sed ex termino ad quem, non mirum quòd etsi alia peccata non distinguantur ex sola diversitate præceptorum, sola tamen illorum distinctio sufficiat ad distinguendas species inobedientiæ.

DISPVTATIO 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 instituimus disputationem: in qua primò de peccato commissionis, deinde de peccato omissionis disseremus.

ARTICVLVS PRIMVS.

Per quid peccatum commissionis constituatur formaliter in ratione mali moralis?

1. HÆc controversia ita celebris est & antiqua, ut D. Clemens in præcognitionibus Apostolicis referat illam inter D. Petrum & Simonem Magum olim fuisse agitatam: nam in solemni illa disputationæ, Romæ inter utrumque habita, Simon Magus interrogavit D. Petrum, *Quid sit peccatum? Estne natura aliqua positiva, an verò solùm privatio naturæ?* Quam interrogationem despexit 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 solùm in obliquo & de connotato ejus naturam & quidditatem ingrediatur? Pro resolutione, quædam breviter præmittenda sunt.

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa.

2. NOTANDVM primò, malum esse duplex: unum quod dicitur malum simpliciter quod opponitur bono transcendentali, omnisque 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 aliquâ perfectione naturali & connaturaliter debita; v. g. morbus est malum naturale respectu animalis, & calor respectu aquæ, quia ille privat animal sanitate, ille aquam frigiditate, quæ connaturaliter eis debitæ sunt. Secundum est illud quod privat artefactum perfectione aliqua sibi debita juxta regulas artis; ut cùm imago suâ debitâ proportione caret. Tertium verò appellatur illud, quod removet actionem creaturæ rationalis, rectitudine sibi debita, ut quando privat eam, vel sine sibi debito, vel debitis circumstantiis, vel commensuratione ad legem & rectam rationem.

Notandum secundò, seu potiùs 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 transcendentale; cùm bonitas transcendentalis entitatem sequatur: Ergo nihil positivum opponitur bono transcendentali, & consequenter nequit constituere peccatum commissionis in ratione mali oppositi bono transcendentali. A B

Confirmatur: Malum simpliciter, ut tale, nullam explicat vel implicat rationem boni: Sed omne positivum in peccato commissionis repertum 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 repertum implicat rationem entis dicentis ordinem ad existentiam, non verò privatio, quæ est mera entis carentia: Ergo omne positivum, in peccato commissionis repertum implicat aliquam rationem boni, non verò privatio. C

Notandum tertiò, in peccato commissionis plura reperiri, nempe substantiam actûs, 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,

Dices: privatio, ut à pura negatione distinguitur, est carentia formæ debitæ: 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 debitâ illi subjecto cui essentialiter repugnat: Ergo non debetur odio Dei conformitas cum legibus charitatis. D

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

Sed hæc doctrina in primis apertè repugnat D. Thomæ suprà qu. 18. art. 1. ubi sic ait: *Omnis actio in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate: inquantum verò deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ DEBETUR ACTIONI HUMANÆ, intantum deficit à bonitate, & sic dicitur mala.* Quibus verbis manifestè declarat debitum bonitatis, supra quod privativa carentia fundatur, non solùm esse respectu potentiæ, sed etiam respectu actionis; subindeque talem carentiam non solùm respectu potentiæ, sed etiam respectu actionis peccaminosæ, privationem esse. Unde in 2. ad Annibal. dist. 36. art. 1. ad 1. dicit: *Malum culpæ attenditur secundùm quod ACTUS CREATURÆ RATIONALIS formaliter aliquo bono privatur.* E

Deinde hæc responsio evidenti ratione confutari potest. Nam privatio, & forma cujus est privatio, idem respiciunt immediatum subjectum: At forma, cujus 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 omissiva, quæ totaliter actum excludit, & in actus privatione consistit: At rectitudo actus non respicit potentiam, sed actum, ut subjectum immediatum: Ergo dicta forma, quâ privat eamdem in peccato commissionis repertâ, non in nudâ potentia, sed in actu immediatè subjectatur. 8 malia

Hæc ergo solutione prætermissa, communiter respondent nostri Thomistæ, quòd sicut juxta Aristotelem & D. Thomam. 5. Metaph. lectione 20. carentia visûs in talpa habet rationem privationis; quia licet ratione suæ specificæ differentiæ ei repugnet visus, non tamen ei repugnat, sed potiùs debetur secundùm gradum communem & genericum animalis; vel etiam sicut in actu fidei est privatio evidentiæ, non quia sit aptus habere evidentiam, quatenus est talis in specie, sed secundùm rationem communem actus intellectualis; ità pariter carentia conformitatis cum lege in actu odii Dei, & in quolibet alio peccato commissionis, habet rationem privationis; quia licèt hujusmodi actus non sit capax rectitudinis & conformitatis cum lege, secundùm suam specificam differentiam: illa tamen non repugnat, sed potiùs ei debetur, si consideretur secundùm gradum communem actus humani. 9

Hæc solutio, licèt subtilis & acuta, difficultate non caret, & falsum supponere videtur. Nam licet odio Dei v. g. secundùm 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, & illâ caruisset, non tamen fuisset eâ privatus, quia gratia in illo statu ei debita non fuisset. Antecedens verò sic ostenditur: In differenti, in quantum tali, nullum extremum suæ indifferentiæ 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, quàm malitia & deformitas odij. 10

Pro solutione huius instantiæ 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 11

comedere. Debitum physicum seu naturale est quod fundat quælibet natura per sua principia physica respectu illorum quæ ab ipsa emanant; quo genere debiti cuilibet essentiæ debentur naturales passiones. Unde etiam privatio est duplex; alia moralis, quæ est carentia formæ debitæ ex aliqua lege, ut dum quis non apponit actui quem exercet circumstantias quas lex jubet apponere; & alia physica, quæ est carentia formæ debitæ ex solis principiis physicis naturæ, sicut esset in qualibet essentia carentia alicujus proprietatis. Hoc supposito, respondeo quod licèt odio Dei secundum rationem communem actûs 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 quòd erga Deum, ut est objectum charitatis versatur, rationem communem actûs humani contrahat per rectitudinem charitatis, non verò per malitiam & deformitatem odii & 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, licèt 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 præce-
13 ptum charitatis.

Respondeo, præceptum ex quo debetur actui odii Dei charitatis rectitudo, non esse præceptum absolutum diligendi, cui opponitur omissio 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 alii dicunt, esse præceptum disjunctivum, obligans vel ad non operandum erga Deum, vel ad operandum conformiter ad regulas charitatis.

14 His præmissis: Quærimus 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? Supponimus enim ex dictis contra Vazquem in tractatu de moralitate actuum humanorum, illud in relatione rationis, aut extrinseca denominatione non posse consistere; cùm moralitas ut sic, ad quam peccatum se habet ut ratio specifica ad genericam, non sit pura denominatio extrinseca, aut respectus rationis, ut ibidem fusè ostensum est.

Disp. 1. artic. 2.

§. 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. 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 inquantum hujusmodi privatio est: & ideò diversificatur specie secundùm ea quæ privantur sicut & cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut suprà 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, secundùm quod actus voluntatis denominatur malus à volitio.* Et qu. 2. art. 11. ad 13. *Peccatum (inquit) non est privatio pura, sicut tenebra, sed est aliquid positivè.* Quo nihil clarius & expressius in favorem nostræ conclusionis dici potest.

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

16 Nec valet communis evasio Adversariorum, dicentium D. Thomam non loqui de malo morali, & de distinctione specifica peccatorum pro formali, sed duntaxat pro materiali malitiæ. 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. potissimùm 17
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 solù physica & materiali. Unde hic art. 6. sic loquitur: *Dicendum quod in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis, & alia formalis. Materialis quidem attenditur secundùm naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundùm ordinem ad unum finem proprium, quod est objectum propriè.* Quid clarius, ut constet S. Doctorem loqui omnino formaliter de peccato, & de ejus specificatione & distinctione, cùm 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, & 18
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. quæst. 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 ideò in moralibus magis quàm in naturalibus malum contrarium bono dicitur, quia moralia ex voluntate dependent; voluntatis autem objectum est bonum & malum, omnis autem actus denominatur & recipit speciem ex objecto. Sic ergo actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum CONTRARIATVR PROPRIE BONO. Et hæc contrarietas ex actionibus in habitum transit, inquantum actus & habitus simulantur.* Quo loco manifestè loquitur D. Thomas non solùm 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 actûs peccaminosi, in secunda solutione ad 2. sic ait: *Dicendum quod deformitas non solùm importat privationem debitæ formæ, sed etiam contrariam dispositionem; unde deformitas se habet ad actum, sicut falsitas ad fidem.*

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

Sed contra primò: D. Thomas ait quod *actus voluntatis, inquantum fertur in malum, recipit rationem & nomen mali, & hoc malum propriè contrariatur bono*: At voluntatis actus, inquantum 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 contrarie bono: Sed sumendo malum morale pro materiali malitiæ, nullum quantùm 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 moralis ad bonum, non attenditur secundùm fundamentum malitiæ, sed secundùm ipsammet malitiam formaliter.

20 Tertiò principaliter suadetur conclusio: Ante privationem rectitudinis intelligitur in peccato commissionis tendentia positiva ad objectum 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 moralis, 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 objectum malum & difforme regulis morum: Ergo priùs in eo concipitur tendentia positiva ad objectum dissonum legi & rationi, quàm 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 objectum
B dissonum legi & rationi, non potest non accipere ab illo speciem disconvenientiæ & dissonantiæ eidem rationi & legi: Sed hæc est moralis malitia: Ergo tendentia positiva ad objectum dissonum legi & rationi, pro priori ad privationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter.

Secundò probatur eadem minor: Tendentia illa prout antecedit privationem quam causat, est formaliter in genere moris; cùm oriatur à voluntate, liberè & cum subjectione ad regulas morum operante, ac subinde ut ab agente morali,
C respiciatque objectum ut à lege prohibitum, atque adeò ut stans sub regulis morum: Ergo sub aliqua moralitatis specie continetur: Sed non est in specie boni moralis, ut per se notum est: Ergo est mala moraliter.

Dices, tendentiam istam, prout antecedit pri- 21
vationem rectitudinis, non esse malam formaliter, sed tantùm materialiter, seu fundamentaliter; quia non terminatur ad objectum reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme, sed solùm ut malum materialiter & specificativè: illud enim respicit ut bonum quoddam utile aut delectabile, alias prohibitum, non autem formaliter ut dissonum legi & rationi; cùm nemo (teste Dionysio de divin.nomin.cap.4.) respiciens ad malum operetur.

Sed contra: Actus voluntatis terminatus ad 22
fundamentum privationis, quæ juxta Adversarios malitiam moralem formaliter constituit, non ter-
D minatur ad illud reduplicativè ut fundamentum est objectivè 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 objectum reduplicativè ut malum objectivè, seu ut dissonum legi & rationi habebit tamè ab illo esse mala moraliter malitiâ formali, pro priori ad privationem ad prædictam tendentiam secudam: quia scilicet, quam-
E vis voluntas directè & formaliter dissonantiam seu malitiam objectivam quæ reperitur in objecto attingat, eam tamen indirectè & interpretativè attingere & velle censetur, eo ipso quod attingit & vult illius causam, & fundamentum, à quo inseparabilis est.

Confirmatur: Tendentia habitus vitiosi ad 23
objectum legi dissonum est mala moraliter, & tamen non terminatur ad objectum reduplicativè ut malum, & regulis morum difforme: Ergo pariter tendentia actus vitiosi & mali ad objectum dissonum legi & rationi, erit mala moraliter; etsi non attingat formaliter & directè dis-

sonantiam seu malitiam objectivam, nec ab illa moveatur, sed à ratione boni utilis aut delectabilis, quæ reperitur in objecto regulis morum difformi.

Quartò probatur conclusio, destruendo præ-
24 cipuum fundamentum adversæ sententiæ. Si ob rationem aliquam in peccato commissionis non deberet admitti positiva malitia, sed tantum privativa, maximè quia si daretur, causaretur à Deo, quippe à quo omne ens positivum causari debet: At hæc ratio æquè malitat contra sententiam illorum qui solam militiam privativam in peccato commissionis adnoscunt: Ergo vel non est efficax, vel idem inconveniens adversa- B rij transglutire tenentur. Minor probatur: Fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, aliquid positivum est: Ergo si necesse sit quod Deus causet omne positivum in peccato commissionis repertum, oportebit quod causet fundamentum privationis rectitudinis, reduplicativè ut tale, subindeque ipsam privationem rectitudinis? cùm illa per se primò & directè causari non possit, sed per accidens & secundariò resultet ad positionem fundamenti. Consequentia manifesta est, Antecedens verò sic ostenditur. Fundamentum privationis non consistit in mera negatione, quia privatio supra meram negationem fundari non potest; nec in alia privatione, 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.

Confirmatur: Habitus vitij constituitur for-
25 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 positivum, nempe per tendentiam seu habitudi- D nem actûs ad objectum dissonum legi & rationi, constituatur, non sequitur quod peccatum, quatenus tale, & prout habet rationem mali moralis causetur à Deo.

Ab hoc argumento duplici solutione conatur
26 se expedire noster Aravius hic dubio 1. In primis ait rationem fundamenti privationis in peccato commissionis non esse aliquid positivum, quod divinâ vel creatâ causalitate indigeat, sed duntaxat denominationem extrinsecam, sumptam à voluntate deficiente; sicut aliqui docent libertatem consistere in extrinseca denominatione à principio indifferente petita. Secundò respondet quod etsi admittatur fundamentum malitiæ privativæ esse aliquid positivum, subindeque à E Deo causari, non sequitur tamen ipsam malitiam 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 tantum defectivam creaturæ, consequens fit, quod licèt Deus causet fundamentum ejus, ipsam tamen privationem positivè non causet.

Sed neutra solutio satisfacit. Et prima quidem
27 falsum supponit, & vim argumenti facti non minuit. Nam in primis falsum est, rationem fundamenti malitiæ in peccato commissionis esse solum denominationem extrinsecam: fundat A enim illam quatenus liberè à voluntate per legem regulata procedit; libertatem autem esse intrinsecam denominationem & perfectionem in actu voluntatis, modum scilicet quendam vitalitatis, est communis sententia Thomistarum, de qua videri possunt Salmanticenses tract. de voluntario disp. 2. dubio 3. atque adeò esse fundamentum malitiæ non est in actu voluntatis denominatio purè extrinseca.

Deinde, dato, & non concesso, quod ratio
28 fundamenti malitiæ in peccato commissionis sit denominatio extrinseca, non vitatur inconveniens, quod effugere volunt adversarij, eam scilicet causari à Deo: quia non solùm entitatis, & modi illarum intrinseci; causantur à Deo, sed etiam denominationes extrinsecæ; ut constat de libertate actuali, in sententia eorum qui illam ponunt in denominatione extrinseca, & in ratione meriti in actibus meritoriis, quæ in probabili sententia est denominatio extrinseca, & tamen à Deo causatur. Ratio etiam id suadet? nam omnis extrinseca denominatio reducitur ad aliquam intrinsecam, & eam supponit; sicut denominatio extrinseca visi in pariete, supponit denominationem intrinsecam videntis in animali: unde qui causat intrinsecam denominationem, & formam à qua illa provenit, extrinsecam denominationem causare censetur, ut patet in exemplo adducto: oculus enim qui efficit visionem, à qua animal intrinsecè denominatur videns, est causa denominationis extrinsecæ, quâ paries denominatur visus: Ergo cùm nulla forma realis, & intrinseca denominatio, divinam causalitatem subterfugere possit, etiam nulla extrinseca & realis denominatio poterit illam effugere.

Confirmatur: Extrinsecæ denominationes ve- 29
rè & realiter, ac impedenter ab omni intellectûs fictione existunt; non enim sunt entia rationis, ut docent nostræ Thomistæ in Logica: Ergo existunt per aliquam efficientiam causæ primæ, vel secundæ. Si primum, à solo Deo causantur, qui solus est causa prima: si secundum, causantur à causa creata, ut subordinata Deo, & consequenter à Deo ut à prima causa procedunt.

Secunda etiam solutio frivola est: Tum quia 30
cum privatio non terminet per se actionem, sed per resultantiam fiat, posito ejus fundamento, non stat fundamentum malitiæ privativæ, formaliter in ratione fundamenti, terminare divinum influxum & causalitatem, & ipsam privationem, seu malitiam privativam, talis influxûs capacem non esse. Tum etiam, quia si Deus potest causare fundamentum ut tale, non causat à privatione, quia est extra phæram causalitatis divinæ, poterit etiam causare omnem physicam formalitatem repertam in actu peccaminoso, non causata deformitate morali, etiam si positiva, & necessariò cum physica entitate connexa; quia pariter intra sphæram divinæ causalitatis non est.

Quinto suaderi potest conclusio ex fundamen- 31
tis in tractatu de moralitate actuum humanorum statutis: ibi enim ostendimus, moralitatem formalem, quæ est prædicatum superius ad bonitatem & malitiam formalem, & in eas ut genus in suas species dividitur, in aliquo positivo (nempe in habitudine seu respectu transcendentali, quam actus liber dicit objectum ut morale, seu ut subjectum regulis morum) formaliter consistere: Ergo cùm ratio generica positiva, per puram privationem contrahi, & ad certam spe-

ciem

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

Denique hanc conclusionem probat Cajetanus hic quæst 72.art.1. ex eo quod si peccatum commissionis formaliter esset privatio rectitudinis virtutis oppositæ, non possent vitia & peccata opposita eidem virtuti, distingui specie: Sed hoc esse falsum patet in peccatis avaritiæ & prodigalitatis, quæ specie distinguntur, quamvis eidem virtuti liberalitatis opponantur: Ergo &c. Sequela probatur: privationes non possunt formaliter multiplicari, nisi ratione formarum quibus privant: Ergo cùm rectitudo virtutis oppositæ, v.g. libertatis, sit una specie atomâ, peccata, si hujus rectitudinis privationes sint, non poterunt specie distingui.

Sed hanc rationem non prosequimur: tum quia præcedentes sufficiunt: tum etiam quia satis probabiliter ei posset occurri, dicendo rectitudinem ejusdem virtutis, licèt materialiter una sit, formaliter tamen esse multiplicem, ex eo quod diversis modis, & per diversa rationis dictamina attingatur: sicut idem terminus ad quem diversificatur formaliter, & constituit motus specie 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.

Addo quod cum unitate formæ stat specifica moralis privationum diversitas, ut constat in peccato habituali commissionis, quod specie differt à peccato habituali omissionis; quamvis in probabili multorum sententia utrumque in privatione gratiæ habitualis consistat, & hæc sic ejusdem speciei atomæ. Unde ratio illa Cajetani non multùm roboris habere videtur.

Dico secundò, rationem formalem constitutivam peccati commissionis, simul ex positivo & privatione non conflari, sed eam adæquatè 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 & differentiæ; cùm genus & differentia sola ratione differant, privatio verò & positivum realiter distinguantur: nec etiam tanquam res & modus essentiæ: cùm pro priori naturæ ad privationem, malitia moralis peccati commissionis constituta intelligatur, ut conclusione præcedenti probatione 3. ostensum est: Ergo ratio formalis constitutiva peccati commissionis, ex positivo, & privatione non conflatur: unde cùm non sit pura privatio, ut conclusione præcedenti ostendimus, sequitur eam in solo positivo, nimirum in tendentia actûs humani ad objectum ut dissonum regulis morum, debere consistere.

Confirmatur: Tunc intelligimus peccatum commissionis adæquatè constitutum in suæ specie, aut saltem formam illam, per quam constituitur, quando intelligimus illud sufficienter distinctum ab aliis, quæ non sunt ejusdem speciei, scilicet ab actu bono, & à peccato omissionis; nam constitutivum & distinctivum secundùm rem idem sunt: Sed per solam tendentiam positivam actûs ad objectum, ut regulis morum difforme, intelligimus prædictum peccatum sufficienter ab aliis distinctum: Ergo per talem tendentiam adæquatè constituitur. Major est evidens. Minor etiam ex eo patet, quòd nec actus bonus, nec peccatum omissionis, important prædictam tententiam; imo actus bonus dicit tendentiam omnino oppositam, peccatum verò omissionis carentiam totius actus & tendentiæ: Ergo &c.

§. III.

Exponuntur testimonia D. Thomæ, quæ videntur adversari nostræ sententiæ.

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 quàm 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. quæst 48. art. 1. dicit quod *nomine mali significatur quædam absentia boni.*

Idem passim docent SS. Patres: Dionysius enim cap. 4. de divin. nomin. sic loquitur: *Malum, quemadmodum sæpè diximus, infirmitas, imbecillitas, ac privatio est.* Damascenus lib. 2. de fide cap. 4. *Neque aliud* (inquit) *est malum, quàm boni privatio.* Eadem verba habent Fulgentius de fide ad Petrum cap. 21. & Basil hom. 9. Item Augustinus tract. 1. in Joan. explicans illud Joh. 1. *sine ipso factum est nihil*, hoc intelligit de peccato & subdit: *Peccatum nihil est, & nihil fiunt homines tùm peccant.* Cui concordat D. Ambrosius appellans peccatum, *Nihil rebelle & armatum in Deum.* Denique omnes antiqui Patres, oppressi hac difficultate, *quomodo Deus, cùm 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; licèt sit causa universalis totius entis.

Secundò opponi solent alia loca, quibus S. Thom. expressè videtur docere peccati essentiam seu malitiam in sola privatione consistere: nam qu. 18. art. 1. asserit actum esse malum, *inquantum 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 privativâ declarat, exponens definitionem illam Augustini, *Peccatum est dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam*: 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 debitæ commensurationis, *quæ se habet ut formale*; nullamque facit mentionem malitiæ positivæ. Item qu. 85. art. 4. ait quod ordinatio actûs 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.*

Et qu.20.art.1.ad1. docet peccata quæ opponuntur virtutibus Theologicis, principaliter consistere in aversione, ex consequēti 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 illam 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. ad1. his verbis: *Culpa mortalis utrumq; habet, & aversionem à Deo, & conversionem ad bonum creatū: sed aversio à Deo est ibi sicut formale, conversio autē sicut materiale.*

Ut hæc testimonia, quæ primo aspectu apparent difficilia, facilius & clarius percipiantur & 40 exponantur, quædam breviter hic prænotanda sunt, quæ Salmanticenses disp.6.dub.3. §. 4.& 5. fusè exponunt.

In primis notandum est ex D. Thoma qu. 1. de malo art.1.ad1. & 18. tertio contra Gentes cap.9.& 1.p.qu.48. art.1.ad2. & 3. duplex distingui malum, absolutum scilicet, & respectivum. Primum dicitur illud quod ita est malum, ut nihil entitatis & bonitatis in se includat, subindeque nullo omnino possit esse bonum. Secundùm 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 absolute, quia in se est ens & bonus, sed est malum alicujus, quia est malus & disconveniens ipsi aquæ. Similiter in actu humano carentia rectitudinis debitæ est malum absolute, 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 absolute, quia entitatem & bonitatem transcendentalem includit. Unde peccatum, ratione hujus duplicis malitiæ quam includit, malum absolute, & malum respective, seu malum simpliciter, & malum morale dicitur; vel ut ait Cajetanus hic quæstione 71. articulo sexto, malum privativè, & malum contrarie. *Cave* (inquit) *in tractatu de vitiis & peccatis ne erres in principio, putans vitium & peccatum habere tantùm rationem mali ratione privationis: oportet namque dicere, quòd peccatum est actus malus dupliciter, scilicet contrarie & privative. Intemperantia enim est actus malus contrarie pro quanto est actus habens contrarium objectum formale objecto temperantiæ; est verò actus malus privative, 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 quædam positiva, & à Deo, & quòd secunda est privatio, & nihil, & non à Deo. Prima quoque est prior naturaliter secundâ, & fundamentum ejus: eò quòd omne peccatum est actus contrarius alicui virtuti, & ad hujusmodi contrarietatem sequitur privatio debitæ rectitudinis. Prima rursus spectat ad conversionem; secunda autem ad aversionem inventam in peccato; & utraque vocatur inordinatio, sed prima contrariè, secunda privativè &c.*

Notandum secundò, quod sicut mors potest considerari dupliciter; primò prout est in fieri, 41 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 actûs ad objectum ut dissonum regulis morum; vel quatenùs est in facto esse, quâ ratione est pura privatio ex tali tendentia resultans.

Notandum tertiò ex Cajetano 2.2.q.20.art.1. 42 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 expresse & formaliter tendit contra Deum, aversando illum, & volendo ipsum non esse: & hæc aversio formaliter & expresse reperitur in peccatis quæ opponuntur virtutibus Theologicis, in aliis verò solùm virtualiter & interpretativè, ut infrà 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 mediatè vel immediatè in Deum; ita per carentiam prædictæ rectitudinis, recedit & fugit ab eo, & ab ejus lege privative. Ex quo fit in unoquoque peccato commissionis mortali, quatuor hæc reperiri, videlicet conversionem ad bonum commutabile, regulis morum difforme, aversionem à Deo positivam seu contrariam, & aversionem privativam actualem, seu in fieri, & habitualem, sive in facto esse.

Notandum quartò, in actibus humanis non 43 semper dici formale illud quod est essentiale, nec semper id quod materiale dicitur, esse extra essentiam: 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 suprà 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 essentiam; poterit tamen hæc dici formalis respectu illius. 44

Ex his facilè intelligi & explicari poterunt testi-

testimonia D. Thomæ supra adducta. Ad primum enim respondetur, quod quando S. Doctor locis citatis docet malum non esse aliquam naturam, sed solam privationem eius quod quis natus est & debet habere, loquitur de malo simpliciter & absolutè, 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 debitæ. 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

45 Intelliges primò, malum absolutè, & malum respectivè, non comparari inter se ut prædicatum superius & inferius, neque unum de alio prædicari, sed potiùs quasi disparatè se habere, & æquivocè utrique nomen mali applicari, ut observat Cajetanus supra quæst. 18. neque etiam malum absolutè converti cum malo physico, & malum respectivè cum malo morali, sed tam in physicis quàm moralibus utrumque malum reperiri: Calor enim v.g. est malum respectivum & secundùm quid respectu aquæ, & privatio frigiditatis, malum absolutè & simpliciter. Similiter in peccato commissionis tendentia positiva ad objectum, ut dissonum regulis morum, est malum respectivum & secundùm quid, in ordine scilicet ad creaturam rationalem, cui disconveniens & nociva est: privatio verò rectitudinis, quæ ex ea resultat, est malum absolute & simpliciter; cùm nullam entitatem & bonitatem transcendentalem includat. Et licet utraque hæc malitia ad ordinem moralem 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 malitiæ moralis frequentiùs sumitur pro malitia positiva; privativa verò, etiam dum in moralibus reperitur, retinet nomen mali absolute & simpliciter.

Intelliges secundò differentiam quæ inter pec-
64 catum actuale commissionis & omissionis reperitur: nam peccatum actuale commissionis est essentialiter malum morale contrarie, consequenter verò & connotative, est malum privative: at verò peccatum omissionis est essentialiter malum morale privative, & malum morale contrariè connotativè, saltem quando omissio actûs debiti causatur ab actu malo, putà omissio auditionis missæ à fornicatione. Ratio est, quia sicut in peccato commissionis, per positivam conversionem ad objectum malum, & regulis morum difforme, 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 infrà patebit. Unde peccatum, ut superius ad peccatum commissionis & omissionis, non est univocum, sed analogum, analogiâ proportionalitatis: quia dicit rationem secundùm quid & proportionaliter unam, duas verò simpliciter, nempe privativum & positivum, quatenus habent inter se hanc similitudinem, quòd sicut unum se habet ad legem Dei violando ipsam, ita & aliud.

Ex his etiam facilè intelliges & expones testimonia SS. Patrum supra adducta, quibus asserunt 47
malum nihil aliud esse quàm boni privationem: nam vel loquuntur de malo absolutè & 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 infrà ostendemus, in privatione gratiæ sanctificantis consistit; non verò de actuali, quod est actus malus & regulis morum difformis, causans in anima privationem gratiæ sanctificantis: unde cùm hæc se habeat in ordine supernaturali, sicut substantia in ordine naturali; peccatum mortale eam expellens, destruit esse veluti substantiale ordinis supernaturalis, subindeq; respectu hujus ordinis, redigit quodammodo hominem ad nihilum; & idcirco Augustinus ait: *Peccatum nihil est, & nihil fiunt homines cùm peccant.* Cui consonat illud Prophetæ; *Ecce ad nihilum redactus sum, & nescivi*: & istud Apostoli, *Si charitatem non habuero, nihil sum.* Disp. 6 art. 3.

Denique observandum est cum Salmanticensibus, quod dum SS. Patres & Doctores Ecclesiæ, qui post exortam Manichæi hæresim scripserunt, ut Athanasius, Basilius, Nazianzenus, Hieronymus, Augustinus, & alii, negant malum esse rem aliquam, potissimùm intendunt refutare errorem illius Hæresiarchæ, qui ponebat duo principia, alterum bonorum, alterum malorum, contendebatque res aliquas secundùm substantiam & naturam suam esse malas, & quasdam bonas: unde dum aiunt malum nihil esse, sive nullam habere naturam, solùm 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. 48 Disp. 6 dub. 4. §. 5.

Ad testimonia secundæ classis respondeo, quod 49
quando S. Thomas asserit actum esse malum, inquantum ei deficit aliquid de plenitudine essendi, vel ex hoc quod caret debita commensuratione, non loquitur in sensu formali, sed illativo solùm; ita ut velit, infallibiliter verificari actum esse malum, si habeat carentiam alicujus debiti, aut debitæ commensurationis; quod est verissimum, etsi carentia illa non sit ratio formalis constitutiva peccati, ut patet ex dictis. Unde definitio peccati à S. August. 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, inquantum caret debita commensuratione, non sumit carentiam formaliter, sed causaliter, nempe pro tendentia positiva actûs 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-

dinationis actûs ut est in fieri.

50 Vel meliùs responderi potest cùm Salmanticensibus, D. Thomam ibi non loqui de peccato commissionis, de quo solùm agimus in præsenti, sed de peccato omissionis, de quo non dubitamus consistere in privatione. Nam S. Doctor non ait quod privatio rectitudinis & ordinationis actûs sit essentialiter ipsum peccatum, sed privatio ipsius actûs 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 actûs) *privatio est essentialiter ipsum peccatum.* Privatio autem actûs, secundùm omnes, peccatum omissionis constituit, non verò commissionis, quod non est privatio actûs debiti, sed actus positivus debito ordine privatus.

51 Ad loca tertiæ & quartæ classis dicendum est quod quando sanctus Thomas asserit peccatum in aversione consistere, non loquitur de aversione purè privativa, sed de aversione contraria & positiva, quæ opponuntur virtutibus Theologicis, eo quòd 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 aversionem, 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 aversionem, aut privationem & corruptionem boni, habere se formaliter in peccato, intendit quod illa sit ratio primaria constitutiva peccati, sicut rationalitas naturæ humanæ: non verò quòd solùm sit ratio ultima & completiva illius.

53 Respondeo distinguendo Consequens: Intendit quod illa aversio 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 aversio 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 infrà, cùm de peccato mortali disseremus.

§. IV.

Præcipuum Adversariorum fundamentum convellitur.

54 PRÆCIPVVM Adversariorum fundamentum suprà §. 2. probationis 4. insinuatum est, potestque 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 adæquatè consistit. Sequela Majoris probatur: Omne ens reale & positivum efficienter causatur à Deo; cùm ens inquantum ens sit objectum divinæ omnipotentiæ: Ergo si peccatum commissionis in aliquo ente reali & positivo consistat, causabitur propriè efficienter à Deo, & Deus verè & propriè dici poterit causa peccati.

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

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

57 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 quantùm ad omnia quæ habet, non per modum videntis, sed per modum primæ causæ efficientis, sequitur quidem quod per illam 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 meritoriæ, 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,

58 Meliùs respondetur, negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, concesso Antecedente, distinguo Consequens: peccatum causabitur à Deo, sub ratione positivæ entitatis, concedo: sub ratione deformitatis, nego. Ex hoc verò non sequitur, Deum absolutè dicendum esse causam peccati; quia hæc locutio appellat supra formale peccati, sub expresso deformitatis conceptu, sub quo non est à Deo sed solùm 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, inquantum est actus,*

& inquantum est ens, Quare si quis ita argueret: *Peccatum commissionis formaliter sumptum, est aliquod ens reale positivum: Sed Deus est causa cujuscumque entis positivi: Ergo est causa peccati commissionis formaliter sumpti:* concesla 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 cùm dicimus Petrum esse causam statuæ; nam non est sensus esse causam ligni aut argenti, sed figuræ artificiosæ, quam hoc nomen *statua* pro formali importat. Unde cùm in Minori hic terminus *causa* conjungatur entitati, appellat supra rationem formalem entitatis: in conclusione verò, cùm jungatur peccato, appellat supra rationem formalem peccati, & supra ipsum conceptum deformitatis.

59 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 tibiam curvam reducitur. Idem cum proportione 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, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium, sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non tamen in virtutem motivam, à qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione: & secundum hoc Deus est causa actus peccati non; & secundum hoc Deus est causa actûs peccati, non est tamen causa peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu.*

60 Instabis: Deformitas ut talis formaliter secundùm 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 solùm sub conceptu entitatis, vel actualitatis.

61 Respondeo distinguendo Majorem: Est entitas realis positiva, implicitè & cum distinctione per rationem à conceptu entitatis, concedo Majorem: explicitè & sine distinctione per rationem à conceptu entitatis, nego Majorem. Similiter distinguendo Minorem: Deus est causa omnis positivæ entitatis, sub reduplicata ratione entitatis, concedo Minorem: sub reduplicatione 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 peccati sit realiter, imò & transcendentaliter identificata cum ejus entitate, divina causalitas terminata ad entitatem, non poterit à deformitate præscindere.

Confirmatur: Magis præcisivus est intellectus 63
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.

Respondeo Antecedens esse falsum, quando 64
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 sphæra activitatis productivæ ad intra. Quia ergo explicitus conceptus deformitatis est extra sphæram causalitatis divinæ, sub qua ea tantùm 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 pat t solutio: ideò enim intellectus noster concipiens entitatem peccati, ab ejus deformitate non potest præscindere, quia non solùm ejus entitas, sed etiam ipsius deformitas, sub objecto potentiæ intellectivæ continetur.

§. V.

Alia argumenta solvuntur.

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

Objicitur ergo primò: Omne ens positivum 65
est bonum, cùm bonum & ens convertantur: Sed formale peccati non est bonum, cùm sit ipsa malitia & deformitas: Ergo non est ens positivum.

Respondeo distinguendo Majorem: Omne 66
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 secundùm suam essentiam malum, sed aliquid quod secundùm se bonum est, malum autem homini, inquantum privat illum ordine rationis, qui est hominis bonum: sicut calor secundùm suam essentiam bonus est, malus tamen aquæ, quam privat frigiditate naturali.

Instabis: Omne ens physicum est bonum bo- 67
nitate physicâ: Ergo omne ens morale, quale est peccatum, est bonum bonitate morale, Consequentia patet: tum ex parietate 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.

Respondeo concesso Antecedente, negando 68

consequentiam, & parietatem. 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, quantùm ad ea quæ illi physicè aut metaphysicè debentur, non tamen integritate morali constante 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 licèt 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, secundùm doctrinam SS. Patrum, non à causa efficiente, sed deficiente procedunt: Atqui solus defectus & carentia à causa deficiente provenit, entitas verò positiva in causam efficientem reducitur: Ergo peccatum non in positivo, sed in sola carentia & privatione consistit.

Confirmatur: Voluntas non constituitur in
70 ratione causæ malitiæ moralis peccati per formam positivam, sed per puram negationem: At si malitia moralis peccati in aliquo positivo consisteret, voluntas esset causa illius, non ratione negationis, sed ratione formæ positivæ: Ergo malitia moralis peccati non est aliquid positivum, sed mera privatio. Sequela Minoris patet, quia omne positivum in causam positivum reduci debet. Major autem suadetur: primò quia voluntas in ratitione 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 secundùm 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
71 moralis constituitur.

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, cùm petat non habere nisi quinque: ita etiam causa aliqua potest dici deficiens duplici modo; nempe privativè, quando in effectu non producit debitam perfectionem, & contrariè, quando produit illum cum dispositione contraria & indebita. Cùm ergo SS. Patres docent mala & peccata, non nisi à causa deficiente procedere, hoc debet intelligi de causa deficiente vel privativè, vel contrariè, juxta distributionem accommodam: malum enim simpliciter, quod in pura privatione consistit, à causa privative deficiente procedit: malum verò morale, quod non est mera privatio, sed aliquid positivum, naturæ rationali disconveniens & contrarium, à causa positivè seu contrariè deficiente producitur; & per consequens ejus productioni aliqua efficientia, & non pura
72 deficientia correspondet. Unde

Ad confirmationem nego Antecedens. Ad cujus 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 defi-
73 ciente connotatum.

Ad secundam probationem Major distinguenda est: Voluntas secundùm omnem conceptum seu formalitatem positivam, quâ positiva est, & dicens ordinem ad existentiam, est ens à Deo participatum, illique in essendo & operando subordinatum, concedo Majorem: secundùm conceptum seu formalitatem positivam, ut connotatam prædictam negationem directionis regulæ rationis & legis, nego Majorem. Et datâ Minori, distinguo Consequens: Ergo voluntas nullo positivo, quâ positivum est, in ratione causæ malitiæ moralis constituitur, concedo: nullo positivo, ut connotante aliquam
74 privationem, nego.

Objicies tertiò: 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.

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

Objicies ultimò: Per illud constituitur formaliter peccatum, quo posito ponitur, & quo ablato aufertur: Sed positâ privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & eâ ablatâ 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 tantùm, nego Majorem. Similiter distinguo Minorem: Positâ privatione rectitudinis, peccatum ponitur, & eâ ablatâ aufertur, à priori & per locum intrinsecum, nego: à posteriori & per locum extrinsecum, concedo. Solutio patet ex suprà dictis: ex eo enim quòd actus peccaminosus dicat tendentiam ad objectum regulis morum dissonum, per quam formaliter in ratione peccati & mali moralis constituitur, sequitur quòd careat rectitudine sibi debitâ, scilicet tendentia ad objectum regulis morum consonum; & ita privatio hujus posterioris tendentiæ est quasi proprietas consequens ad illam priorem, & ab illa inseparabilis: unde cùm positâ proprietate ab essentia inseparabili, arguitivè & à posteriori, seu per locum extrinsecum, ponatur ipsa essentia, & eâ ablatâ tollatur, positâ privatione rectitudinis, ponitur peccatum, & eâ ablatâ, aufertur; non à priori, & per locum intrinsecum, sed à posteriori, & per locum extrinsecum: eo proportionali modo quo positâ obscuritate assensus, ponitur actus fidei; & eâ ablatâ, aufertur; non quòd per ipsam obscuritatem constituatur, sed quia illud quod constituit actum fidei, formaliter inquantum hujusmodi, connotat obscuritatem, sive habet constituere actum fidei, prout obscuritatem connotat.

A

B

C

ARTICULUS II.

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

§. I.

Quibusdam præmissis conclusio negativa statuitur, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

77 CErtum est primò, non posse dari omissionem culpabilem, absque actu aliquo positivo intellectûs: quia omissio non potest esse culpabilis, nisi sit voluntaria, nec voluntaria, sine cognitione: cùm voluntarium definiatur id quod est à principio intrinseco, cum cognitione. Illa tamen cognitio non semper est causa omittendi, sed multoties ab omissione revocat, & quantùm est de se ad operationem omissioni oppositam inclinat; ut quando intellectus voluntati dictat conveniens esse hic & nunc sacrum audire; actus enim iste, quantùm est de se, ad præcepti 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 præceptum, non est necessarium, ut per actum expressum velit missam non audire, sed sufficit ut velit aliquid cum auditione sacri incompossibile, v.g. studium ludum, aut venationem; tunc enim omissio missæ indirectè & in sua causa censetur voluntaria, quod sufficit ut sit culpabilis & peccaminosa.

79 Tertiò omnes fatentur, regulariter loquendo, non dari omissionem culpabilem absque

D

E

actu aliquo voluntatis, directè vel indirectè ad illam terminato; experientiâ enim docet, quod quando aliquis omittit actum qui est in præcepto, hoc facit vel quia fugit laborem illius actus, & illum vult non agere, aut quia vult aliquid cum eo incompossibile.

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; secùs autem omissio, quæ essentialiter consistit in carentia actus præcepti, seu in privatione illius, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 79. artic. 3. Nihilominus quia plura requiruntur ad existentiam & singularitatem rei, quàm ad ejus quidditatem & essentiam (ut patet in homine qui licèt ex sua essentia & ratione specifica solum exigat animalitatem & rationalitatem, ut tamen à parte rei existat, quantitatem, figuram ubi, & plura alia accidentia requirit) quærimus utrum ad omissionem culpabilem in individuo consideratam, & prout hic & nunc exercetur, necessariò, necessitate non solùm 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 omissio culpabilis, absque omni actu? Pro resolutione.

80

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

Probatur primò ex D. Thoma hic qu. 71. art. 5. ubi relatis duabus opinionibus, quæ circa præsentem difficultatem suo tempore circumferebantur; aliâ negante posse dari peccatum omissionis sine actu, aliâ id asserente, fert de utraque hoc judicium: *Utraque opinio secundum aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solùm 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 causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse, &c.* Quibus verbis S. Doctor eligit & approbat opinionem requirentem actum ad peccatum omissionis, si hæc exigentia intelligatur solùm per modum causæ vel occasionis omittendi; quamvis rejiciat illam, si intelligatur de exigentia actus qui sit per se, & tanquam de essentia. Econtra vero extremam opinionem, negantem necessitatem prædicti actus, solùm approbat quoad actum qui sit per se, & tanquam de essentia; quoad actum vero qui se habeat per modum causæ vel occasionis omittendi, eam rejicit & impugnat. Eodem modo distinguit inter prædictas 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 quod ad quodlibet peccatum, etiam omis-*

81

omissionis, aliquis actus requiratur. Et inferius *Ad hoc ergo quod omissio 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 adeò clara & perspicua sunt, ut nullam interpretationem nisi extortam & violentam admittere possint. Nam quod aliqui dicunt, D. Thomam loqui de eo quod regulariter & secundùm communem legem contingit, non verò de eo quod fieri posset, metaphysicè loquendo & de potentia absoluta, facilè confutari potest; Tum quia S. Doctor locis citatis quæstionem hanc non morali modo, aut attentis tantùm iis quæ regulariter contingunt, sed valde metaphysicè, petitisque rationibus ex ipsis essentiis & naturis rerum, discutit & resolvit: Tum etiam quia non solùm intendit recedere à prima opinione, ex ea parte quâ requirit actum, tanquam de essentia peccati, sed etiam à secunda, ex ea parte quâ negat requiri semper actum per modum causæ: At hæc sententia non poterat negare, regulariter & de lege ordinaria talem actum requiri; cùm hoc contra evidentem experientiam pugnet, ut supra ostendimus; sed solùm de lege extraordinaria & in aliquo casu metaphysico: Ergo cùm 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 solùm 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 intellectûs, non solùm necessitate morali, sed etiam physica aut metaphysica, cùm repugnet sine cognitione aliquid esse voluntarium, ut patet ex definitione voluntarij: Ergo & actus voluntatis.

§. II.

Eadem veritas ratione suadetur.

83 NON solùm evidentissimis D. Thomæ testimonijs, sed etiam efficacissimis rationibus conclusio nostra fulcitur. Prima, quam latè prosequuntur Salmanticenses tract. de voluntario disp. 4. dub. 1. & tract. de peccatis disp. 5. dub. 2. potest si breviter proponi. Ut omissio 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 omissio secundùm 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 omissio, cùm non apprehendatur ut bona & appetibilis ratione sui, non potest secundùm se movere & allicere appetitum, sed solùm ratione alicujus boni, in ordine ad quod ut utilis apprehenditur: Ergo secundùm se non potest ex inclinatione voluntatis procedere, sed solùm ratione actus eam concomitantis, vel antecedentis, quo aliquod bonum appetitur.

Respondent Adversarij, quod ut omissio aliqua sit culpabilis, sufficit quòd sit voluntaria moraliter & interpretativè, ad quod non requiritur positivus aliquis voluntatis influxus, mediâ motione objecti specificativi, sed sufficit quòd homo possit & teneatur aliquid facere, & tamen non faciat. 84

Sed contra primò: Cum peccatum essentialiter sit voluntarium eo modo quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere rationem voluntarij: At omissio culpabilis, de qua agimus, non tantùm secundùm prudentis æstimationem, vel interpretationem, sed verè & re ipsa, independenter ab hujus vel illius existimatione, habet esse peccaminosa, & continet veram & realem malitiam, quamvis privativam, per quam in ratione peccati constituitur: Ergo re ipsa, & independenter ab hominum existimatione & interpretatione, subindeque physicè & realiter, & non solùm moraliter & interpretativè debet esse voluntaria. 85

Secundò, Id à quo omissio 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 omissio culpabilis non denominatur voluntaria, sed ab actu physico & reali eam antecedente vel concomitante. 86

Dices, omissionem non denominari voluntariam ab ipsa formali interpretatione, quæ est in alieno intellectu, sed à fundamento ad ita interpretandum, quod est in voluntate, quoties adest potentia & debitum operandi, cum negatione operationis. 87

Sed contra: Ex his tribus quæ referuntur, scilicet potentia, debito & carentiâ operationis, tertium, cùm sit ipsa omissio, non potest habere rationem fundamenti ex quo illa denominetur voluntaria, ut de se manifestum est; duo verò priora non sufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet esse tale, quòd non separetur ab omissione, sed infallibiliter eam inferat; potentia autem & debitum separantur ab illa & tam in eo qui omittit, quàm in eò qui non omittit reperiuntur: Ergo præter illa tria, debet dari actus qui sit causa omittendi, ad hoc ut omissio denominetur voluntaria. 88

Secunda ratio sic procedit: Omissio est veluti fuga & recessus ab objecto omissio: Sed omnis fuga, cum versetur circa malum, necessario 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 omissio suponit aliquem actum seu affectum erga bonum, in cujus virtute & non aliter à voluntate exerceatur.. 89

Tertia ratio: Voluntas in actu primo manens, 90

peccare

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

Respondent adversarij, voluntatem sine omni
91 actu tam physico, quàm 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 differentiæ, suspensionis, & actus primi, debet esse à parte rei in ipsa; unde cum actus interpretativus non sit aliquid à parte rei in voluntate omittentis existens, sed in solo intellectu interpretantis resideat, non potest voluntatem omittentis 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, cùm conveniat voluntati in actu primo, eam à statu suspensionis & differentiæ, 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 actûs exerceri nequit: Ergo pura omissio 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 actûs 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 vitale. Consequentia patet: nam actus secundus debet naturam & perfectionem actus primi, & exercitium potentiæ, ejus naturæ commensurari. Unde sicut repugnat exercitium potentiæ liberæ; ut liberæ; non esse formaliter liberum, ita implicat exercitium potentiæ vitalis non esse vitale.

94 Confirmatur: Voluntas dum peccat, & in 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.

Confirmatur amplius: Libertas in actu secun- 95
B do est modus vitæ actualis, seu species illius: Atqui non datur duplex vita in actu secundo, una in negatione motûs, altera in motu consistens: Ergo nec duplex libertas actualis, quarum una consistat in actu positivo, altera in negatione actûs, seu omissione illius; sed omne exercitium libertatis in actu secundo aliquem actum voluntatis includit, aut supponit: Unde cùm peccatum omissionis sit aliquod exercitium libertatis, sine aliquo actu positivo, omissionem antecedente aut concomitante nequit
C existere.

Ultima ratio sumitur ex inconvenienti quod 96
sequitur ex adversa sententia: Nam si daretur peccatum omissionis absque omni actu antecedente, vel concomitante, illud pœnâ tantùm damni, non verò sensûs, puniretur in inferno: Sed hoc absurdum est, cùm nullum detur peccatum actuale, cui aliqua pœna sensûs non debeatur, & solùm originale pœnâ tantùm damni puniatur: Ergo &c. Sequela Majoris probatur ex D. Thoma 2.2. qu. 79. art. 4. ad 4. ubi docet peccato omissionis pœnam sensûs 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 sensûs non puniretur in inferno.

D

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

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

Communis hujus argumenti solutio est, D. Thomam eo loco, & aliis similibus, solùm velle dari posse in in dividuo 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.

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

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; cùm experientiâ unicuique constet, multoties se actû aliquem omittere, absq; eo quod id formaliter & directè velit. Solùm ergo poterat exigere talem actum ut occasionem & causam per accidens: unde vel S. Thomas in nullo ab ea opinione discederet, vel debet etiã huiusmodi actum denegare.

Deinde eadem solutio seu interpretatio con-
99 futari potest ex his quæ habet idem S. Doctor in 2. dist. 35. quæst. 1. artic. 3. ubi hæc scribit: *Quidam dicunt quod in peccato omissionis semper oportet aliquem actum esse, per quem aliquis retardatur ab expletione mandati vel præcepti; sive interiorem voluntatis, ut cùm aliquis vult præcepto non obedire; sive exteriorem, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletione 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 eius contrarium non velit, nec de eius contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod sit per se impedimentum ejus quod facere tenetur.* Quibus verbis S. Doctor non solùm 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; cùm asserat voluntatem ob suam indifferentiam posse aliquid prætermittere, nihil cogitando de opposito, nec de aliquo impediente adimpletionem præcepti. Similia habet ad Annibaldum dist. 36. quæst. unicâ art. 2 ait enim: *Quidam dicunt quòd omissionis peccatum esse non potest sine actu ad minus interiori: sed hoc non videtur verum, quia contingit quandoq; quod voluntas nec ad actum debitum, nec ad oppositum movetur, nec ad aliquid ex quo rationem culpæ 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 omissio immediate voluntaria & peccaminosa denominetur: unde stat D. Thomam, quantùm ad aliquid deserviisse prædictam sententiam, scilicet quantùm ad illud quod asserebat, actum requisitum ad peccatum omissionis, per modum complementi & formæ denominantis ingredi ejus essentiam: & eidem sententiæ adhæsisse, quatenus absolutè talem actum ad omissionem culpabilem requirebat, contra aliam opinionem è diametro oppositam, quæ nullo prorsus modo talem actum ad omissionem culpabilem postulabat.

Ad secundam instantiam respondent aliqui 101.
D. Thomam ibi loqui de omissione objectivè considerata, secundùm quam rationem non supponit actum, sed tantùm dicit carentiam actûs 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: *Cùm enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur, potest hoc modo prætermittere aliquid, quòd 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 omissione in exercitio procedunt: Ergo hæc interpretatio verbis D. Thomæ non convenit. Unde verâ 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 absolutè & sine distinctione rejicit primam sententiam, & secundæ 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 eius 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 adhæserat. 104.

Objicies secundò: Si ad omissionem culpabilem necessarius esset actus eam concomitans, 102.
aut præcedens, maximè ut talis omissio 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 omissio sit voluntaria, sufficit quòd aliquis possit, teneatur, & non faciat, ut communiter docent Theologi cùm D. Thoma supra qu. 6. art. 3. Ergo omissio absque omni actu eam concomitante vel antecedente, potest esse voluntaria. Unde idem S. Doctor hic qu. 71. art. 5. cùm sibi objecisset in secundo argumento, quòd peccatum omissionis debet esse voluntarium, & quòd hoc non potest habere sine actu, respondet: *Ad secundũ dicendũ quòd aliquid dicitur voluntariũ, non solum quia cadit super ipsũ actus voluntatu, sed quia in voluntate nostra est, ut fiat, vel nõ fiat.* 105. 106.

Respondeo concessâ Majori, negando Mino- 103.
rem. Ad cujus probationem dicendum, quòd quando Theologi docent, quòd ut aliqua omissio sit voluntaria, sufficit *posse, teneri, & non facere*; vel est sermo de requisitis solùm ex parte actus primi, non excludendo ipsum actuale exercitium, neque actum à quo debet incipere; vel by *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 exercitii. Vel, ut alia loquuntur, ly, *non facere*, non sumitur purè negativè, & prout omnem suspensionem & negationem actus importat, sed privativè & moraliter, secundùm quod talis negatio causatur à voluntate: unde cùm voluntas non possit illam causare, nisi aliquem actum eam antecedentem aut comittantem 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 solùm quia cadit supra ipsum actus voluntatu. sed quia in potestate nostra est ut fiat, vel non fiat*, vel solùm intendit aliquid posse esse voluntarium in actu primo sine aliquo actu voluntatis, inquantù in potestate hominis est velle vel nolle: vel posse dici voluntarium in actu secundo, sine actù directo & immediatè ad omissionem terminato.

104. Objicies tertiò: Omissio secundùm 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 actûs; in individuo tamen & in exercitio non potest poni, nisi detur aliquis actus, qui sit causa vel occasio omittendi. Sicut licèt corruptio ex suo conceptu formali non dicat actionem positivam, sed destructionem, tamen non potest exerceri in re sine actione positivâ; quia omnis corruptio est annexa alicui generationi, & introductioni formæ, quæ fit per actionem positivam.

105. Objicies quartò: 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, cùm potest, & tenetur adimplere, peccat peccato omissionis. Antecedens etiam ex libertate voluntatis manifestum videtur: Nam voluntas, stante præcepto & advertentia obligationis, manet quoad exercitium libera respectu cujuscumque actus, atque adeò potest illum suspendere: Ergo potest non elicere actum quo præceptum adimpleat, vel adimpletionem impediat.

106. Respondeo negando Antecedens: stante enim advertentiâ intellectûs, & Deo non denegante suum concursum, non potest voluntas omnem actum collectivè suspendere, & libertatem suam per puram suspensionem actûs exercere; neque ad exercitii libertatem id requiritur, sed solùm quòd possit suspendere quemcumque actum, & quamcumque volitionem aut nolitionem divisivè: sicut materia prima potest quamcumque formam exuere divisivè, non tamen collective, & continuum in omnem partem sigillatim & 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 Cajetanus 1. p. quæst. 64. art. 2. ubi ait, quòd voluntas neque seipsam, neque alias potentias potest suspendere, nisi mediante actu, quo directè vel indirectè talè suspensionem velit. Secundò, quia si voluntas cessaret ab omni actu, maneret velut mortua in actu secundo, subindeque careret omni libertate in actu secundo, cùm libertas, ut supra dicebamus, sit modus quidam seu species vitalitatis: unde tam repugnat dari exercitium merè negativum libertatis, seu omnis actûs suspensivum, quàm dari exercitium purè negativum vitalitatis, seu omnis motûs & actionis vitalis suspensivum. Potest ergo voluntas, ratione libertatis exercitii quâ pollet, velle & non velle quodcumque objectum in particulari, & hunc vel illum actum, vel hoc aut illud objectum amplecti, aut relinquere, aut ad illud divertere; ad aliquem tamen actum vagè & disjunctivè necessitatur: sicut in opinione multorum, voluntas divina licèt indifferens sit ad velle mundi productionem, & velle negationem illius, ad aliquod tamen istorum volendum necessitata est; & sicut in sententia Adversariorum, etsi voluntas necessita non sit ad velle impletionem præcepti, aut velle negationem, aut ad puram omissionem determinate; ad aliquod tamen istorum vagè & confuse necessitata est. 107.

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 adimpletione incompossibilem, voluntas posset tale præceptum non implere, cum ad ejus impletionem præterminata non esset, ut supponimus, nec præventa auxilio efficaci, sed tantùm sufficienti, & tamen tunc nullum actum cum hujusmodi præcepti adimpletione incompossibilem eliceret; cùm repugnet voluntatem sine concursu Dei prævio & simultaneo operari: Ergo metaphysicè loquendo, & de potentia absoluta, non repugnat dari omissionem culpabilem, absq; omni actu physico cum antecedente vel concomitante.

Respondeo quòd licèt in tali casu voluntas 108.
posset non diligere Deum, seu non ponere actum qui præcipitur, non posset tamen peccare peccato omissionis; quia cùm exercitium libertatis debeat ab actu positivo incipere, & in casu posito nullus actus positivus in voluntate existeret, negatio amoris non esset in actu secundo libera & voluntaria, sed solùm in actu primo, subindeque non esset moralis & imputabilis ad culpam, sed pure 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 solùm de peccato commissionis, sed etiam omissionis intelligendum est; ita hic dicendum est talem hominem, factâ illâ suppositione, posse quidem libere Deum amare & mereri, non tamen peccare, & libere omittere.

Dices: Qui potest, & non facit id ad quod se 109.
teneri cognoscit, non excusatur à culpa, juxta illud Jacobi 4. *Scienti bonum & non facienti,*

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

Respondeo distinguendo Majorem: Qui potest & non facit negatione libera & 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 actûs positivi, à quo exercitium libertatis inciperet; potestas enim ad impediendam omissionem, tantùm 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; cùm actus, qui nec est causa, nec occasio omissionis, non magis in eam influat, quàm 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 reservet in tali suspensione usque ad mediam noctem, & non recitet officium; peccat peccato omissionis, & non tamen elicit actum qui sit causa vel occasio illius; apertio enim breviarij non potest dici causa vel occasio omissionis officij, cùm potiùs sit dispositio & præparatio ad ejus recitationem.

111. Respondeo primò impossibile esse, quod 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 Cajetano dicebamus, voluntas neque seipsam, neque alias potentias potest suspendere, nisi mediante actu quo directè vel indirectè talem suspensionem velit.

112. Respondeo secundo, quod licèt aperitio illa breviarij non sit per se & ex natura sua, causa, vel occasio omissionis officij, per accidens tamen, & ratione circunstantiarum, potest esse causa illius, ex suppositione scilicet quod 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 incompossibilis sit in se malus, & habeat aliam malitiam à malitia omissionis?

PRo resolutione hujus difficultatis notandum est, actus incompossibiles cum adimpletione præcepti, posse dupliciter conjungi cum omissione, scilicet ut causas, vel occasiones ipsius, sicut contingit cùm quis propter ludum aut studium non audit sacrum; & concomitanter tantùm, ut si quis statuat 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 præmisso, sit,

§. 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: 115
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, & adeò 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, vitiatur dum est ratio volendi aliquid malum, nimirum missæ omissionem: sicut eleemosyna, quamvis de se bona & honesta, vitiatur dum movet hominem ad furtum; & universaliter bona intentio ex prava electione vitiatur, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum ostendimus. Si verò postquam homo ob pigritam, vel laborem itineris, aut consimilem causam, decrevit non interesse sacro, tunc tempore quo urget præceptum audiendi missam, studeat, vel in aliquo honesto opere se exerceat, dicimus quòd opus illud non vitiatur: quia suppositâ aliâ voluntate omittendi missam, materialiter & per accidens se habet ad ejus omissionem, & nullo modo in eam influit; aliàs si omnis actus concomitans omissionem, ex illa vitiaretur, sequeretur illum, qui statuit non audire sacrum, debere tunc omnem alium actum quamtumvis ex se honestum suspendere, & manere otiosum; quandoquidem si aliquem exerceret, in ipso peccaret. Disp. 1. cap. 1.

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 adimpletione præcepti incompossibile, exercitium tempore quo debet præceptum adimpleri, ex malitia omissionis vitiatur. 114.

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

Respondeo D. Thomam intelligendum esse de opere laudandi Deum de facto impediente observantiam præcepti affirmativi, & in omissionem influente; non verò de opere quod licèt ex se sit incompossibile cum observantia præcepti, de facto tamen eam non impedit, nec ullo modo in ejus omissionem influit. 115.

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

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

116. Instabis: præcipiens auditionem sacri, prohibet omne cum illa incomposibile: At studium factum tempore quo urget præceptum audiendi missam, cum auditione sacri incomposibile est: Ergo tunc prohibitum est.

Respondeo distinguendo Majorem: Omne incomposibile, 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.

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

117. Respondeo, quod si opera cum observantia præcepti incomposibilia supponant in voluntate firmum & efficax decretum seu propositum non observandi præceptum, tunc merè per accidens & concomitanter ad ejus omissionem se habent; quia cùm supponant causam sufficientem omissionis, prædictum scilicet voluntatis propositum, in eam de facto non influunt: dummodo tamen determinatio illa voluntatis ita parùm 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 incomposibile, potest in eius omissionem influere, & ab ea vitiari. Ex quo

118. Infertur primò, eum 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 supponerè.

119. Infertur secundò, Clericum navigantem, post decretum efficax 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 verò breviarij 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. Infertur tertiò, eum qui post propositum non restituendi, distrahit bona quæ restituenda erant, peccare ea distrahendo: tum quia utitur alienis bonis, domino invito, quod est intrinsecè malum: tum etiam quia potuisset retractare propositum non restituendi, & est verisimile quod mutasset: per distractionem verò bonorum, impossibilem reddidit eorum restitutionem. 121.

Infertur quartò, eum 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.

Infertur 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 alii cum eo ludentes, & in ludo cum eo participantes; eatenus enim isti peccarent, quatenus ad illius peccatum concurrerent, quod in tali casu non accidit. 122.

§. II.

Secunda conclusio stabilitur.

DIco secundò, actum existere bonum, aut indifferentem, ex quo causatur omissio, unam tantum specie malitiam moralem habere, sumptam ex omissione quam causat, & ex contrarietate ad virtutem quâ prohibetur omissio. Est contra Henricum, & Gabrielem; quibus ex Recentioribus subscribunt Suarez hic disp. 3. sect. 3. num. 4. & Granado disp. 3. sect. 3. num. 22. 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 solùm esse contra religionem, quâ præcipitur auditio missæ, sed etiam contra studiositatem, quæ inordinatum studendi amorem regulare & moderari debet. 123.

Nostra tamen conclusio communis est apud Doctores, & facilè potest suaderi. Qui omittit sacrum propter studium, non magis peccat, quàm peccaret, si manendo otiosus absque tali actu ipsum 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, solùm contra virtutem religionis peccat, non verò contra virtutem studiositatis. 124.

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 solam omissionem præcepti: Ergo &c. Sequela patet: nam juxta Tridentinum tenetur homo in confessione aperire numerum peccatorum, & omnes circunstantias speciem mutantes: sed diversa illa motiva, ex quibus omissio sacri procederet, essent diversæ circunstantiæ finis speciem mutantes: Ergo teneretur homo illa in particulari in confessione explicare. 125.

Probatur secundò conclusio: Si ob aliquam rationem studium esset in eo casu contra studiositatem, maximè quia rectitudine huius virtutis careret; nam cùm bonitas malitia non possint in eodem actu componi (ut in tract. de moralitate actuum humanorum contra Cajetanum Disp. 4. art. 1. 126.

ostendimus) eo ipso quod studium est malum ex 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 suadetur. 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 infertur esse contra istam virtutem, & duplicem malitiam specie diversam habere, unam contra religionem, & alteram contra studiositatem.

A

B

§. III.

Solvuntur Objectiones.

127. OBIICIES 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 solùm contra virtutem religionis ; subindeque studium missæ omissionem causans, duplicem habet malitiam specie diversam, unam contra religionem, & alteram contra studiositatem

C

128. Confirmatur : Studere tempore indebito est contra studiositatem, cùm ob malum 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.

129. 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 affectûs 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 ; & ideò 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 vitiari 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.

D

E

130. Objcies secundò : Qui propter studium transgreditur præceptum audiendi sacrum, constituit in studio rationem ultimi finis, diligendo illud plus appretiativè 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.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem : Cùm 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 rarò contingit. 131.

Objicies tertiò : Actus qui fit quando non debet, independenter à quocumque malo effectu malus est : Sed actus studendi tempore quo urget præceptum audiendi sacrum, fit quando non debet; dictat enim ratio ut talis actus tunc non fiat : Ergo independenter ab omissione sacri est malus, subindeque malitiâ alterius speciei à malitia omissionis. 132.

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

Objicies ultimo : Studium causans omissionem sacri, caret rectitudine studiositatis quam debet habere; non enim stat bonitas moralis cum malitia morali simul in eodem actu, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum ostendimus : Ergò est peccatum non solum contra religionem, ratione omissionis sacri quam causat, sed etiam ratione sui contra studiositatem; & consequenter duplicem habet malitiam specie diversam. 134. Disp. 4. art. 1.

Respondeo distinguendo Antecedens: caret rectitudine præceptâ, nego Antecedens : rectitudine non præcepta, concedo Antecedens, & nego Consequentiam, quia solùm carentia rectitudinis præceptæ peccatum est ; præcepto autem studiositatis non mandatur bonitas moralis actûs, sed substantia actûs simul cum circumstantiis intra propriam materiam debitis : sicut præcepto audiendi sacrum non mandatur moralis bonitas auditionis sacri, sed solùm substantia auditionis, cum circumstantiis debitis intra propriam materiam, aliàs qui audiret sacrum ex fine inanis gloriæ, præceptum Ecclesiæ violaret : quod nullus docuit. 135.

Vel 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 studii requiritur conformitas cum regulis studiositatis directè, & indirectè 136.

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 studii; 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 B bonitate morali studiositatis; & si non conformatur illi, est malus malitiâ oppositâ tali virtuti.

Respondeo primò, bonitatem moralem petere formalem conformitatem actûs cum regula; ut autem actus malus non sit, sufficere materialem conformitatem, quia hæc sola præcipitur. Cæterùm quando studium influit in omissionem culpabilem, est solùm materialiter conforme regulæ studiositatis, & ideò nec est bonum bonitate morali studiositatis, nec malum malitiâ illi oppositâ.

Vel secundò respondeo, ad bonitatem moralem studiositatis requiri conformitatem cum regula illius directè, & de connotato negationem C 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 notatu digna.

138. EX dictis intelliges actum qui est causa omittendi, & ipsam omissionem, non solùm 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 omissio, si ex sua specie & objecto non sit malus, sed sufficit ipsam actûs debiti omissionem declarare.

Patet hoc corollarium: Nam ita se habent actus qui est causa omittendi, & ipsa omissio, 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 consurgit, 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 tantùm numero peccatum censentur; quia ubi sunt multa propter unum, præsertim in moralibus, non censetur esse nisi unum, ut docet D. Thomas in 2. dist. 42. quæst. 1. art. 1. his verbis: *Contingit esse actus plures secundùm quod ad genus naturæ referuntur, qui tamen sunt unum secundum quod in genere moris considerantur; ut patet in eo qui furatur, quia omnes actus ejus qui ad finem furti 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 causa omittendi, & ipsa omissio, unicum numero peccatum moraliter reputantur.

Ex quo inferes, quod licet actus, qui est causa omittendi, materialiter & in esse physico 139. commissio sit, utpote actus realis & positivus; formaliter tamen & in esse moris, seu in ratione peccati, non debet dici commissio, sed omissio. Ratio est, quia ut jam ostendimus, prædictus actus constituit unum peccatum cum omissione: Sed peccatum per omissionem constitutum, absolutè est peccatum omissionis, & non commissionis: Ergo & actus qui est causa omittendi, moraliter & in esse peccati consideratus, non est commissio. Unde si absolutè de prædicto actu quæratur, an sit omissio vel commissio? congruè respondebitur esse commissionem; & non omissionem. Si autem inquiratur, quodnam peccatum sit? respondendum est, esse, peccatum omissionis, & non commissionis.

Articulus IV.

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

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

SUPPONIMUS tanquam certum, quod o- 140. mittens actû debitum peccat, cùm voluntariè apponit causam omissioni culpabili, etiamsi de facto non sequatur omissio. v. g. ille qui horâ matutinâ somno se tradit, prævidens quod non evigilabitur usque ad vesperam, subindeque quod sacrum omittet, peccat cùm voluntariè somno se tradit, etsi fortè postea contingat ipsum ab aliquo evigilari, & sacrum non omittere. Nam voluntas expressa omittendi actum debitum verè est Peccatum, etiamsi de facto non subsequatur omissio: 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 omisio de facto. Atqui (subsummo) qui dat causam omissioni culpabili, virtualiter & interpretativè vult omissionem: Ergo peccat cùm dat causam omissioni culpabili. Unde solùm difficultas est, an etiam peccet quando de facto ponitur ipsa omisio: cùm enim interdum non sit tunc sui compos, & careat usu rationis & libertatis, ut patet cùm quis instante præcepto audiendi missam, dormit, vel ebrius est; videtur esse incapax peccandi, & ipsa omisio non videtur posse esse in seipsa formaliter peccatum, sed duntaxat in sua causa, in qua est voluntaria. Ita sentiunt ex antiquis D. Bonaventura, Alensis, Major, Paludanus, & ex Recentioribus Curiel, Vazquez, Granado, & alij. Nihilominus.

Dico: Omissio in somno contingens, verè 141. imputatur ad culpam, tempore quo instat præceptum, & non solùm est effectus peccati. Ita communiter docent nostri Thomistæ, quibus subscribunt Suarez, Valentia, Salas, Lorca, & plures alii.

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

quidam quod tunc incipit peccatum omissionis, quando aliquis se applicat ad actum illicitum & incomposibilem cum illo actu ad quem tenetur. Sed hoc non videtur verum: quia dato quod excitaretur per violentiam, & iret ad matutinas, (affert in exemplum aliquem qui serò se inebriavit, & non potest surgere ad matutinas, ut debet) *non omitteret: unde patet quod precedens inebriatio non fuit omissio, sed omissionis causa. Unde dicendum est, quod omissio incipit ei imputari ad culpam, quando fuit tempus operandi, tamen propter causam precedentem, ex qua omissio sequens redditur voluntaria.* Quibus verbis S. Doctor non solùm conclusionem nostram expressit, sed etiam rationem fundamentalem ipsius insinuavit. Nam ut aliquid sit in se formaliter peccatum, sufficit quod indirectè & in sua causa liberum & voluntarium sit: Sed omissio sacri, contingens in somno, indirectè & in sua causa voluntaria est; cùm supponamus omittentem, quando se somno dedit, illam prævidisse: Ergo illa in se formaliter peccatum est, subindeque omittens non solùm peccat quando apponit causam, sed etiam quando de facto omittit, etsi tunc dormiat, & sui compos non sit. Minor & Consequentiæ patent: Major autem, in qua est difficultas, variis exemplis declaratur & suadetur. In primis enim pollutio nocturna in somno contingens, licèt non sit in se formaliter libera & voluntaria, quia tamen est libera & voluntaria in sua causa, putà in turpi cogitatione, vel in tactu impudico, aut alio consimili actu, peccatum est, ut docet S. Thomas 3. p. quæst. 80. art. 7. Item si quis voluntariè se inebriet, aut somno committat, prævidens quod in ebrietate vel in somno faciet homicidium, non solùm 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. quæst. 3. art. 2. Sylvester verbo *excommunicatio* num. 3. & alij. Similiter si virgo eo animo se inebriet, aut somno committat, ut ebria vel dormiens à viro defloretur, non solùm peccat quando se inebriat, vel somno committit, sed etiam in ipsa defloratione; cùm per illam amittat irreparabiliter virginitatem, quæ 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 solùm indirectè voluntarius, & in sua causa, nempe in ignorantia: Ergo ad peccatum sufficit voluntarium indirectum & in causa.

Confirmatur: non plus voluntarij requiritur
142. ad peccandum, quàm ad merendum, vel ad validè recipiendum aut conficiendum sacramentum: Sed ad merendum, & ad recipiendum aut conficiendum validè 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 inflicto vulnere; ex eo autem meretur, quia voluntariè sustinuit sibi vulnus illud infligi: Ergo ad merendum sufficit voluntarium indirectum & in causa. Quoad secundam partem etiam suadetur:

Si aliquis habeat intentionem suscipiendi baptismum, & eâ non retractatâ incidat in amentiam, & sic baptizetur, validum recipiet sacramentum, & verè 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 tantùm virtualiter vel in causa, quia libertas formalis nequit esse sine formali advertentia: Ergo ad validè recipiendum vel conficiendum sacramentum, sufficit voluntarium indirectum & in causa. 147.

Probatur secundò conclusio ex duplici absurdo & inconvenienti, quod sequitur ex adversa 143
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 tantùm in sua causa, licitè possùt desiderari; licet enim mulieri, quæ per adulterium concepit, desiderare partum, quamvis sit effectus peccati adulterij, & peccatum in illo. Item licet ei qui contra Ecclesiæ præceptum comedit carnes feriâ sextâ, desiderare nutriri ex illis & augeri, quamvis hujusmodi nutritio & augmentatio sint effectus comestionis peccaminosæ: Ergo si omissio sacri, tempore somni ex causa voluntaria contingens, non sit in in se formaliter peccatum, sed tantùm effectus peccati, licitè desiderari poterit. 143.

Deinde si talis omissio non esset in se formali- 144.
ter peccatum, sed tantùm in sua causa, non esset necessarium illam in confessione explicare, sed sufficeret exprimere causam ex qua secuta est: At hoc dici nequit, cùm sit contra communem usum & pœnitentium timoratæ conscientiæ, & prudentum Confessariorum, qui de huiusmodi omissionibus externis, post manifestationem affectuum, solent interrogare pœnitentes: Ergo &c.

Probatur tertiò conclusio: Si esset lata excom- 145.
municatio adversùs eos qui non audiunt missam in die festo, nullus eam incurreret propter solam volitionem non audiendi, nec propter solam causæ appositionem, sed tantùm quia tempore quo obligat præceptum, non poneret actum debitum, seu non audiret sacrum: Ergo cùm excommunicatio incurratur propter peccatum completum, & consummatum, & perfectum, tunc esset formaliter & completè peccatum omissionis, non verò quando voluntariè ponerentur causa illius.

Denique suaderi potest conclusio: Iste actus, *Volo omittere sacrum in die festo, cum fuero somno* 146.
aut ebrietate correptus, malus & peccaminosus est: Ergo & ipsa omissio sacri, 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, directè vel interpretativè volita, mala sit: Sed objectum hujus actûs, *Volo omittere sacrum in die festo, cum fuero somno aut ebrietate correptus*, est ipsa omissio sacri, in 149.
somno aut ebrietate voluntaria contingens:

Ergo

Ergo si talis actus sit malus & peccaminosus, ipsa quoque omissio sacri in somno aut ebrietate voluntaria contingens, mala & peccaminosa erit, subindéque peccatum, & non solùm peccati effectus.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

147. OBjicies primò: De ratione actualis peccati est libertas actualis: At omissio 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 omissio in somno non sic subjacet hominis potestati: Ergo non est actu libera. Secundò, absque actuali judicio rationis non stat actualis libertas: At in somno non est actu judicium rationis: Ergo nec est libertas actualis. Tertiò, Libertas non convenit intrinsecè omissioni exteriori sed extrinsecè per denominationem ab actu interiori voluntatis intrinsecè libero: At in somno nullus existit actus voluntatis interior, intrinsecè liber: Ergo nec omissio exterior esse potest actu libera per denominationem extrinsecam.

143. Respondeo distinguendo Majorem: de ratione actualis peccati est libertas actualis, in se vel in causa, concedo Majorem: in se semper, nego Majorem: ùt 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: omissio in somno eveniens non est actualiter libera in se, concedo Minorem; in sua causa nego Minorem. Ad cujus primam probationem, quatenus distinctioni traditæ obstare potest, respondeo veram esse Majorem de actu libero in se, falsam autem de libero solùm in causa; ad hoc enim sufficit fuisse in hominis potestate ponere & non ponere causam, etsi causa semel posita non subsit ejus potestati quoad esse & non esse: cùm enim hæc impotentia ex causa homini libera & voluntaria oriatur, obstare nequit actualiter libero in causa, etsi obstet actualiter libero in se.

Ad secundam probationem distinguo Majorem: absque actuali judicio 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 judicium indifferens ad liberam volitionem causæ: & concessâ Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris.

Ad tertiâ concessâ Majori, distinguo Minorem: in somno nullus existit act⁹ interior voluntatis, existentiâ physicâ, concedo Minorem: existentiâ morali, nego Minorem, & Consequentiam. Nam licèt actus voluntatis, quo fuit volitâ causa omissionis, non existat physicè in somno, existit tamen moraliter, quatenus priùs extitit, & retractatus non est, & ab illo sic existente denominatur omissio peccaminosa & libera per denominationem extrinsecam.

149. Instabis: Ex hac doctrina & solutione sequitur omissionem contingentem in somno, solùm esse peccaminosam in causa, non verò in seipsa: Sed hoc non est dicendum, aliàs incideremus in sententiam quam impugnamus, cùm Adversarii non negent talem omissionem esse peccatum in causa, sed tantùm in se ipsa: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Eatenus aliquid est peccatum, quatenus est voluntarium: Ergo si omissio contingens in somno non sit voluntaria in se, sed in sua causa, non erit peccaminosa in se, sed tantùm in causa.

150. Respondeo distinguendo sequelam Majoris pro secunda parte: sequitur esse peccaminosam solùm in causa, non verò in seipsa, à se, concedo sequelam: non verò in seipsa, à causa denominante nego sequelam Majoris; & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiâ. Magnũ igitur inter nostram & Adversariorum sententiam discrimen intercedit: Adversarii enim taliter docent omissionem esse peccaminosam in causa, quòd denominatio peccati sistat in causa, nec transeat à causa ad omissionem in se, secundùm 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 ità quòd ipsi in se conveniat malitia à se, sed quòd ipsi conveniat malitia in se, dependenter à causa, in qua libera & voluntaria est.

151. Objicies secundò, & simul instabis contra præcedentem doctrinam: Non minor libertas requiritur ad peccandum, & demerendum, quàm ad merendum: Sed ad meritum 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.

152. Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: nam etiam ad meritum sufficit libertas virtualis & in causa, si detur respectu actûs boni: David enim dum actu vulneravit lapide Philisthæum, actu meruit, etiamsi infixio illius vulneris non fuerit ei libera in se ipsa, sed tantùm 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 nullâ circunstantiâ vitiatum, & qui in vigilia fuerit per se intentus, satis probabile est posse talem actum denominari bonum & meritorium extrinsecè à bonitate & merito ipsius causæ, ùt 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 martyrii, quia intentio illa moriendi pro Christo, moraliter tunc perseveraret, neque per somnum interrumperetur.

153. Objicies tertiò: Si ebrius aut dormiens ratione actûs 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 conficiendi, & 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 confecrandum:

Sed verba consecrationis in somno prolata, sunt libera in causa, si ante somnum præcessit intentio consecrandi; cùm illa in somno moraliter perseveret, & per illum non interrumpatur moraliter, ùt ex suprà dictis patet: Ergo &c.

154. Respondet Suarez tomo 3. in 3. p. disp. 1. 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; & ideo verum Sacramentum non potest conficere.

155. Sed hic Author non loquitur consequenter ad sua principia: Primò quia hic nobiscum fatetur, quod quamvis homo in somno aut ebrietate rationis compos non sit, potest tamen actionem exteriorem peccaminosam efficere, & consequenter humanam, ab interiori actu ante somnū aut ebrietatem habito, & in somno aut ebrietate moraliter perseverante, imperatam: Ergo prolatio verborum, ab ebrio aut dormiente facta, non ideo 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 somnū 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 verū Sacramentum conficere, etsi ante somnum aut ebrietatem intentionem illud conficiendi habuerit, ex voluntate Christi petenda est, qui licèt prolationē verborum voluntariam solùm 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 hic disp. 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 psittaco, & ideo non posse Sacramentum conficere. Ex quibus patet solutio argumenti propositi; Retondetur enim negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum est, non ideo 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.

159. 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 omissio, vel paulò antè, subindeque per pœnitentiam justificari: Ergo si tunc peccet mortaliter peccato omissionis, eodem temporis momento poterit esse justus, & peccare mortaliter, subindeque simul in gratia & in peccato existere.

160. Respondeo negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem dicendum, illum, qui voluntariè dedit causam omissioni culpabili, non peccare peccato omissionis, si eo tempore quo sequitur præcepti omissio, vel paulò antè, de causa omissioni culpabili data ipsum pœnituerit; quia retractatâ per pœnitentiam causâ effectûs peccaminosi, & ejus voluntate, talis effectus, dum postea sequitur, non est voluntarius, sed potius involuntarius, ratione retractationis, & sic non est peccatum.

161. Dices cum Vazque: Demus hominem illum sine pœnitentia obdormire, & in ipso somno antequam omissio 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; cùm in tali casu causam quam voluntariè dedit omissioni culpabili, per pœnitentiam non retractaverit.

162. Sed negatur sequela. Ad cujus probationem respondetur ipsam gratiæ infusionem, quæ fieret in somnis, fore tunc virtualem retractionem præcedentis voluntatis peccaminosæ, quâ homo dedit causam omissioni culpabili, & ideo etiam in tali casu omissionem, secutam reddi ex vi hujus virtualis retractionis involuntariam, & per consequens non esse peccatum.

163. Ex dictis in hoc articulo intelliges, quod licèt 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 licèt 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 homicidia, vel adulter, donec reipsa furtum vel adulterium commiserit. Unde aliqui dicunt, quod quando voluntariè ponitur causa omissionis culpabilis, est peccatum omissionis quoad affectum; cùm verò instante obligatione præcepti affirmativi omittitur actus debitus, tunc est peccatum omissionis quoad effectum. Ex quo facilè

164. intelliges quid velit divus Thomas loco in prima probatione conclusionis adducto, dum negat peccatum omissionis incipere, quando aliquis se applicat ad actum illicitum, & incompossibilem

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 omissio actualiter ponitur; cum quo tamen stat quod incipiat in affectu formali aut interpretativo, quando aliquis se applicat ad actū incompossibilem cum illo ad quem tenetur; & hoc satis insinuat ibidem, dum ait, *quod omissio incipit imputari ad culpam quando est tempus operandi, propter causam tamen præcedentem ex qua omissio sequens redditur voluntaria*: si enim ex antecedenti volitione omissio est voluntaria, ex eadem etiam est culpabilis.

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

ARTICULUS V.

Vtrum peccata Commissionis & Omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris?

165. CErtum & 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 maximè diversa in esse naturæ, secundùm esse moris possunt ad eandem speciem pertinere; *sicut ad eandem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio, & perforatio: quamvis actus sint specie differentes secundùm speciem naturæ*, ùt ait S. Doctor hìc quæst. 72. art. 6, ideo quærunt Theologi utrum peccata commissionis & omissionis, ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris? v. g. an si medicus, cui incumbit ex officio D cura infirmi, medicinas ei necessarias ex proposito omittat propinare ut moriatur, & ex proposito occidat propinando noxias, utrumque sit ejusdem speciei in esse moris, & pro eodem peccato homicidii reputetur? Negant Curiel, Zumel, Vazquez, Philippus à S. Trinitate, & quidam alii Recentiores: Affirmant Cajetanus, Conradus, Medina, Aluarez, Martinez, Marcus à Serra, Salmanticenses, & alii. 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 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 gulæ, & superflua comedit, & jejunia debita prætermittit.* A

Idem colligitur ex illo percelebri Ambrosii effato, *si non pavisti* (nempe esurientem cùm id facere tenebaris) *occidisti*: his enim verbis S. Doctor non obscurè declarat esse ejusdem rationis & malitiæ, omittere dare cibum egeno extremè indigenti, ac ipsum occidere, & utrumque ad speciem homicidii pertinere.

Probatur etiam conclusio ratione quam S. 167. Thomas loco citato insinuat. Actus humani & B peccata habent speciem ex fine, ùt patet ex art. 3. ejusdem quæst. & supra quæst. 18. art. 4. Ergo si omissio & commissio ad idem ordinentur, & ex eodem motivo procedant, erunt ejusdem speciei in esse moris. Unde cùm duplex sit finis, operis scilicet & operantis; & bonitas, vel malitia, sumpta ex fine operis sit actui morali essentialis; quando cōmissio & omissio ordinantur ad eundē finem operantis, ejusdem speciei accidentalis sunt, licèt species essentiali in ratione peccati distinguantur; ùt patet si quis omissionē audiendi sacrum, & commissionē furti ordinet ad mœchiam, vel homicidium; quando autem ad eundem finem operis ordinantur, ejusdem sunt speciei es- C sentialis in ratione peccati, & in genere moris ùt contingit quando commissio & omissio ad idem vitium secundùm speciem spectant.

Potest adhuc suaderi conclusio alia ratione de- 168. sumpta ex eodem S. Doctore 2. 2. qu. 79. art. 1, quæ potest sub hac forma proponi. Ita proportionaliter se habent in genere mali facere malum & omittere bonum ex eodem motivo, putà 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 do- D ctrina D. Thomæ loco citato. Facere bonum & omittere malum, sunt partes integrantes ejusdem justitiæ, juxta illud Psalm. 33. *Diverte à malo, & fac bonum*: *Quorum utrumque* (ait S. 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 domûs, 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. E

Hæc ratio confirmari & illustrari potest exem- 169. plo motûs physici, quod à Salmanticensibus ad- *Disp. 8. dubio 1.* ducitur. Etenim adæquata ratio istius motûs duo *§. 3.* includit, videlicet recessum seu fugam à termino à quo, & accessum ac prosecutionem termini ad quem; & licèt in hoc involvantur duæ mutationes, una ab esse ad non esse, & alia à non esse & non esse ad esse, non tamen constituunt duas species motûs, sed spectant ad unam & eandem, quæ incipit in recessu a termino à quo, & consummatur ac completur in accessu & consecutione termini ad quem; atque ita utramque mutationem ad sui plenam rationem requirit, & ex utraque tanquam ex partibus integralibus coa-

leſcit. Ita ſimiliter in moralibus, tam reſpectu virtutis, quàm reſpectu peccati, philoſophandum eſt: nam utrumque dicit motum à contrario in contrarium ſub eadem proportionali ratione; peccatum enim dicit motum à bono ad oppoſitum malum, virtus verò à malo ad contrarium bonum; unde utriusque ſpecifica ratio, ſi adæquatè ſumatur, pertingere debet à ſuo termino à quo, uſque ad proprium terminum ad quem, totámque proceſſum, qui eſt ab uno in alium terminum, debet includere: Cùm 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 moralem proceſſum conſtituat, in quo omiſſio ſeu fuga boni ſe habebit per modum termini à quo, & inchoativè, & commiſsio mali per modum termini ad quem, & formaliter, ac completivè; priùs 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 quòd ſint partes ſubjectivæ unicam ſpeciem contrahentes (ſicut duo individua ejusdem ſpeciei, putà homo albus & homo niger, conveniunt in ſpecifica ratione hominis, hæcque de quolibet eorum integrè prædicatur, quamvis diſtinguantur inter ſe accidentaliter ratione albi & nigri) ſed quia ſe habent ut partes integrales, ex quibus unica in eſſe moris ſpecies peccati integratur, & coaleſcit, ſicut ex partibus integralibus pœnitentiæ unicum ſacramentum conſtituitur.

170. Contra hanc concluſionem in primis objiciunt Curiel & Vazquez hoc vulgare argumentum. Privatio & forma poſitiva ubicumque ſint debent diſtingui plusquam ſpecificè, imò nec analogicè poſſunt convenire in aliquo prædicato reali, cùm enti & non enti nihil poſsit eſſe commune: Ergo cùm malitia peccati commiſſionis ſit forma poſitiva, omiſsio 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, cùm 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 conſtituant, ùt jam declaravimus.

172. Objiciunt ſecundo: Si peccata commiſsionis & omiſsionis ex eodem motivo procedentia eſſent ejusdem ſpeciei, non neceſſe eſſet utrumque ſeorſim in confeſsione explicare, ſed ſufficeret quòd pœnitens diceret ſe peccaſſe peccato talis ſpeciei: Sed hoc videtur falſum: Ergo & illud. Minor videtur certa: Sequela autem Majoris probatur. in confeſsione ſufficit aperire numerum & ſpecies peccatorum, nec neceſſe eſt (juxta probabilem ſententiam) explicare circunſtantias quæ non mutant ſpeciem: Ergo ſi commiſsio & omiſsio, quando ex eodem motivo procedunt, non varient ſpeciem peccati, ſed unicum in eſſe moris peccatum conſtituant, non erit neceſſe explicare illas in confeſsione.

Huic argumento reſpondent Aravio, Montezino, & alii Recentiores, admittendo ſequelam, ſuppoſito quod prædicta peccata procedant ex eodem motivo, & ſuppoſitâ probabilitate illius ſententiæ, quæ dicit circunſtantias 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 teneretur explicare, an id feciſſet per actum odii, vel per ſolam omiſsionem amoris debiti. Unde melius reſpondetur, negando ſequelam; licet enim, juxta probabilem ſententiam, circunſtantiæ intra eandem ſpeciem aggravantes non debeant neceſſariò in confeſsione explicari, bene tamen ea quæ non omnino ſe habent per modum circunſtantiæ, ſed ſpectant ad ipſam ſubſtantiam ſpeciei peccati, ut partes eam integrantes; unde cùm peccata commiſsionis & omiſsionis ex eodem motivo procedentia, ſe habeant ut partes integrales, ex quibus unica in eſſe moris peccati ſpecies conſtituitur, ùt ſuprà oſtenſum eſt, debent neceſſariò ſeorſim in confeſsione declarari.

173.

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.* Cùm 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 adæquatè dividitur in peccatum cordis, oris, & operis: ſecundum verò ſignificatur per illa verba, *contra legem Dei æternam.* Licèt enim peccatum immediatè contrarietur rationi, & legi naturali aut poſitivæ; quia tamen recta ratio, & leges omnes à lege æterna, quæ eſt divina ratio & ſapientia, ut radii à ſole, & rivuli à fonte promanant, juxta illud Proverb. 8. *Per me reges regnant, & legum conditores juſta decernunt*, peccatum dicitur potius contrarium legi æternæ, quàm rectæ rationi, aut legi naturali vel poſitivæ.

Docet autem S. Thomas hic quæſt. 71. art. 6. ad 1. quod hæc definitio poteſt etiam comprehendere peccatum omiſsionis, illique accommodari: quod facies, ſi pro eodem in hac definitione accipias dictum & non dictum, factum & non factum, concupitum & non concupitum, prout iſta omnia dicunt carentiam actûs in ſubjecto debito. *Affirmatio enim & negatio* (inquit S. Doctor) *reducuntur ad idem genus: ſicut in Divina genitum & ingenitum ad relationem, ùt Auguſtinus dicit in 5. de Trinitate & ideo pro eodem eſt accipiendum dictum non dictum, factum & non factum.*

* * *

DI-

DISPUTATIO IV.

De Comparatione Peccatorum adinvicem.

Ad quæstionem 73. Divi Thomæ.

EXplicatâ 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?

Articulus Primus.

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.

1. Colligitur ex Scriptura 3. Regum 15. ubi dicitur quòd 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 secundùm virtutem operatur: Intentio enim ejus qui agit secundùm virtutem, tendit ad unum, scilicet ad id quod est conforme 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 sortiuntur speciem; quæ bona nedum 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.

2. 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. *art* 5. Quare non aliud intendimus in conclusione, quàm cum D. Thoma assignare discrimen inter virtutes, & vitia ac peccata, consistens in eo quod omnes virtutes habent inter se necessariam connexionem; secùs verò omnia vitia & peccata, cùm non nulla sint inter se opposita.

Dices primò: Sicut omnes virtutes conveniunt in uno principio, quod est amor Dei (utpote qui Hierusalem cœlestem 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. 3.

Respondeo cum D. Thoma hîc art. 1. ad 3. *Quod amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis à multis ducit in unum: & ideo virtutes, quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat, appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia & diversa; & ideo vitia & peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.* Addo quod amor Dei adhuc unit affectum hominis in eo quod dictatur à prudentia, & sic in prudentia virtutes omnes connectit: quod non habet amor proprius respectu peccatorum & vitiorum. 4.

Instabis: Ideo omnes virtutes sunt connexæ, quia una non potest suum actum, perfectè saltèm, exercere sine aliarum consortio: Sed pariter unum vitium non potest perfectè suum actum exequi sive consortio aliorum; nullus enim potest v. g. esse perfectè luxuriosus, nisi sit prodigus, aliàs amore pecuniæ à luxuria retraheretur: Ergo vitia sunt inter se connexa. 5.

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, benè tamen sine avaritia, imò cum illa non potest plenè reperiri. 6.

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. 7.

Respondeo hæc verba D. Jacobi diversimodè à SS. Patribus intelligi & explicari. In primis enim juxta D. Thomam hîc art. 1. ad 1. *Qui peccat in uno factus est omnium reus*, quantùm ad aversionem & reatum pœnæ æternæ, in quibus omnia peccata mortalia conveniunt; quicumque enim in uno peccat mortaliter, verè à Deo avertitur, & incurrit pœnam æternam, licèt omnia alia mandata observet. Secundò *factus est omnium reus*, quia per quodlibet peccatum mortale destruitur charitas, in qua tota lex omnisque virtus aliquo modo eminenter continetur, ut explicat Augustinus in Epistola ad Hieronymum. Tertiò *factus est omnium reus* per ingratitudinem, per quam redeunt aliquo modo omnia peccata præcedentia, ut docet S. Thomas 3. *p. qu.* 88. *art.* 1 Quartò *factus est omnium reus*, quia perdit aut suspendit meritum præcedentium bonorum operum, ac impedit subsequentia opera meritoria, æquè bene ac si haberet omnia peccata. 8.

* *
*

ARTICULUS II.

Vtrum omnia peccata sint paria.

9. SIngulare Stoicorum paradoxum fuit, peccata omnia esse paria, omne delictum scelus esse ne farium; nec minùs delinquere eum, qui gallum gallinaceum, cùm opus non fuerit, quàm qui patrem suffocaverit; aut qui mendacium dixerit, quàm qui adulterium aut sacrilegium commiserit.

Fundamentum hujus erroris fuit, ut notat D. Thomas *hic art.* 2. quia Stoici considerabant B peccatum ex parte aversionis tantùm, 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. Hoc 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 minùs mortuus est aliquis primo aut secundo die, quàm post annum, cùm jam corpus C est resolutum; & similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit opera pluribus velaminibus, quàm si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Alia est privatio, non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito, quæ magis consistit in corrumpi, quàm in corrupto esse, sicut ægritudo, quæ ita privat debitâ commensuratione humorum, ut tamen ejus aliquid in subjecto remaneat; & talis privatio suscipit magis aut minus, inquantum magis aut minus relinquit de habitu opposito; major enim est aut minor ægritudo, secundùm quod magis aut minus tollit de commensuratione humanorum. Cùm ergo peccatum (esto de D formali dicat privationem, ut Stoici asserebant) non sit de primo genere privationum, sed de secundo; (ita enim privat debitâ commensuratione rationis, ut non totaliter ordinem rationis tollat) ex eo quòd sit privatio, non rectè negatur inæqualitas inter peccata.

11. Dices 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 motalis remaneret, talis actus esset simul bonus E & malus moraliter: Sed hoc dici nequit, ut contra Cajetanum in tractatu de Moralitate actuum humanorum fusè ostendimus: Ergo in actu peccati nullus remanet gradus bonitatis formalis aut rectitudinis.

Disp. 4. Art. 1.

12. Respondeo quòd ut peccatum dicatur privatio in fieri, non oportet quòd 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 A sanitatis, dicitur privatio in fieri seu corrumpi. Cùm ergo patiter peccatum, licèt diminuat naturalem inclinationem ad bonum honestum (in qua rectitudo radicalis & aptitudinalis voluntatis consistit) eam tamen totaliter non tollat seu destruat, ut docet S. Thomas *infrà qu. 65. artic. 2. & quæst. 2. de Malo, artic. 11.* potest dici privatio rectitudinis seu bonitatis in fieri. Quòd autem hæc solutio & interpretatio menti S. Doctoris conformis sit, patet ex eo quod concludit, quòd si privatio quam importat Peccatum, removeret totam rectitudinem, peccatum destrueret seipsum, quia non remaneret substantia actûs, & affectio agentis: hoc enim non sequeretur, etsi à subjecto removeret omnem rectitudinem & bonitatem formalem, sed solùm si omnem rectitudinem radicalem, & aptitudinalem tolleret, quia hæc, ut diximus, consistit in naturali inclinatione ab bonum honestum, quæ non potest totaliter destrui seu extingui, nisi ipsa natura rationalis penitùs destruatur, ut docet idem sanctus Doctor locis citatis.

13. Dices: D. Thomas de ea privatione in præsenti 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 opinionemillam tuentur: Ergo D. Thomas non solùm de prima, sed etiam de secunda privatione loquitur.

14. Respondeo concedendo totum: non negamus enim D. Thomam de utraque privatione loqui, sed solùm contendimus ipsum ex prima inferre secundam, & probare istam esse tantùm 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 removet: quæ illatio legitima est, ut patet exemplo ægritudinis, quod D. Thomas adducit; rectè enim infertur ægritudinem esse tantùm privationem sanitatis in fieri seu corrumpi, quia non totaliter destruit vitam, quæ est radix sanitatis.

15. Quærunt hîc aliqui, utrum non solùm 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. capit. 139. hanc videtur constituere differentiam inter illa quæ ab intrinseco sunt mala, & ea quæ sunt tantùm mala, quia jure positivo prohibita, quod in primis potest dari inæqualitas in malitia, non verò in secundis. Sibi enim hoc argumentum objicit: *Si alicui statuatur à Iudice limes quem non transgrediatur, nihil refert apud Iudicem, sive parum, sive multùm fuerit transgressus: sicut non refert, ex quo puer limites campi exivit, utrum parum an longiùs 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 Iudice positos transire: nam virtus est secundùm se bonum, unde virtutem transgredi est secundùm se malum; & ideo oportet quod magis à virtute recedere sit majus malum: transgredi autem terminum à Iudice positum, non est secundùm se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quæ sunt per accidens, non est necessarium quod si simpliciter sequitur ad simpliciter, & magis sequatur ad magis, sed solùm in*

in his quæ sunt per se : non enim sequitur, si album est musicum, quòd magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est disgregativum visûs, quòd magis album sit magis disgregativum visûs. Similia habet qu. 2. de Malo, art. 9. ad 4. ubi eidem argumento duas adhibet solutiones, & in 2. ait : *Vel aliter dicendum quòd in his, quæ non sunt mala, nisi quia prohibita, qui præceptum non servat, totaliter privat id ad quod tenetur : sed in his quæ sunt mala per se, & non solùm quia prohibita, non totaliter tollitur bonum cui opponitur malum, & ideo tantò gravius peccatur, quantò plus de eo tollitur.*

16. Nihilominus dicendum est, non solùm in peccatis quæ jure naturali prohibentur, sed etiam in his quæ tantùm sunt mala, quia jure positivo prohibita, verè reperiri inæqualitatem in gravitate & malitia, & omnia non esse paria. Hæc assertio est communis, & eam tuentur omnes interpretes divi Thomæ (excepto Conrado, qui *hîc art. 2.* propter testimonia D. Thomæ jam adducta videtur docere oppositum) desumiturque ex articulo secundo hujus quæstionis, 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 discurrit : *In omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commensuratione consistit, quantò magis à debita mensuratione receditur, tantò majus erit malum; sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum, & pulchritudo in debita proportione membrorum : veritas autem in commensuratione intellectûs vel sermonis ad rem. Patet autem quòd, quantò est major inæqualitas in humoribus, tantò est major infirmitas, & quanto est major inordinatio in membris, tantò est major turpitudo; & quantò magis à veritate receditur, tantò est major falsitas; non enim est tam magna falsitas æstimantis tria esse quinque, sicut ejus qui æstimat tria esse centum : bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit; est enim medium secundùm debitam limitationem circunstantiarum inter contraria vitia constitutum : quantò igitur magis ab hac harmonia receditur, tantò 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 constituere; alterius siquidem speciei est jejunium violare, & laborare in die festo, etiamsi utrumque sit solùm contra jus positivum : at species cùm se habeant sicut numeri, sunt inter se inæquales : Ergo & peccata quæ solo jure positivo prohibita sunt.

18. Præterea, Gravitas peccati sumitur ex oppositione ad virtutem, quam destruit, ut articulo sequenti dicemus, adeóque, 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, absentiæ; & laborare in die festo, aut celebrare sine vestibus sacris, religioni : Ergo hujusmodi peccata in gravitate & malitia inæqualia sunt.

19. Confirmatur : Graviùs peccat qui sine licentia & necessitate comedit carnes in quadragesima, quàm qui comedit lacticinia; & qui celebrat sine vestibus & vasis sacris, & in loco non sacro, quàm qui solùm sine lumine celebrat; & qui defert arma ad infideles, quàm qui extrahit reum ab Ecclesia : Sed hæc jure tantùm positivo ecclesiastico prohibita sunt : Ergo in his, quæ solo jure positivo sunt prohibita, reperitur inæqualitas in gravitate & malitia.

20. Advertendum tamen, quòd 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 jejunii æqualiter peccat qui bis vel pluries comedit : ideóque non oportet in confessione explicare in quo numero vel quantitate comestionis jejunium quis fregerit, ut docent Cajetanus 2. 2. *qu.* 147. *art.* 8. Sylvester verbo *Ieiunium 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 fornicetur, haud dubiè graviùs peccat, quàm qui illud omittit ut vacet studio, ludo, aut venationi. Similiter licèt ad malitiam & gravitatem paccati illius sacerdotis, qui celebrat non jejunus, per se nihil referat quòd parùm vel multùm 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, quàm si parum comedisset, aut bibisset; quia tunc major fieret irreverentia Sacramento & sacrificio.

21. Ad testimonia D. Thomæ, in ratione dubitandi proposita, Respondent Montezino, Alvarez, & alii, D. Thomam in præsenti mutasse sententiam, vel modum dicendi melioràsse. Sed meliùs 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.

Addo in primo testimonio potius fieri sermonem de prædictis peccatis in ordine ad æstimationem humani judicis, qui solùm considerat materialem & externam præcepti transgressionem, quæ potest in indivisibili consistere, quàm in ordine ad Deum, qui attendit ad formalem internam malitiam, quæ ex multis capitibus crescere potest, ut patet ex his verbis quæ paulò antè ibidem habet : *Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis judiciis agitur : nam si alicui statuantur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud judicem, sive multùm, sive modicùm sit transgressus : sicut non refert ex quo pugil limites campi exivit, utrum parum, an longiùs progrediatur :* Unde ex hoc testimonio ad summum potest deduci, aliqua peccata contra jus positivum consistere in indivisibili ex parte rei prohibitæ, aut ex parte exterioris transgressionis, quæ in humano judicio considerantur, non tantùm absolutè, & ex omnibus aliis principiis quæ judex divinus attendit.

* *
*

AR-

ARTICULUS III.

Vnde in peccatis petatur inæqualitas in gravitate & malitia?

22. SIcut in rebus aliis datur ratione perfectionis quædam quantitas & magnitudo, sive molis, sive virtutis, ita & in peccatis, ratione malitiæ & imperfectionis, proportionata magnitudo & quantitas virtualis invenitur, quæ peccati gravitas à Theologis communiter appellatur: quia scilicet sicut corpora inferiùs suâ gravitate feruntur, & à superiori loco removentur; sic rationalis creatura peccatis suis & eorum magnitudine, infra se miserè dejicitur, & à supremo bono separatur. Hæc autem gravitas seu malitia peccati duplex est, nempe essentialis, & accidentalis: de quibus breviter hîc agendum est, & explicandum unde earum inæqualitas desumatur. Unde

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

Probatur: Quantitas seu gravitas essentialis peccati petitur ex eo ex quo differentia ejus specifica sumitur: Sed hæc sumitur ex objecto, ut in tractatu de moralitate actuum humanorum fusè ostendimus (*Disp. 3. Art. 1.*): Ergo & illa. Unde tantò aliquod peccatum secundùm suam essentiam & speciem est gravius, quantò objectum circa quod versatur est pejus: quia *gravitas peccatorum* (inquit S. Doctor) *differt modo, quo una ægritudo est aliâ gravior: sicut enim bonum sanitatis consistit in quadam commensuratione humorum, per convenientiam ad naturam animalis; ita bonum virtutis consistit in quadam commensuratione humani actus, secundùm convenientiam ad regulam rationis. Manifestum est autem quòd tantò gravior est ægritudo, quantò tollitur debita humorum commensuratio per commensurationem prioris principii: sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod approximat cordi, periculosior est; unde oportet etiam quòd peccatum sit tanto gravius, 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, tanto peccatum est gravius: objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex suprà dictis patet; & ideo secundùm diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis.* Ex quo

24. Inferes primò, peccata contra Deum (qualia sunt ea quæ opponuntur virtutibus Theologicis, religioni & pœnitentiæ) esse omnium gravissima; & deinde ea quæ sunt contra substantiam hominis, ut homicidium; & ultimò ea quæ 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 ejusdem art. 3. & qu. 2. de malo art. 10. ubi sic discurrit: *Gravius peccatum dicitur ex suo genere, quod majori bono virtutis opponitur: unde cùm bonum virtutis consistat in ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super omnia diligere debeamus, peccata quæ sunt in Deum, sicut idololatria, blasphemia, & hujusmodi, secundùm suum genus sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quæ sunt in proximum; tantò aliqua sunt alijs graviora, quantò majori bono proximi opponuntur: maximum autem bonum proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum homicidii, quod tollit actualem hominis vitam; & peccatum luxuriæ, quod opponitur vitæ hominis in potentia, quia est inordinatio quædam circa actum generationis humanæ: unde inter omnia peccata, quæ sunt in proximum, gravius est homicidium secundùm suum genus: secundum locum tenet adulterium, & fornicatio, & hujusmodi peccata carnalia: tertium autem locum tenet furtum, rapina, & hujusmodi, per quæ in exterioribus bonis læditur proximus.*

Inferes secundò cum eodem S. Doctore *hic art. 4.* illud peccatum esse gravius simpliciter & secundùm speciem, quod opponitur virtuti præstantiori; quia habet objectum in ratione objecti pejus, & magis rationi repugnans: nam virtus & vitium ipsi contrarium reluciunt eandem materiam; differunt verò formaliter in ratione objectorum, qui in illa materia, in qua virtus ponit æqualitatem & commensurationem cum ratione, vitium hujusmodi æqualitatem destruit, & ponit oppositam incommensurationem; & sicut prædicta materia constituitur in ratione objecti specificativi virtutis per prædictam commensurationem, ita per oppositam incommensurationem constituitur formaliter in ratione objecti vitii & peccati. Ex quo fit, quod sicut inæqualitas & incommensuratio, quam ponit vitium in illa materia, non est minor quàm opposita commensuratio & æqualitas, quam ponit virtus; ita prædictum objectum non minùs dissonat rationi in esse objecti vitii, & ut attingibile est per actum peccati, quàm 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 pejus, tribuatque speciem gravioris peccati.

Confirmatur: Peccatum quod contrariatur perfectiori virtuti, ex sua specie habet corrumpere & destruere majus bonum, cùm destruat & corrumpat medium ipsius virtutis: Ergo ex sua specie est gravius & deterius peccatum.

Pro pleniori hujus corollarii intelligentia, & multorum argumentorum solutione, quædam breviter observanda sunt, quæ fusè expendunt Salmanticenses *disputat. 9. dubio 4. § 2.* In primis admittendum est, quod cùm dicimus illud peccatum esse gravius secundùm suam speciem, quod opponitur perfectiori virtuti, intelligendum est de oppositione secundùm objectum primarium & principale talis virtutis: si enim peccatum opponatur perfectiori virtuti, solùm quoad objectum secundarium, non ideò erit gravius, 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 quàm sit infidelitas; & in tertio argumento sibi objici: *Majori malo minus bonum opponitur, ut patet per Philosophum in 8. Ethic. Sed schisma opponitur charitati, quæ est major virtus quàm fides, cui opponitur infidelitas: Ergo schisma*

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

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

28. Tertiò observari debet, quod peccata inter quæ fit comparatio, habere debent eundem modum oppositionis ad virtutem, ita quod aut utrumque opponatur illi contrariè, aut utrumque privativè, subindéque utrumque sit peccatum commissionis, vel utrumque omissionis: si autem unum sit commissionis, quod opponitur contrariè, & aliud omissionis, quod opponitur tantùm privativè, valde probabile est, quod etiamsi hoc posterius perfectiori virtuti opponatur, poterit tamen esse minùs grave quàm illud, quia diversus iste modus oppositionis non parùm eorum mutat gravitatem. Unde probabiliter dici potest, peccatum homicidii, quod justitiæ opponitur, esse gravius secundùm suam speciem, quàm omissionem sacri, quæ opponitur religioni; quamvis religio sit perfectior quàm justitia. Ex his præcipua adversæ sententiæ fundamenta solvuntur. Ad majorem tamen claritatem.

29. Objicies primò: D. Thomas infrà qu 84. art. 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 quàm timiditas; & nihilominus fortitudo, cui timiditas opponitur, est major virtus quàm temperantia, ut asserit idem S. Doctor *suprà quæst. 66 art. 2. & 2. 2. quæst. 123. art. 12. & qu. 5. de Virtut. art. 3.* Ergo vitia illa & peccata non sunt pejora, quæ præstantioribus virtutibus opponuntur.

30. Ad primum respondeo D. Thomam per vitia principalia non intelligere graviora secundùm 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, cùm avaritia sit vitium capitale, & tamen opponatur liberalitati.

31. Ad secundum dicendum, D. Thomam solùm velle, quòd licèt timiditas quantùm ad malitiam specificam & essentialem, desumptam ex proprio & formali objecto, sit gravius peccatum intemperantiâ; ista tamen accidentaliter, ratione circumstantiarum quæ se tenent tam ex parte objecti, quàm ex parte operantis, maximè verò ex ratione voluntarii, quæ in ea major est ac intensior, illam in malitia & gravitate excellit; unde cùm loco citato ex 2. 2. ait: *Unum vitium*

A *potest alteri comparari dupliciter: uno modo ex parte materiæ vel objecti, alio modo ex parte ipsius hominis peccantis; & utroque modo intemperantia est gravius vitium quàm 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 32.
intra suum genus, non pertingit ad gravitatem mortalis & ideo necesse non est hujusmodi peccatum in confessione aperire; cùm tamen plura peccata ex his quæ opponuntur temperantiæ, ex proprio genere sint mortalia, ut patet in forni-
B catione, adulterio & similibus: Ergo intemperantia ex objecto, & non tantùm ex circumstantiis, est vitium seu peccatum gravius quàm timiditas.

Respondent aliqui negando Antecedens, 33.
quantùm ad primam partem: existimant enim quod timiditas potest esse peccatum mortale, si materia sit gravis, putà si quis propter metum mortis, vel tormentorum, neget fidem, vel tradat civitatem. Sed hæc solutio non probatur; quia, *Disp. 9. dub 4.* ut rectè dicunt Salmanticenses, neque timiditas, *§ 3. num* neque aliud peccatum fortitudini oppositum, *61.* præcisè intra suum genus habet quod repugnet
C 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

Melius cum iisdem Authoribus, & aliis D. 34.
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, quæ secundùm quod ei duntaxat opponuntur, sistunt 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 eo quòd simul cum oppositione ad temperantiam includant oppositionem ad justitiam, vel ad alias virtutes temperantiâ perfectiores; ut de adulterio perspicuum est, cùm in eo fiat injustitia conjugi; & de stupro ac raptu, in quo fit
E injuria virgini, aut parentibus; & de incestu, in quo fit irreverentia sanguini, quod pietati repugnat. Idem dicendum de fornicatione, quæ etiam habet aliquid injustitiæ admixtum, cùm per illam fiat injuria proli nascituræ, inquantum 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 secundùm id quod communiter accidit, & non secundùm id quod in aliquo casu potest accidere.*

Dices: Saltèm in peccatis contra naturam nul- 53.
la reperitur injustitia; cùm nulla ibi expectetur proles, cujus educatio possit impediri.

Respondeo primò in peccatis contra naturam aliquam speciem injustitiæ 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. citatâ art. 12. ad 1. ait *quòd in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturæ violatur, fit injuria ipsi Deo ordinatori naturæ.* Secundò dici potest, quòd licèt hujusmodi peccata, non includant specialem oppositionem ad justitiâ strictè sumptam, habent tamen oppositionem ad aliquid altius virtute; quia opponuntur ipsi bono speciei humanæ, & naturali ordini communi ad quem virtutes ordinantur, & qui à Deo immediatè procedit.

35. 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 egregie 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, solorum 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 & secundùm eundem actum opponuntur distincta & inæqualia peccata; v. g. liberalitati, cujus actus est dare quod oportet, opponitur per excessum peccatum prodigalitatis, quæ dat plus quam 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, quantùm 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 præeminere dilectioni amici: *primò quia dilectionis amici* (prosequitur S. Thomas) *potest esse alia ratio quàm Deus, sed dilectionis inimici solus Deus est ratio: secundò quia præsupposito quòd uterque propter Deum diligatur, fortior ostenditur esse Dei dilectio, quæ animum hominis ad remotiora extendit, scilicet usque ad dilectionem inimicorum : sicut virtus ignis tantò ostenditur esse fortior, quantò ad remotiora diffundit suum calorem &c.* Hic autem excessus ex parte solius rationis diligendi, non conducit ad majorem malitiam actûs oppositi : 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, quódque est objectum secundarium charitatis.

Ad confirmationem dicendum est, quòd cùm duo peccata eidem actui virtutis, unum per excessum, & aliud per defectum opponuntur, illud est secundùm speciem gravius, quod magis à virtute distat, & cum illa majorem habet dissimilitudinem : unde in peccatis oppositis liberalitati, majus peccatum est avaritia, quàm prodigalitas; quia cùm ad liberalitatem magis pertineat dare, quàm retinere, nimium retinere, quod est avaritiæ, longiùs ab illa distat, quam nimis dare, quod est prodigalitatis. Quæ est expressa doctrina S. Thomæ 2. 2. qu. 119. art. 3. a. 44.
liisque in locis.

Ut autem cognoscatur, quodnam ex his peccatis, quæ secundùm excessum & secundùm defectum eidem virtuti opponuntur, majorem habeat cum illa contrarietatem, observandum est cum S. Thoma qu. 2. de Malo, art. 6. *in homine dari aliquas virtutes, quæ principaliùs ordinantur ad refrænandum & 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; maximè quæ sunt circa passiones irascibilis. Illis ergo virtutibus, quæ primariò ordinantur ad refrænandum, & compescendum, dissimilius est & magis repugnans peccatum secundùm excessum; ut temperantiæ & castitati magis repugnant intemperantia & luxuria, quàm insensibilitas, & humilitati magis dissimilis est superbia, quàm pusillanimitas: è contra verò virtutibus, quæ sunt ad confirmandum & impellendum, magis dissimilia sunt, & magis repugnant peccata secundùm defectum, quam secundùm excessum. Unde fortitudini magis repugnat timiditas, quàm audacia, & sic de aliis.

Objicies tertiò : Sæpè virtuti perfectiori opponitur peccatum veniale, & virtuti minùs 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, cùm ad partem intellectualem pertineat, nobilior est temperantiâ, quæ in appetitu sensitivo residet; & nihilominus mendacium illi oppositum, solùm est ex genere peccatum veniale, plura verò peccata opposita temperantiæ sunt mortalia: Ergo virtuti perfectiori interdum opponitur peccatum duntaxat veniale; virtuti verò minùs perfectæ, peccatum mortale.

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 quam veritas, aut veracitas.

Respondeo secundò, quòd cùm D. Thomas comparat peccata inter se & docet ea esse majora, quæ nobiliori virtuti opponuntur, debet intelligi supposito quòd eodem modo procedant, sicut in habitibus intellectualibus ille est nobilior, qui habet nobilius objectum, supposito quòd

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 cùm peccatum mortale & veniale habeant longè diversum modum procedendi (mortale enim ponit inordinationem circa finem, veniale solùm circa media) quamvis veniale contrarietur nobiliori virtuti, non ideo erit gravius quàm mortale.

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

Probatur: Inæqualitas accidentalis in peccatis sumi debet ex his quæ se habent accidentaliter ad actum in esse moris spectatum: Sed circumstantiæ non mutantes 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 essentiæ, 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. Quærunt hic aliqui, an peccatum quod ex objecto, & secundùm speciem est minùs 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 sacrilegii, 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 secundùm prudentis æstimationem & appretiationem. Hoc posito

46. Dicendum est primò, quòd si loquamur de gravitate peccatorum metaphysicè, peccatum ex objecto levius, quantumcumque malitia ipsius crescat 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 crescat, 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 temperantiæ, ad perfectionem actûs religionis, aut charitatis: Sed malitia peccati levioris ex objecto, essentialiter est constituta in gradu inferiori: Ergo quantumcumque intra suam speciem crescat, nunquam pertinget, metaphysicè loquendo, ad malitiam peccati ex objecto gravioris. Unde D. Thomas qu. 2. de Malo, art. 8. in corp. ait quòd *semper major est gravitas, quæ est ex peccati specie, quàm quæ est ex circumstantia speciem non constituente.*

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

Probatur: Nam in communi hominum æstimatione, & secundùm judicium viri prudentis, occidere mille viros, aut deprædari bona totius reipublicæ, censetur peccatum simpliciter gravius, & majori pœnâ puniendum, quàm aliquod perjurium, aut blasphemia, licèt 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, & secundùm 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, aliquod homicidium poterit esse absolutè gravius, & majori pœnâ dignum, quam unum perjurium; putà 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 quæstionem 74. divi Thomæ.

COnsiderata essentiâ, & distinctione peccatorum, eorúmque inæqualitate & gravitate, consequens est ut eorum subjectum investigemus, & in quibus potentiis formaliter & intrinsecè resideant, breviter declaremus. Unde fit

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum non solùm in voluntate, sed etiam in aliis potentiis à voluntate motis, sit formaliter & intrinsecè peccatum?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

1. CErtum 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 quâ peccatur & recte vivitur.* Unde solùm est quæstio, an etiam in aliis potentiis, intel-

lectu scilicet, appetitu, & membris ac sensibus externis, ut voluntatis motioni subjectis, peccata, quantùm ad malitiam formalem, subjectentur, vel actus illarum potentiarum, solùm extrinsecè ab actu voluntatis, à quo imperantur, mali & peccaminosi denominentur? Pro resolutione

2. Dico, plura peccata, etiam quantùm ad malitiam formalem, subjectari intrinsecè in intellectu, & in appetitu sensitivo, non verò in membris corporis, aut sensibus externis Ita D. Thomas in hac quæstione, ubi multoties repetit potentias appetitivas, non autem membra externa, esse subjectum peccati. Nec potest glossari de peccato, quantùm ad materiale; cùm in membris externis peccatum quantùm ad materiale B residere possit.

3. Prima pars, quam negant Alvarez & Curiel, asserentes malitiam moralem in solis actibus voluntatis intrinsecè reperiri, breviter suadetur ratione quam insinuat D. Thomas hîc art. 2. In illa potentia est actus malus, formaliter quâtalis, in qua est habitus malus à quo elicitur, & habitus bonus, cui contrariatur: At non solùm in voluntate sunt habitus vitiosi, à quibus actus mali eliciuntur, & virtutes ipsis oppositæ, sed etiam in intellectu, & in appetitu sensitivo: Ergo actus malus & peccaminosus formaliter quâtalis, non solùm in voluntate, sed etiam in intellectu, & in appetitu sensitivo subjectatur. Major patet, quia actus non elicitur, nec recipitur in potentia, nisi mediante habitu; unde in eodem subjecto debet recipi actus in quo residet habitus, & ùt loquitur S. Doctor loco citato, *ejusdem est actus & habitus*. Minor etiam est certa quoad utramque partem: nam vitia imprudentiæ, infidelitatis, & similia, sunt in intellectu, in quo residet prudentia & fides: similiter habitus intemperantiæ, pusillanimitatis, & alii similes, sunt in appetitu sensitivo, in quo subjectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices passionum, ùt ostendimus in tractatu de Virtutibus, & fatentur Curiel, & Alvarez, contra quos disputamus. D

Disp. 2. art. 2.

4. Probatur secundò eadem pars: Proprium subjectum malitiæ moralis est potentia libera: Sed appetitus sensitivus hominis, ex conjunctione quam habet cum voluntate, libertatem aliquam intrinsecam ab ea participat, ùt ostendemus articulo sequenti: Ergo potest esse subjectum malitiæ moralis.

5. Ex hoc probata manet secunda pars, quæ asserit in membris, & in sensibus externis, malitiam moralem formaliter non residere. Nam in eo subjecto non potest intrinsecè & formaliter residere malitia peccati, quod non est aliquo modo intrinsecè liberum: Sed membra corporis non sunt intrinsecè libera, sicut nec sensus externi: Ergo malitia moralis in ipsis residere non potest. E

§. II.

Solvuntur Objectiones.

6. OBjicies primò contra primam partem conclusionis: D. Thomas hîc art 1. docet esse de ratione peccati, formaliter quâ peccatum est, seu quoad malitiam moralem quam de formali importat, quòd in voluntate subjectetur: Sed una numero malitia non potest subjectari intrinsecè in duabus potentiis, sicut nec idem numero accidens esse in subjectis realiter distinctis: Ergo peccatum, quantùm ad malitiam formalem, non subjectatur in intellectu, vel in appetitu sensitivo, sed solùm in voluntate.

Respondeo ex Conrado hîc art. 1. omnia peccata subjectari in voluntate, non quidem adæquatè & secundùm totam malitiam, sed inadæquatè & secundùm 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 residunt. Nec inconveniens est quòd ex pluribus malitiis partialibus, & realiter distinctis, moraliter unum numero peccatum resultet; sicut juxta doctrinam D. Thomæ supra qu. 17. art. 4. ex imperio & actu imperato, moraliter fit unus numero actus, licèt in esse physico differant realiter. Non repugnat etiam quòd una numero malitia in pluribus subjectis partialibus existat, sicut unus numero ternarius est in tribus hominibus, & una numero figura domûs in lapidibus, lignis, &c. nam quando dicitur quòd unitas numerica accidentis sumitur à subjecto, hoc intelligendum est de totali, non de partiali subjecto. 7.

Addo quod, quia pars illa malitiæ quæ in voluntate residet, primariò & principaliter se habet in peccato, & est radix & origo aliarum quæ in appetitu sensitivo, vel in intellectu reperiuntur, potest dici omne peccatum esse in sola voluntate principaliter & primariò, seu radicaliter & originativè, & in intellectu & appetitu minùs principaliter, & quasi secundariò, ùt explicat Cajetanus hîc art. 2. & declarat S. Doctor qu. 2. de Malo, art. 2. ad 2. his verbis: *Peccatum dicitur esse voluntas, non quòd tota essentia peccati sit in actu voluntatis, sed quia totum peccatum consistit in voluntate sicut in radice.* 8.

Potest etiam dici cum Montesino, omne peccatum esse in voluntate formaliter, & in aliis potentiis solùm materialiter; non quòd in istis non sit aliqua formalis malitia intrinseca, sed quia malitia quæ est in aliis potentiis, comparata ad illam quæ residet in voluntate, habet se sicut materiale ad formaale: nam actus voluntatis se habet ut imperans, actus verò aliarum potentiarum ut imperati; unde quia imperatum ad imperium comparatur sicut materia ad formam, ùt docet D. Thomas supra qu. 17. art. 4. malitia actûs voluntatis potest dici formalis, & malitia aliorum actuum materialis; & consequenter peccatum per utramque malitiam constitutum, potest dici subjectari formaliter in sola voluntate, in reliquis autem potentiis solùm materialiter. 9.

Objicies secundò: D. Thomas supra qu. 20. art. 3. docet actus exteriores non habere distinctam bonitatem vel malitiam formalem ab ea quæ est in actu voluntatis: Sed nomine actûs exterioris apud D. Thomam intelligitur quicumque actus à voluntate imperatus, sive sit intellectûs, sive appetitûs: Ergo actus intellectûs vel appetitûs sensitivi, non habent bonitatem, vel malitiam formalem distinctam ab ea quæ est in actu voluntatis. 10.

Confirmatur: Quæ solâ attributione & analogiâ unius ad alterum dicuntur talia, non denominantur à forma sibi inhærente, sed à forma quæ est in principali analogato, ùt patet in medi- 11.

medicina & urina, quæ non dicuntur sanæ à sanitate quam in 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 solùm extrinsecè denominatur malus à malitia quæ in actu voluntatis formaliter residet.

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

Ex quo patet solutio confirmationis: nam quando S. Doctor asserit actum exteriorem denominari bonum aut malum, per analogiam & attributionem ad interiorem, sicut medicina & urina denominatur extrinsecè sanæ à sanitate quæ est in animali, nomine *actûs exterioris*, intelligit actus membrorum exteriorum, non verò actus intellectûs, & appetitûs sensitivi: ratio enim boni aut mali moralis, respectu actuum voluntatis, intellectûs, & appetitûs sensitivi, dicitur analogicè, non solùm 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.

Objicies tertiò: Veritas sicut & falsitas formalis in solo intellectu formaliter residet: Ergo pariter tum bonitas, tum malitia moralis, in sola voluntate subjectatur. 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, & exhis discursus: in vocibus autem & rebus solùm esse veritatem extrinsecâ denominatione. Idem est de bonitate & malitia: primò enim & per se utraque est in actu voluntatis; secundariò & per participationem, in actu appetitûs sensitivi: in actibus verò membrorum exteriorum, solùm extrinsecâ denominatione.

Objicies quartò: Actus eodem modo dicuntur mali, quo liberi: Sed actus intellectûs solùm extrinsecâ denominatione ab actu voluntatis dicuntur liberi: Ergo & mali.

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

B Secundò respondeti potest, datâ & non concessâ Majori, negando Minorem: nam in actu imperii ab intellectu elicito, reperitur aliqua libertas intrinseca, à præcedenti motione voluntatis participata, ut in Tractatu de actibus humanis ostensum est. *Disp. 11. Art. 3.*

Objicies ultimò: Si actus appetitus sensitivi, procedens ex motione voluntatis, haberet malitiam intrinsecam, talis malitia sæpe esset mortalis, & non tantùm 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 quia descendit, constituitque cum illa idem peccatum, ut suprà diximus: constat autem malitiam voluntatis sæpe esse mortalem, ut cùm voluntas movet appetitum ad actum luxuriæ, & similes. Minor verò videtur esse D. Thomæ *hic 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. 16.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem. Ad probationem dicendum est, D. Thomam loqui de sensualitate secundùm 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 illâ motione, ut apertè 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 actuali influxu & motione voluntatis, habeat sufficientem vim & libertatem ad peccandum venialiter, dicemus articulo sequenti. 17.

* *
*
*

ARTICULUS II.

Vtrum peccatum veniale possit esse à solo appetitu sensitivo, seclusâ omni motione voluntatis?

NEgat Medina, Alvarez, & alii ex nostris Thomistis; affirmant verò Cajetanus *hîc art.* 4. Martinez *dub.* 1. & Salmanticenses *disp.* 10. *dubio* 2. & alii.

§. I.

Sententia affirmativa ut probabilior eligitur.

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

Probatur primò ex magistro Sententiarum in 2. dist. 25. ubi ait: *si peccati illecebra in solo sensualitatis motu tenetur, veniale ac levissimum est*: sentit igitur adpeccatum veniale solùm appetitum sensitivum per se sufficere.

19. Probatur secundò ex D. Thoma *hîc art.* 3. & 4. docente in sensualitate posse esse peccatum veniale, non verò mortale: Sed loquitur de appetitu sensitivo, secundùm 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 & subjectum culpæ venialis. Major patet, Minor probatur primò, quia idem S. Doctor hîc art. 3. in solutione ad 1. ait quòd *appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quandam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi: quantum ad hoc potest esse principium actus voluntarii, & per consequens peccati.* Ubi non recurrit ad aliquem influxum actualem, quem voluntas vel ratio in appetitum exerceat, sed ad illam excellentiam habitualem, quam ab initio ipse appetitus sortitus est, quâque 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 adeo 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 tantùm.*

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

Respondent aliqui ex Adversariis D. Thomam excludere solùm consensum voluntatis formalem & directum, non autem virtualem, indirectum, & interpretativum. Sed præterquam quòd hæc responsio non salvat discrimen quod S. Thomas inter peccatum mortale & veniale statuit, cùm ad peccatum mortale non semper actus formalis & directus requiratur, sed interdum sufficiat indirectus, virtualis, aut interpretativus; expresse à S. Doctore rejicitur qu. 25 de Verit. art. 5. ad 5. ubi sic ait: *Non dicitur esse peccatum sensualitate*, PROPTER INTERPRETATIVUM CONSENSUM RATIONIS: *quando enim sensualitas prævenit judicium rationis, non est consensus, nec interpretativus, nec expressus; sed ex hoc ipso quòd sensualitas est subjecibilis rationi, actus ejus quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati.*

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

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

Contra secundò: Si motus sensualitatis haberent malitiam peccati venialis solùm à consensu imperfecto voluntaris, & non à sensualitate, non esset cur peccatum veniale potius quàm mortale sensualitati tribueretur, sed utrumque deberet voluntati & rationi attribui, mortale quidem ut deliberanti perfectè, veniale verò ut deliberanti imperfectè: Atqui D. Thomas hîc 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 constituit, ab aliquo actu indeliberato voluntatis debere necessariò derivari.

Nec valet si dicas cum Alvare Montezino, & illustrissimo Domino de Marinis, Archiepiscopo Avenionensi, quod licèt utrumque peccatum ex actuali consensu voluntatis dependeat, videlicet mortale ex consensu perfecto, & veniale ex imperfecto, meritò tamen tribuitur sensualitati hoc, &c non illud; quia quòd prædictus consensus imperfectus sit, atque adeo quòd voluntas venialiter peccet, provenit ab ipsa sensualitate obnubilante rationem suis motibus, & faciente ut non plenè 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 quòd 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-

imperfectum, ut magis infrà patebit: At juxta hunc modum dicendi non refunditur reipsa in sensualitatem aliqua malitia, sed solùm carentia majoris malitiæ; solùm enim fit quod malitia, quæ oritur à voluntate, quantùm est ex hac parte posset gravitatem culpæ mortalis attingere, ratione sensualitatis suis motibus obnubilantis rationem, minoretur, & limites culpæ venialis non transeat: Ergo hæc interpretatio menti S.Doctoris repugnat.

Probatur tertiò 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, absque novo voluntatis influxu, poterit peccare venialiter, prosequendo objectum peccaminosum. Consequentia videtur perspicua: nam proxima ratio, ob quam potentia est capax bonitatis aut malitiæ moralis, est libertas: Ergo si in appetitu sensitivo, ex conjunctione quam habet cum voluntate, aliqua libertas imperfecta reperiatur, poterit de se esse principium & subjectum peccati venialis, quod in genere peccati & mali moralis minimum est & valde imperfectum.

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, secundùm quam potest obedire imperio rationis; & sic in concupiscibili potest esse peccatum.* Quo nihil clariùs & expressiùs dici potest.

Probatur secundò ex Aristotele 1. *Politicorum capite 3. & 1. Ethic. capite ultimo*, ubi dicit appetitum moveri politicè: Sed non potest moveri politicè, nisi quod est liberum: nam ut ait S.Thomas 1. p. qu. 81. artic. 3. ad 2. *Principatus politicus & regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt reniti præcipientis imperio*: Ergo in appetitu debet esse aliqua libertas intrinseca à voluntate participata: unde idem S.Doctor hîc artic. 2. ad 3. dicit quòd *potentiæ appetitivæ inferiores, comparantur ad rationem quasi liberæ.*

Tertiò, Quod est subjectum virtutis & vitii, debet esse formaliter & intrinsecè liberum: Sed in appititu sensitivo subjectantur virtutes moderatrices passionum, v.g. temperantia, mansuetudo, & vitia ipsis opposita, ut ostendimus in tractatu de virtutibus: Ergo appetitus sensitivus est intrinsecè liber.

Probatur quartò: Cogitativa ex conjunctione quam habet cum intellectu, participat vim discurrendi circa singularia, ut docet D.Thomas 1. parte quæst. 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 sensitivæ partis, sed per quandam affinitatem & propinquitatem ad rationem universalem, secundum quandam refluentiam: & ideo non sunt aliæ vires, sed eædem 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 quantùm ad hoc inter appetitum & cogitativam aliqua disparitatis ratio assignari potest; cùm eodem plane modo, quantùm ad conjunctionem & radicationem in eodem principio, se habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitativa ad intellectum; subindéque 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, & mediâ hac elevatione modum agendi ipsius superioris utcumque attingat; ita cœlum ex conjunctione ad intelligentiam motricem, participat in se virtutem ad producenda aliqua viventia, licèt imperfecta & vilia, quæ secundùm se, utpote vitæ 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 solùm 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.

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.

Respondet Medina, quòd 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 cùm peccatum veniale in genere peccati sit minimum, ut suprà 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 malitiæ. Minor verò probatur: libertas quam sensualitati tribuimus, licèt non requirat quòd voluntas in ejus motum actualiter influat, exigit tamen ut possit influere, illúmque 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 eâ libertate quam

appe-

appetitus sensitivus à voluntate participat, nec per consequens peccata venialia, ut dicemus articulo sequenti. Sicut ergo libertas voluntatis creatæ, eo ipso quòd 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 appetitûs 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 quòd appetitus indigeat actuali motione & consensu voluntatis, ut in actum procedat, sed in eo quòd appetitus sensitivus nunquam possit libertatem suam exercere, & veniaB liter 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 nunc exerceat, imò sæpè hunc actum excludit, sed ad solam facultatem reprimendi illum, totámque sensualitatis libertatem collocat in aptitudine ad obediendum rationi, & in hoc quod est operari cum tali subordinatione & dependentia ut possit ab ea impediri; sicut Videri potest qu. 25. de verit. art 5. ad 5. cujus verba suprà retulimus, & qu. 7. de Malo art. 6. in corp. & in solut. ad 2. ubi explicat, quæ sit C 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 quòd 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 directè potest attribui rationi vel voluntati, sicut primo motivo, & primo subjecto: sed quando non est ibi aliquis actus voluntatis vel rationis, sed solùm actus sensualitatis, qui dicitur peccatum, quia potest prohiberi per voluntatem, tunc peccatum attribuitur sensualitati.* Non minùs clarè loquitur D in resp. ad 6. ait enim: *Quando motus illicitus est in sensualitate, tripliciter se potest ad ipsam habere ratio; uno modo sicut resistens, & tunc nullum est peccatum; alio modo sicut imperans, putà cùm proposito motu concupiscentiæ illicitæ 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, quòd voluntas sit potens & expedita ad reprimendam sensualitatem, & quòd non sit in ea aliquis actus vel formalis, vel interpretativus: Ergo peccatum veniale neE quit in appetitu sensitivo existere, nisi adsit ex parte voluntatis aliquis actus seu consensus, saltèm virtualis & interpretativus. Consequentia manifesta est, Antecedens probatur: Tum quia ad id necessaria est aliqua advertentia ex parte intellectûs; non stat autem intellectum advertere, & voluntatem manere absque omni actu, ut dispur. 3. art. 2. docuimus. Tum etiam quia eo ipso quod voluntas possit, tenetur retrahere sensualitatem ab objecto illicito, & ideo si non reprimat, interpretativè consentit.

30. Respondetur aliud esse, quòd quoties sensualitas venialiter peccat, per accidens & concomitanter in voluntate reperiatur consensus aliquis virtualis & interpretativus; aliud, quòd talis consensus per se & essentialiter exigatur à sensualitate, ut venialem malitiam suis moribus conferat. Primum non inficiamur, propter rationes adductas, sed tantùm 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 reperiatur: in quo distinguimus nostrum appetitum sensitivum ab aliis potentiis, quæ adeò sunt expertes libertatis habitualis intrinsecæ, ut si actualis consensus & influxus voluntatis, aut motio ipsius appetitûs non interveniat, vel solùm concomitanter se habeat, nequaquam in earum actibus inveniri possit malitia moralis, etiam venialis & imperfecta.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjiciunt in primis Adversarii 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, seclusâ voluntatis motione & consensu, nullum potest esse in sensualitate peccatum. Unde S. Thomas hîc 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 subjecto 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 appetitûs sensitivi, docet in illis non posse esse bonum vel malum morale, nisi secundùm quod subjacent imperio rationis. Et in 2. dist. 24. qu. 3. art. 2. dicit quod *ibi incipit genus motus, ubi primo dominium voluntatis invenitur:* Ergo ante voluntatis dominium, nullam plane moralitatem, nec per consequens malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, agnoscit. 31.

Respondeo quod quando S. Augustinus docet omne peccatum esse voluntarium, & dependere à voluntate ut à primo movente; hoc non debet intelligi de voluntate solùm ut movente actu, sed ut movente actu vel aptitudine, seu de voluntate ut movêre vel movêre 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 hîc art. 2. ad 1. ait quod *non peccatur nisi voluntate, sicut primo movente*, non intendit quod nisi voluntas actu moveat sensualitatem, nunquam ista 35.

ista peccabit; sed solùm intendit quod nisi voluntas posset appetitum sensitivum movere, ejúsque motus cohibere, illi non possent imputari ad culpam; quod libenter fatemur: licèt 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 appetitûs non sunt bonæ vel malæ, nisi huic voluntatis & rationis dominio subjaceant; & nullam moralitatem, aut malitiam, quantumvis imperfectam & venialem, ante illud agnoscimus.

Objiciunt secundò: Tridentinum sess. 5. decreto de peccato originali, definit *concupiscentiam quæ in baptizatis manet, non nocere non consentientibus*: Ergo sentit quod nisi adsit voluntatis consensus, nullus appetitus sensitivi motûs 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 apertè declarat, subjungens, *sed viriliter per Christi gratiam repugnantibus*: Tum etiam quia licèt voluntas non consentiat per proprium actum, eo tamen ipso quod non reprimat sensualitatem cùm possit, dicitur homo consentire per ipsum sensualitatis motum, qui potest dici participativè consensus, sicut est participativè liber.

Objiciunt tertiò: Homo non peccat in eo quod vitare non potest, ùt 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 concessâ 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 quòd habeat potentiam seu facultatem ad eos impediendos aut reprimendos: unde quia motus primò-primos impedire non potest, nullúmque habet super eos dominium, illi non imputantur ad culpam, nec peccata venialia sunt.

Objiciunt quartò: Peccatum etiam veniale debet esse contra regulam rationis: Atqui appetitus sensitivus, cùm non dirigatur per rationé, sed per cogitativam, quæ objecta tantùm sensibilia cognoscit, non potest attingere hujusmodi regulam: Ergo nec venialiter peccare.

Respondeo concessâ Majori, negando Minorem: licèt enim cogitativa præcisè ex seipsa non possit proponere objectum ut sub regula rationis existens, potest tamen illud sic proponere, quatenus in homine, ratione conjunctionis quâ habet cum intellectu, participat aliquid syndéresis habitualiter, quâ participatione supra seipsam elevatur; sicut appetitus sensitivus in homine, per participationem libertatis quam habet ex conjunctione cum voluntate, supra seipsum erigitur, & appetitum superiorem & rationalem aliquo modo attingit, juxta illud Dionysii, *supremum infimi attingit infimum supremi*.

Objiciunt quintò: Proprium subjectum 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, Minor 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 appetitûs sensitivi proponitur illi per imaginationem, aut cogitativam, vel alium sensum internum: Sed nullus sensus proponit objectum cum indifferentia; quia ad hoc requiritur agnoscere rationes universales, quod est proprium solius intellectûs: Ergo appetitui sensitivo non proponitur objectum cum indifferentia.

Respondet Martinez, concessâ Majori, negando 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, ùt docet S. Thomas loco suprà citato. Hæc solutio probabilitate non caret. 37.

Sed meliùs 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 primariò & 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 primariâ & quasi per essentiam, sed secundariâ & participatâ; quia cùm talis respectus sit ad principium liberum ut liberum, nequit actum in quo est à linea necessarii non extrahere, & liberum non reddere. 38.

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

Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam: quia non quicumque ordo ad voluntatem, etiam ut liberam, sufficit ad libertatem constituendam, sed debet talis ordo fundari in potentia activa, cùm principium liberum debeat esse activum & non passivum tantùm; unde quia membra externa non sunt principia activa suorum motuum, sicut appetitus sensitivus est principium activum suorum, sed tantùm passiva, ùt 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. 39.

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

talis appetitus poterit hoc modo delinquere, utendo illâ suâ 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 utetur illâ suâ 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: liquet enim ex principiis suprà statutis hæc inconvenientia non sequi ex nostra sententia, legitimè intellectâ. Unde nego primam sequelam: contradicente enim voluntate, non est prædicta libertas in appetitu, quia ut suprà dictum est, communicatur illi ex conjunctione & subordinatione ad voluntatem; iste autem influxus ex resistentia & actu contrario voluntatis impeditur: quare licèt non requiratur actus voluntatis ad libertatem appetitûs, 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 appetitûs positivè resistat, ille non erit liber, nec per consequens peccatum veniale, quia ex tali resistentia voluntatis impeditur effluxus libertatis à voluntate in appetitum sensitivum.

42. Ad aliud inconveniens, negatur etiam sequela: quamvis enim in casu argumenti, utriusque potentiæ actus sit formaliter & intrinsecè peccaminosus, ac proinde metaphysicè loquendo sint ibi duæ malitiæ morales, non tamen absolutè sunt dicenda duo peccata, sed unum & idem, quod moraliter ex utraque illa malitia veluti ex partibus coalescit. Quemadmodum licèt in voluntate possint simul esse plures actus peccaminosi, ut intentio, consensus, electio, &c. versantes circa eandem materiam, & in unoquoque ex istis sit sua intrinseca malitia, distincta realiter à malitia alterius, non ideo tamen sunt absolutè plura peccata, sed ex omnibus unum integratur. Ex quo patet non sequi ex nostra sententia aliund 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: cùm enim ex utroque unum numero peccatum consurgat, una debet esse ejus gravitas, aut moralis; aut venialis; & quamvis libertas sensualitatis, præcisè & solitariè sumpta, non sufficiat ad mortale, secùs tamen quando per influxum & consensum voluntatis perficitur & completur, ut constat ex dictis articulo præcedenti. Ad ultimum inconveniens solutio patebit ex dicendis articulo sequenti.

ARTICULUS III.

Vtrum omnes motus sensualitatis circa objecta illicita, sint peccata mortalia, vel saltem venialia?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & difficultas resolvitur.

PRO 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. Alii appellantur secundò-primi, qui fiunt cum aliquali & semiplena advertentiâ aut deliberatione, atque adeo sunt imperfectè liberi. Alii denique plenè deliberati nuncupantur, quibus scilicet voluntas consentit, positâ jam plenâ advertentiâ rationis. Hoc præmisso

Dico, motus tertii 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 quantùm ad primam & secundam partem est evidens: nam motus tertii generis sunt perfectè voluntarii, & pleni liberi, secundi verò sunt solùm liberi imperfectè, cùm plenam rationis advertentiam non supponant: Ergo si circa objectum illicitum & lege Dei prohibitum versentur, illi erunt peccata mortalia; isti verò tantùm 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 cùm præcipiatur nobis, non quidem nullos habere concupiscentiæ motus, sed duntaxat non sequi eos, illis consentiendo, apertè insinuatur & supponitur, posse tales motus absque ulla culpa in nobis insurgere: si enim ubi primò insurgunt haberent rationem peccati, potiùs 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 quæque 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

Unde Apostolus ad Rom. 6. *Non regnet peccatum in mortali corpore vestro, ut obediatis ejus 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 obediatis ejus concupiscentiis*, quia obedientia per voluntatem præstatur.

46. Confirmatur ex illo Jacobi 1, *Unusquisque tentatur, à concupiscentia illectus & abstractus: deinde concupiscentia cùm conceperit, parit peccatum.* Ubi Augustinus: *Profectò in his verbis partus à pariente discernitur; pariens enim est concupiscentia, partus peccatum; sed concupiscentia non parit, nisi conceperit; non concipit, nisi illexerit, id est ad malum perpetrandum obtinuerit voluntatis consensum. Noli ergo* (addit idem S. Doctor) *consentire concupiscentiæ tuæ: non est unde concipiat de te, noli dare consensionis amplexum, ne plangas partum; quia si consenseris, si amplexatus fueris, concipis; deinde paris, & in partu gravissimi dolores.*

Lib. 6. contra Julian. cap. 11.

Simil. 45.

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.

Cap. 14.

43.

47. Secundò probatur eadem pars ratione: Lex Dei non obligat ad impossibilia; hoc enim in Deo legislatore apertam tyrannidem argueret, non minùs 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; cùm nobis non cogitantibus, imò dormientibus, frequenter obrepant: Ergo nulla est lex quæ tales motus habere aut experiri prohibeat; proindeque ipsi non erunt peccata, cùm peccatum sit id quod contra legem Dei pugnat.

44.

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 voluntarii seu liberi, cùm omnem advertentiam rationis præcedant, & naturaliter in appetitu sensitivo excitentur: Ergo non sunt peccata. Unde Augustinus 1. de Civit. cap. 25. *illa concupiscentialis inoboedientia quantòmagis absque culpa est in corpore non consentientis, si absque culpa est in corpore dormientis.*

45.

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

Sed contra: Licet ad peccatum originale sufficiat quòd sit voluntarium in capite, tamen ad peccatum personale requiritur quòd sit voluntarium voluntate personæ, ùt docet D. Thomas in 2. dist. 10. qu. 1. art. 2. in corp. his verbis: *Oportet quod secundùm hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundùm hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam; ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ: unde ad culpam personalem requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur; ad culpam verò naturæ* (id est originale peccatum) *non requiritur nisi voluntas in natura illa.* Cùm ergo motus primò primi, ex rebellione concupiscentiæ procedentes, non sint voluntarii voluntate personæ (esto sint voluntarii voluntate naturæ, seu in persona Adami, & effectus peccati originalis) non erunt peccata actualia, quæ nos reos æternæ damnationis constituant, ùt docent hæretici.

A

B

C

D

E

Confirmatur: nam etiam phrenesis, insania, & cæcitas corporalis, aliæque generis humani miseriæ, sunt effectus & pœnæ originalis peccati, & ab eo ut rivuli à fonte promanant; cùm in fœlicissimo innocentiæ statu homines non fuissent miseriis illis obnoxii; & tamen nemo dicet, quidquid malè faciunt insani & phrenetici, esse peccatum, & culpabiliter agere cœcum à nativitate, qui volens canem abigere, hominem percutit, ignorans invincibiliter eum adesse: Ergo similiter licèt rebellio concupiscentiæ sit effectus & pœna peccati originalis, subindeque nobis voluntaria in capite non sequitur omnes ejus motus, eos præcipuè qui naturaliter in nobis consurgunt, omnemque advertentiam & deliberationem rationis præveniunt, esse peccata mortalia, & homines æternæ damnationis reos efficere. 50.

Quòd verò non sint peccata venialia, ut quidam Theologi asserunt iisdem authoritatibus & rationibus convincitur: Nam de ratione cujuscumque peccati actualis seu personalis est quod sit liberum & voluntarium, saltèm imperfectè: Sed motus primò primi concupiscentiæ, nullo modo sunt voluntarii seu liberi, cùm naturaliter in nobis excitentur, & omnem rationis advertentiam ac voluntatis consensum præveniant: Ergo non sunt peccata etiam venialia. 51.

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 ac propriè peccatum esset; sicut tale est mendacium, quamvis solùm 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 Asellicum, his verbis: *Quamvis instent, dum sumus in corpore mortis hujus, desideria peccati, si nulli eorum adhiberemus assensum, non esset unde deceremus Patri nostro qui est in cælis, dimitte nobis debita nostra.* 52.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

53. OBjicies primò: D. Thomas hìc art. 3. ad 5. ait quod *motus sensualitatis rationem proveniens, est peccatum veniale*: Sed motus qui rationem præveniunt primò-primi appellantur, ùt suprà ostensum est: Ergo ex D. Thoma motus primò-primi concupiscentiæ sunt peccata, saltèm venialia.

Respondeo D. Thomam non loqui de motibus

bus sensualitatis qui omnem advertentiam & deliberationem rationis præveniunt, sed tantùm de his qui plenam ac perfectam advertentiam & liberationem antecedunt, & qui primò-secundi appellantur: hi enim cùm sint imperfectè voluntarii, sunt peccata venialia, quæ sunt quiddam imperfectum in genere peccati, ùt ibidem ait S. Doctor. A

54. Objicies secundò: Si motus primò-primi omni culpâ etiam veniali carerent, potuissent esse in Christo, & in B. Virgine: Sed hoc dici nequit, ùt docent Theologi in tractatu de Incarnatione: Ergo nec illud

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

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

Respondeo concesso 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 illâ imperfectâ, quam appetitus sensitivus à voluntate participat, subindeque peccata venialia esse nequeunt. D

56. Objicies ultimò: Si motus primò-primi concupiscentiæ non essent peccata, ljceret in eis sibi complacere, aut illos desiderare: At utrumque illicitum est: Ergo illi sunt peccata, saltèm venialia.

Sed nego sequelam: licèt enim motus primò-primi concupiscentiæ non sint mali malitiâ formali, defectu libertatis, sunt tamen mali malitiâ objectivâ, cùm circa objectum malum & à lege prohibitum versentur; unde eo ipso tribuunt malitiam formalem actibus complacentiæ vel de- E fiderii, quibus liberè appetuntur; actus enim liber circa objectum malum, & lege prohibitum, formaliter malus est.

* *
*

DISPUTATIO VI.
De Causis Peccatorum.

Ad quæstionem 75. & quinque sequentes.

CAusæ peccati aliæ sunt interiores, quæ intra hominem residunt; aliæ exteriores, quæ extra ipsum existunt. Primi generis sunt tres, nempe ignorantia ex parte intellectûs; concupiscentia ex parte appetitûs; & 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 seminalem propagationem traducens. De hac posteriori causa peccati fusè dicemus disputatione sequenti, ubi de peccato originali differemus: de prioribus verò breviter hic agendum est.

Articulus Primus.

An & quæ Ignorantia sit causa peccati?

§. I.

Multiplex Ignorantiæ divisio.

IGnorantia secundùm se dividitur primò in 1.
eam quæ potius dicitur nescientia, & in eam quæ propriè est ignorantia. Prima dicit carentiam illius scientiæ, quàm aliquis nec debet nec natus est acquirere: & ideo cùm sit tantùm negatio, non habet rationem mali, sive culpæ, sive pœnæ; unde reperitur in Angelis beatis, teste Dionysio cap 7. cœlest. Hierar. Cùm enim nulla creatura, quantumvis superioris ordinis, omnia scibilia comprehendat, & saltèm ex possibilibus plura omnes creatos lateant intellectus, necesse est ut in omni intellectu creato, sive humano, sive angelico, sit aliquid prædictæ nescientiæ, & solus intellectus divinus, qui omnia scit & comprehendit, eam excludat. Secunda ignorantia dicit carentiam illius scientiæ, quam quis aptus natus est habere; adeóque importat rationem mali, vel culpæ, vel pœnæ, & in varia membra subdividitur. Dist. 1. lit. 7.

In primis enim ex parte subjecti dividitur in 2.
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 Euangelio audierunt, nec audire potuerunt, & qui infideles negativè appellantur. Vincibilis est, quæ adhibitâ morali diligentiâ vinci & superari potest: & hæc duplex est, una affectata, quâdo quis deliberato animo vult aliquid ignorare, ita ut voluntas per se & directè feratur in ipsam ignorantiam, juxta illud Psalm 35. *Noluit intelligere ut bene ageret*: altera crassa & supina, quando voluntas directè & formaliter in ipsam ignorantiam non fertur, sed tantùm indirectè, & interpretativè: v. g. cùm quis non vult adhi-

bere

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

Secundò ex oppoſitione ad ſcientiam dividitur tam vincibilis quàm 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 articulorum fidei.

Tertiò ex parte objecti, ſeu rerum ignoratarum, dividitur ignorantia, tam vincibilis, B quàm invincibilis, in ignorantiam juris, & facti. Ignorantia juris eſt quâ 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, quâ propter circunſtantiam aliquam factum aliquod ignoratur eſſe illicitum: v. g. cùm Jacob acceſſit ad Liam, quam putabat eſſe Rachel uxorem ſuam, ejus ignorantia fuit ſolùm 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 actûs dividitur in antecedentem, concomitantem, & conſequentem: de quibus fusè egimus in tractatu de Actibus humanis, ad quem Lectorem remittimus, ne eadem ſæpiùs repetantur. Diſp. 1. dub. 7.

§. II.

Reſolutio difficultatis propoſitæ.

Dico 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 Hæbreos 9. dicit Apoſtolus, quod ſemel in anno in ſancta ſanctorum ſolus Pontifex introibat, non ſine ſanguine, quem offerret pro ſuis & populi ignorantiis, id eſt, ut ibidem exponit D. Thomas, pro ſuis & populi peccatis ex ignorantia cõmiſſis. Denique Oſeas cap. 1. recenſet ſtupendum peccatorum & vitiorum diluvium, quod in terram inundaverat, ejúsque 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 ejusdam negantis peccata per ignorantiam committi.

Secunda pars, quæ aſſerit ignorantiam non eſſe cauſam peccati per ſe & directè, ſed indirectè tantùm & per accidens, eſt D. Thomæ hîc qu. 76. art. 1. & quæſt. 3. de Malo art. 8. & manifeſta: cùm enim ignorantia ſit privatio, nequit directè aliquem influxum poſitivum in peccatum habere, ſed indirectè tantùm & 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 deſcenſûs ipſius lapidis, quatenus removet obicem, qui talem deſcenſum impediebat. 6.

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 neq; id habebit ignorantia, quamvis tollat ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret peccatum. 7.

Reſpondeo conceſſo 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 ſolùm attribuitur removenti prohibens, quando is tenetur illum impedire, ut docet D. Thomas ſuprà qu. 6. art. 3. & hîc qu. 76. art. 2.

Dico ſecundò, ignorantiam invincibilem & C antecedentem non eſſe cauſam peccati, ſed ab illo excuſare. Ita communiter docent Theologi cum Magiſtro in 2. diſt. 22. & cum D. Thoma hîc art. 3. contra Jaſenium, qui lib. 2. de ſtatu naturæ lapſæ cap. 2. & ſequentibus aſſerit facta cum ignorantia invincibili juris naturalis, eſſe peccata cúlpabilia, & conſtituere homines æternæ damnationi obnoxios, additque hoc eſſe dogma fidei, à SS. Auguſtino, & Hieronymo necnon à Patribus Concilii Paleſtini traditum; & in hoc Scholaſticos omnes, qui de hac materia ſcripſerunt, omnino cœcutire: quod etiam ante Janſenium aſſeruerat Lutherus in capite 12. 8.

Geneſis cujus verba ſunt: *Scholaſtici dicunt invincibilem ignorantiam reddere excuſabiles: tanta cœcitas eſt in Papæ ſcholis & Eccleſiis.* D

Hanc Janſenii errorem fusè confutavimus ſuprà in diſſertatione Theologica de probabilitate, contra noxorum Caſuiſtarum laxitates, & Janſenianorum exceſſus. Unde hîc ſufficiet duplicem rationem fundamentalem noſtræ concluſionis adducere. Prima eſt: Ignorantia illa à peccato excuſat, quæ tollit ab actu rationem voluntarii; nam ut ſæpè docet Auguſtinus, & ratio naturalis ſuadet, peccatum usque adeo voluntarium eſt, ut nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium: Sed ignorantia invincibilis, ſeu antecedens, tollit ab actu rationem voluntarii; cùm 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 hîc qu. 76. art. 3. ſic ait: *Si ſit talis ignorantia quæ omnino ſit involuntaria, ſive quia eſt invincibilis, ſive quia eſt ejus quod quis ſcire non tenetur, talis ignorantia omnino à peccato excuſat.* E 9.

Secunda ratio: Deus ex Tridentino non præcipit hominibus impoſſibilia: Sed præciperet impoſſibilia, ſi ignorantia invicibilis non excuſaret à peccato: Ergo &c. Minor probatur: 10.

Cùm voluntas nostra sit potentia cœca, nec possit ferti, nisi in id, quod intellectus ut bonum & conveniens ipsi ostendit, id duntaxat censetur esse in nostra potestate, quod à voluntate cum plena advertentia rationis, adeóque 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 hîc art. 2. rectè observat: *Idcirco ignorantiam invincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impossibile.* Qui plura cupit, prædictam dissertationem consulat, in qua fusiùs has rationes expendimus, & plura SS. Patrum testimonia in ejusdem veritatis confirmationem adduximus, præcipuáque Jansenii & Wendrochii fundamenta dissolvimus.

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

Probatur: Illa ignorantia neque causat peccatum, neque ab illo excusat, quæ facit ut actus 11. ex illa procedens, neque sit voluntarius, neque involuntarius: Sed ignorantia concomitans, quando est invincibilis, hoc præstat: Ergo &c. Major est certa: cùm enim de ratione peccati sit esse voluntarium, & ipsi repugnet esse involuntarium, illa tantùm ignorantia potest esse causa peccati, quæ facit actum esse voluntarium; & illa solùm potest à peccato excusare, quæ facit illud esse involuntarium, & inclinationi voluntaris repugnans. Minor autem communiter docetur à Theologis, & probata fuit in tractatu de actibus humanis disput. 1. art. 7. conclus. 3. potéstque breviter suaderi exemplo venatoris, qui circumeundo sylvam, deprehendit hostem, & factâ sufficienti diligentiâ, ignorans ipsum esse hostem, & putans esse feram ibi latitantem, emittit sclopum, vel sagittam, ipsúmque 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, cùm non repugnet inclinationi voluntatis ipsius, imò potiùs ejus voluntas ita affecta sit, ut si cognovisset ibi latere hostem, libentiùs sclopum aut sagittam emisisset, ipsumque interfecisset; unde tale homicidium potest solùm dici non voluntarium, seu involuntarium negativè, ut ibidem explicatum est: Ergo &c.

12. Confirmatur: Eâ tantùm 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, etiamsi 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 fit cum illa: Ergo hæc ignorantia non est causa peccati. Quare D. Thomas hîc qu. 76. art. 1. sic ait: *Non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantùm quæ tollit scientiam prohibitem actum peccati. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita, quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiamsi patrem agnosceret, ignorantia patris non est hujus causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum: & ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed peccat ignorans, secundùm Philosophum in 3. Ethic.*

Dico quartò, ignorantiam consequentem & vincibilem, sive sit affectata, sive crassa & supina, esse causam peccati, & minimè ab illo excusare. 13.

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

Quæres primò, an ignorantia vincibilis eorum quæ scire tenemur, sit in seipsa peccatum, vel solùm in causa, negligentiâ scilicet addiscendi? 14.

Respondeo, ignorantiam habitualem non esse formaliter peccatum in seipsa, bene tamen actualem; licèt hoc non habeat à seipsa, sed à negligentia sciendi ea quæ scire tenemur. 17.

Prima pars patet: Nam ut aliquid sit formaliter in se peccatum, debet esse in exercitio, & in actu secundo voluntarium, adeóque debet esse vel actus, vel actualis omissio; unde communiter dicitur quòd habitibus, neque meremur, neque demeremur: Sed ignorantia habitualis non se habet per modum actûs, vel omissionis actualis, sed per modum habitûs: Ergo non est formaliter peccatum in seipsa, sed solùm in sua causa, quæ est ignorantia actualis, vel negligentia sciendi; aut in effectu secuto ex ipsa; ipse verò est tantùm 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, & è contra. 18.

Secunda pars etiam manifestâ ratione convincitur: Nam omnis omissio actûs debiti, supposito quòd sit voluntaria, est formaliter peccatum, ut ex definitione peccati omissionis habetur: Sed actualis ignorantia vincibilis eorum quæ scire tenemur, est omissio actûs debiti, scilicet debitæ cognitionis, & est voluntaria, saltem indirectè: Ergo est formaliter in se peccatum. 19.

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

Ratio etiam id suadet: nam ut discutrit Cajetanus hîc art. 2. scire secundùm se non est actus moraliter bonus, cùm scientia, cujus est actus, sit virtus intellectualis, non verò moralis; sed solùm ut est actus elicitus vel imperatus à vir-

tute ſtudioſitatis (ſicut orare à virtute religionis) vel quatenus exercetur ſecundùm regulas illius: Ergo & ignorare ſecundùm ſe non eſt malum morale & peccatum, ſed ſolùm ut eſt à vitio oppoſito ſtudioſitati, quod dicitur negligentia, & inquantum ſub illo cadit, & ei ſubeſt. Unde ſicut ſuprà diſp. 3. art. 4. dicebamus, omiſſionem miſſæ contingentem in ſomno, & in ipſo inditectè volitam, non ſolùm in cauſa, ſed etiam in ſeipſa eſſe peccaminoſam, quamvis id non habeat à ſe, ſed à cauſa, ſeu dependenter ab illa; ita in præſenti aſſerimus, ignorantiam actualem vincibilem eorum quæ ſcire tenemur, eſſe formaliter in ſeipſa peccatum omiſſionis, quamvis id non habeat à ſe, ſeu ſecundùm 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.

ARTICULUS II.

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

NOtandum primò, in intellectu quadrùplicem poſſe reperiri defectum: Primus dicitur pura neſcientia, quæ eſt carentia cognitionis ejus quod quis non tenetur ſcire, & convenit omni intellectui creato, ſive humano, ſive 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 judicium de aliqua re aliter quàm eſt. Quartus vocatur inconſideratio, quæ eſt privatio actualis conſiderationis, quam quis debet habere circa objectum, quod habitualiter cognoſcit.

Notandum ſecundò, duplicem diſtingui errorem; unum ſpeculativum, quo quis judicat licere quod non licet, v. g. furtum eſſe licitum: aliam practicum, quo judicat hîc & nunc faciendum eſſe quod non licet; ſicut quando aliquis judicat ſibi hîc & nunc conveniens eſſe furari. His præmiſſis, ſit.

§. I.

Concluſio affirmativa ſtatuitur.

DIco igitur, non poſſe voluntatem peccare, niſi aliquis error practicus, vel ſalem 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 conforme eſt illud Proverb. 24. *Errant omnes qui operantur iniquitatem* Ubi Cajetanus hæc ſcribit: *Quia error ad intellectivam partem pertinet, ex hac authoritate ſcripturæ habetur quod omnis malus errat: conſonant Philoſophi, dicentes quòd omnis malus eſt ignorans.* Favet etiam D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. ubi ſic ait: *Peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit eſſe dupliciter: uno modo ex hoc quòd aliquod malum eligitur, ſicut homo peccat eligendo adulterium, quod ſecundùm ſe eſt malum; tale peccatum ſemper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore; alioquin id quod eſt malum non eligeretur ut bonum.... Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod ſecundùm ſe eſt bonum, ſed non cum ordine debitæ menſuræ aut regulæ.....ſicut ſi aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Eccleſia inſtitutum: & hujuſmodi peccatum non præexigit ignorantiam, ſed abſentiam ſolùm conſiderationis eorum quæ conſiderari debent: & hoc modo peccavit Angelus convertendo ſe per liberum arbitrium ad proprium bonum, abſque ordine ad regulam divinæ voluntatis.* Quibus verbis S. Doctor apertè docet omne peccatum aliquem defectum in intellectu ſupponere; in humano quidem, defectum erroris practici; in angelico verò, quantùm ad primum peccatum, defectum duntaxat inadvertentiæ ſeu inconſiderationis.

Ratio etiam, ſuadet: Cùm enim voluntas ſit appetitus rationalis, ſequens ductum & directionem intellectûs, nunquam eligit aut reſpuit aliquod objectum, niſi intellectus judicet hîc & nunc aliud eſſe amplectendum vel reſpuendum: Ergo quotieſcumque homo peccat eligendo aliquod objectum malum, & rectæ rationi diſſonum, putà adulterium, aut furtum, debet intellectus judicare hîc & nunc aliud eſſe eligendum: Sed judicium quo judicatur aliquid eſſe eligendum, quod ſecundùm rectam rationem non eſt eligendum, eſt falſum & erroneum: Ergo in omni peccato, quo aliquod objectum moraliter malum eligitur, debet eſſe judicium practicum erroneum, ſubindéque aliquis error practicus.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio ex doctrina quam tradit Nazarius 1. *p. qu. 63. art. 3. controv.* 1. Omnis electio voluntatis, quâ bonum aliquod particulare eligitur, ſupponit aliquem diſcurſum formalem aut virtualem intellectûs practici, qui ex duabus conſtat præmiſſis, unâ univerſali, quæ dictat bonum eſſe amandum & proſequendum, & alterâ particulari, quæ dicit, hæc actio hîc & nunc in particulari eſt mihi bona & conveniens, ex qua ſequitur hæc concluſio regulans electionem: Ergo talis actio hîc & nunc à me exercenda eſt. Sicut ergo in ſpeculativis error vel falſitas, quæ eſt in concluſione, reducitur ad falſitatem vel errorem, qui continetur in altera præmiſſarum; ita in moralibus omnis electio prava, & difformis regulis morum, debet procedere ex aliquo errore practico, ſeu judicio practicè 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 riſibilis*, error qui eſt in concluſione, reducitur in judicium falſum & erroneum, quod continetur in Minori; ità & in iſto ſyllogiſmo practico, quem homo quotieſcumque peccat, vel formaliter, vel virtualiter format: *Bonum eſt proſequendum: Sed elicere hîc & nunc hanc actionem difformem regulis morum, putà furtum, vel adulterium, eſt mihi bonum & conveniens; Ergo hîc & nunc à me exercenda:* falſitas & error practicus qui eſt in concluſione, reducitur ad judicium falſum & erroneum in minori propoſitione contentum.

Dices, tale judicium non eſſe falſum aut erroneum, qui ſolùm dictat voluntati hanc actionem eſſe utilem, aut delectabilem ſenſui, vel appetitui; in quo judicio nulla continetur falſitas,

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

Sed contra: Ille qui committit furtum, vel adulterium, non solùm existimat furtum esse sibi utile, & adulterium delectabile, sed etiam practicè judicat illud hîc & nunc à se esse eligendum, & bono honesto, ac observationi legis divinæ perferendum; alioquin voluntas, utpote appetitus rationalis, sequens ductum intellectûs, talem actum non eligeret, nec bono honesto & observationi legis divinæ ipsum præferret: At in tali judicio error practicus manifestè reperitur, cùm recta ratio & prudentia dictent oppositum: Ergo quotiescumque homo peccat eligendo aliquod objectum, vel actum moraliter malum, putà furtum, vel adulterium, aliquis error practicus in ejus intellectu reperitur.

23. Dixi, quando homo peccat *eligendo objectum vel actum moraliter malum*, quia si peccet eligendo aliquid de se bonum, sed non cum ordine debito, non est necesse quòd 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 consultò in conclusione diximus, non posse voluntatem peccare, *nisi vel aliquis error practicus, vel saltèm aliqua inconsideratio, in intellectu præcesserit.*

Disp. 11. Art. 4.

Quod potest ampliùs confirmari, & hoc exemplo suaderi. Si esset aliquis cœcus ex natura sua determinatus ad sequendum ductum alterius, non posset deficere, & à via aberrare, nisi deficiente & aberrante ductore: Sed voluntas est potentia cœca, ex natura sua determinata ad sequendûm ductum intellectûs; 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 præcedat.

Addo quod in omni peccato quædam imprudentia reperitur: unde Proverb. 1. peccatores stulti & imptudentes appellantur; & Gregorius lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator* (inquit) *stultus fuit in culpa.* Ergo cum prudentiæ sit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia ab homine, sicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet quòd in omni peccato aliquis defectus rationis practicæ, subindéque error practicus, vel saltèm inconsideratio reperiatur.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

24. OBjiciunt in primis Adversarii aliqua testimonia, in quibus dicitnr homines peccare scienter & ex industria: Jacobi 34. *Quasi de industria recesserunt ab eo, & vias ejus intelligere noluerunt.* Et Proverb. 2. *Lætantur cùm malè fecerint, & exultant in rebus pessimis* Item voluntatem respuere quod ratio approbat, juxta illud Medeæ apud Poëtam, *Video meliora, probóque, deteriora sequor*; & istud, *Athenienses sciunt quæ recta sunt, sed non faciunt*: Ergo potest voluntas peccare, nullo existente errore in intellectu.

25. Sed hæc nullius sunt roboris: debent enim intelligi & explicari de cognitione speculativa, vel de practica universali, cum qua stat in intellectu peccantis error practicus in particulari, seu judicium practicum, quo judicat hîc & nunc esse sibi eligendum aliquid, quod revera eligendum non est. Unde D. Thomas suprà citatus 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. sic ait: *Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actûs, quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitûs; etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat.*

Disp. 2. art. 1.

Objiciunt secundò: Si quotiescumque homo peccat, aliquis error in ejus intellectu præcederet, omnis peccator esset hæreticus, & quoties homo incideret in peccatum, toties labereretur in hæresim: Sed hoc est falsum & absurdum; cùm multi fideles peccent in moralibus, & tamen à fide non deficiant: Ergo & illud. 26.

Hoc etiam argumentum frivolum est: nam cùm error, qui in intellectu peccantis existit non sit speculativus, sed practicus; nec fidei, sed solùm rectæ rationi & prudentiæ adversetur, peccatorem, infidelem, vel hæreticum non reddit, sed stultum potius & imprudentem, ut ex testimoniis suprà adductis patet.

Objiciunt tertiò: Homo potest velle aliquid sibi utile, aut delectabile, de quo certò scit, certòque considerat, & esse sibi utile aut delectabile, & esse contrarium rectæ 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 conscientiæ & tristitia, aut cum expresso culpæ & pœnæ contemptu: tum etiam quia objectum voluntatis non solùm est bonum honestum, sed etiam bonum utile & delectabile. 27.

Respondeo concesso Antecedente, distinguendo Consequens: potest peccare nullo existente errore in ejus intellectu, errore speculativo, concedo: errore practico, nego. Licèt enim intellectus peccantis speculativè judicet objectum quod eligit, vel actum, esse malum moraliter; practicè tamen judicat sibi bonum & conveniens esse hîc & tunc illud eligere, & bono honesto præferre, ut in probatione nostræ conclusionis ostendimus. 28.

Instabis: Posito judicio practico, dictante hîc & nunc Deum esse amandum, cùm hîc & nunc instat præceptum dilectionis, voluntas, cùm sit libera, potest elicere actum odii, vel actum dilectionis suspendere: Ergo nullo præsuppositio errore, etiam practico, potest peccare. 29.

Respondeo distinguendo Antecedens: Potest elicere actum odii, vel actum dilectionis suspendere, potentiâ antecedenti, & in sensu diviso, concedo: potentiâ consequenti, & in sensu composito, nego. Posito enim judicio practicè practico in intellectu de eligiendo actu amoris, voluntas infallibiliter illum elicit; cùm 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, quæ sicut applicuit intellectum ad illud judicium ita potuit ipsum applicare ad oppositum.

Objiciunt ultimò: Si quotiescumque homo peccat, præcederet aliquis error practicus in ejus intellectu, nullum daretur peccatum ex pura malitia, sed quodlibet ex ignorantia procederet; 30.

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

Disp. 2. art. 1.

31. Respondeo negando sequelam: Licèt enim in omni peccato interveniat error practicus ex parte intellectûs, sufficienter tamen distinguitur peccatum ex infirmitate, vel ex malitia, à peccato ex ignorantia, ex diversa scilicet dispositione prava, quæ est causa formandi judicium illud erroneum in intellectu, & pravam electionem in voluntate: nam in peccatis ex ignorantia, ignorantia vincibilis & culpabilis est causa formandi tale judicium, & pravam electionem; in peccatis ex infirmitate vel passione, passio vehemens obscurans 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 (saltèm si de peccato mortali loquamur) quia à passione appetitûs, voluntas indirectè & per accidens movetur, quatenus scilicet passio judicium rationis perturbat & impedit, quo impedito & perturbato, necesse est voluntatem, quæ judicium rationis semper sequitur, in agendo perturbari. Cujus rei rationem reddit Cajetanus, quòd passio appetitûs sensitivi directè & per se moveat phantasiam, quæ est organum corporeum; quâ motâ & perturbatâ, necesse est perturbari intellectum, qui ab ea depromit species, quarum beneficio de rebus sensibilibus & corporeis judicat; ideòque ipse intellectus aliter de his rebus judicat quàm oportet: quare cùm voluntas ab intellectu determinetur, non mirum si ipsa tunc perturbetur, & à recto tramite declinet. Unde in peccatis ex passione appetitûs sensitivi procedentibus, hic reperitur ordo seu processus: bona sensibilia & externa in primis sensus externos alliciunt; deinde eorum sensitivâ apprehensione imaginatio excitatur; hæc verò appetitum sensitivum accendit & commovet: ex appetitûs sensitivi commotione phantasia movetur & perturbatur; quâ motâ & perturbatâ, obscuratur ratio, quæ ab actuali debitæ regulæ consideratione cessat, & ab illa deviat, & in errorem tandem ipsam trahit voluntatem, cujus actus liber & voluntarius peccatum per consensum consummat. Quod hoc lepido solet exemplo declarari: si lapillum in pellucidi fontis alveum projeceris, illico fusum illius æquor, ipso cristallo nitidius, turbatur, circulo primùm efformato, qui alium ulteriùs 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, quâ turbatâ, perturbatur & obscuratur ratio; obcœcata verò seu perturbata ratio, voluntatem ad peccandum trahit; hæc denique ex sua natura cœca, errantem rationem sequens, liberè suggestioni pravæ consentit; quo actu peccatum complet, & consummat; peccatum verò cùm consummatum fuerit, generat mortem, ùt dicitur Jacobi 1.

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

ARTICULUS III.

Utrum Deus directè vel saltèm indirectè possit dici causa peccati?

DE hac difficultate fusè egimus in tractatu de Voluntate Dei, unde breviter hic eam discutiemus, & quæ docet S. Doctor qu. 79. exponemus. C Disp. 8. art. 4.

§. I.

Duplici conclusione difficultas resolvitur.

DIco primò, Deum non esse, nec dici posse directè causam peccati, ita D. Thomas hic qu. 79. art. 1. & 2. & de Malo, qu. 3. art. 1. & alibi passim.

Probatur ratione quam ibidem prosequitur: Peccatum nominat ens & actionem cum quodam defectu, deformitatis scilicet & malitiæ moralis, quæ entitati actûs adjungitur: unde ut aliquis dicatur, & sit rectè causa peccati, non sufficit quòd producat entitatem, & actualitatem, quam 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 conjungitur, ùt constat cùm 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 insuper, quod ejus causalitas ad deformitatem & malitiam moralem, secundariò saltèm & mediatè se extendat. Minor autem in qua est difficultas, multipliciter suadetur: Primò ratione D. Thomæ hic art. 1. *Omne peccatum est per recessum ab ordine qui est in Deum sicut in finem: Deus autem omnia inclinat & convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit 1. cap. de divin. Nomin. unde impossibile est quòd sit sibi vel alius causa discedendi ab ordine qui est in ipsum: unde non potest directè esse causa peccati.* Quam rationem sub aliis terminis pro- 33.

ponit qu. 3. de Malo, art. 1. *Peccatum* (inquit) *consistit in aversione voluntatis creatæ ab ultimo fine: impossibile est autem quòd Deus faciat voluntatem alicujus ab ultimo fine averti, cùm ipsemet sit ultimus finis. Quod enim communiter invenitur in omnibus agentibus creatis, oportet quòd hoc habeant ex imitatione primi agentis, quod dat omnibus suam similitudinem, secundùm quod capere possunt, prout Dionysius dicit in 9. cap. de divin. Nomin. Vnumquodque autem agens creatum invenitur per suam actionem alia quodammodo ad seipsum attrahere, assimilando ea sibi, vel per similitudinem formæ, sicut cùm calidum calefacit, vel convertendo alia ad finem suum, sicut homo per præceptum alios movet ad finem quem intendit. Est ergo hoc Deo conveniens, quòd omnia ad seipsum convertat, & per consequens quòd nihil avertat à seipso: ipse autem est summum bonum, unde non potest esse causa aversionis à summo bono, in quo ratio culpæ consistit.*

34. Secundò probatur eadem Minor aliâ ratione, quam S. Doctor ibidem art. 2. & in 2. dist. 37. qu. 2. art. 2. fusè exponit. Defectus qui est in effectu causæ particularis, non attribuitur causæ universali, quæ est in se perfecta & indeficiens, sed tantùm causæ proximæ & deficienti; licèt perfectio ejusdem effectûs in ipsam causam universalem reducatur: v. g. defectus fructuum in arbore, non in solem, sed in arborem reducitur, licèt copia & maturitas fructuum in solem referatur; defectus claudicationis in curvitatem tibiæ aut obliquitatem itineris reducitur, licèt perfectio ambulationis in virtutem motivam referatur. Pari modo in moralibus defectus aut deordinatio actûs 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 aliâ ratione suadetur: Deus per suam causalitatem id solùm potest attingere, quod continetur intra objectum formale suæ omnipotentiæ: Sed formale peccati intra objectum divinæ omnipotentiæ non continetur: Ergo non potest à divina causalitate attingi. Minor probatur: Id solùm continetur intra objectum divinæ omnipotentiæ, quod est ordinabile in Deum ut in ultimum finem; nam ratio primi principii & ultimi finis sibi mutuò 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 omnipotentiæ.

Ex his intelliges primò, juxta doctrinam D. Thomæ, peccatum sub ratione entis & actûs esse à Deo ut movente, & non solùm ut simultaneè concurrente. Nam S. Doctor loco citato de Malo, art. 2. quærit, *utrum actio peccati sit à Deo?* Et respondet affirmativè, si illa sub ratione entis & actûs consideretur; probátque in argumento *sed contra*, ex Augustino 3. de Trinit. dicente quòd *voluntas Dei est causa omnium specierum & motionum: sed actus peccati est quidam motus liberi arbitrii: ergo est à Deo.* Quo etiam discursu utitur hîc art. 2. in argum. *sed contra*. Deinde corp. art. citati id demonstrat duplici ratione; unâ communi, desumptâ ex eo quod Deus, cùm sit ens per essentiam, debet esse causa omnis entis per participationem: aliâ speciali, quam sub his terminis proponat. *Necesse est omnes motus causarum secundarum causari à primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur à motu cœli: Deus autem est primum movens respectu omnium motuum & spiritualium & corporalium, sicut corpus cœleste est principium omnium motuum inferiorum corporum: unde cùm actus peccati sit quidam motus liberi arbitrii, necesse est dicere quòd actus peccati, inquantum est actus, sit à Deo.* Ex quibus patet, juxta D. Thomam, peccatum, inquantum est actus & ens, esse à Deo ut movente, & non solùm ut simul concurrente. Quam doctrinam didicit ab Alberto magno, suo magistro, qui in 2. dist. 3. art. 7. hæc scribit: *Cùm actus malus sit simpliciter actus egrediens à potentia activa perfecta secundùm naturam, non egreditur ab ea, nisi secundùm quod movetur à causa prima, aliquo sequeretur duo esse prima principia.* Quam sententiam ita certam esse existimat, ut oppositam tanquam hæreticam à multis proscribi ibidem asserat: *Hæc* (inquit) *opinio* (negans actus malos, inquantum actus & entia, esse à Deo movente) *quæ obtinuerat plurès antiquorum, ferè cessit ab aula, & à multis modernorum reputatur hæretica.* Item tem Dominicus Soto, ubi suprà, expresè docet Deum præmovere ad actum peccati, ut est actus & ens & addit hanc esse communem Theologorum sententiam. Verba ejus sunt: *Haud equidem diffitentur Theologi, entitatis (ita vocant) quæ est peccatum, Deum esse causam, eo efficientiæ genere, quo cuncta animantia & inanima ad suas naturales actiones permovet.*

37. 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 concursûs, ut Recentiores existimant, sed potius ex summa & infinita ejus perfectione, ratione cujus in nostris actionibus eas solùm formalitates potest attingere, quæ ad Deum ut ultimum finem sunt reducibiles, & ex duabus rationibus seu formalitatibus inter se identificatis, unam ab alia præscindere. Unde divus Thomas in 2. distinct. 37. quæstione 2. artic. 2. sibi hoc argumentum objicit: *Rei non assignatur causa efficiens secundùm quod est in intellectu, sed secundùm quod est in re: Sed quidam actus sunt, in quibus non potest separari illud quod est de natura actûs à deformitate, nisi secundùm intellectum, quia benè fieri non possunt: Ergo non causantur à Deo nisi secundùm quod stant sub illa deformitate.* Cum argumento sic respondet: *Ad quintum dicendum, quòd sicut actio quæ peccati deformitatem habet, dicitur bona, inquantum est actio, bonitate naturæ, non propter hoc quòd aliquando inveniatur seperata à deformitate, sed quia bonitas illa naturæ deformitati subsitat: ita etiã Deus dicitur causa illius actionis, in quantum est actio & inquantum est deformitas, hoc modo quòd actionem non facit à deformitate separatam, sed quia in actione deformitati conjuncta, hoc quod est actionis facit, & quod deformitatis non facit. Etsi enim in aliqua effectu plura inseparabiliter conjuncta sunt, non oportet ut quod est causa ejus quantùm ad unum, sit etiam causa ejus quan-*

quantùm ad alterum: sicut natura est causa oculi, quantùm ad substantiam ejus, & non quantùm ad defectum cœcitatis, quæ ex naturæ defectu accidit. Ubi S. Doctor, ut salvet Deum non esse causam peccati, quamvis concurrat ad actus intrinsecè malos, ut sunt blasphemia, actus odii Dei, & similes, non recurrit ad indifferentiam divini concursûs, sed potius 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, quòd non se extendat ad bonum, quamvis identificatum cum vero: vel sicut influxus animæ moventis & applicantis tibiam claudam ad motum progressivum, ita cau at vitalitatem ipsius ut ab ejus obliquitate & defectu præscindat. Unde inter motionem physicam & moralem hoc notabile reperitur discrimen, quòd physica est præcisiva, & in actu ad quem movet, attingit solùm entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliásque formalitates ad ordinem physicum & lineam entis pertinentes, abstrahitque à deformitate & malitia morali, quæ per accidens ex defectibilitate creaturæ rationalis ei adjungitur: moralis verò non est præcisiva, sed terminatur ad actum ut vestitum omnibus circumstantiis, & secundùm omnes conditiones & modos quos recipit ab operante; & ideo si actus ad quem movet sit malus, & regulis morum difformis, secundariò saltèm & 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: secùs verò Thomistas, & alios physicæ prædeterminationis assertores, qui solùm 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 casûs lapidis; vel sicut qui removet salem præservantem carnes à corruptione, dicitur indirectè & per accidens causa corruptionis illarum. Ita S. Thomas hîc art. 1. ubi sic discurrit: *Similiter etiam neque indirectè* (Deus est causa peccati) *contingit enim quòd Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata, quod si præberet, non peccarent, sed hoc totum facit secundùm ordinem suæ sapientiæ & justitiæ, cùm ipse sit sapientia & justitia; unde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causæ peccati: sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis, ex hoc quod gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens & debens gubernare.* Quibus verbis clarissimè 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, ùt 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 solùm tunc cùm potest & debet agere: si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa 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 omissio & 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 cùm illa sint merè gratuita & supernaturalia, subindeq; omni creaturæ indebita: Ergo quamvis ea frequenter deneget, & ad illorum denegationem, seu subtractionem, infallibiliter sequatur peccatum; sicut ex suspensione divini concursûs conservantis, infallibiliter sequitur annihilatio creaturæ: *Necesse est enim* (inquit Innocentius I.) *ut quo auxiliante vincimus, eo illo non adjuvante vincamur*: non potest tamen dici causa peccati, etiam indirectè & per accidens. *Disp. 1. art. 3.* *Epist. 25 ad Concil. Carth.*

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

39. Respondeo cum D. Thoma hîc art. 3. quod si excœcatio & induratio sumantur secundùm quod important motum animi inhærentis malo, & aversi à divino lumine, Deus non est causa illarum, sicut non est causa peccati: si verò sumantur ùt dicunt subtractionem gratiæ, ex qua sequitur ut mens non illuminetur, & cor non emolliatur; Deus potest dici causa non solùm permissiva, sed etiam positiva earum: quia in hoc posteriori sensu, non sunt culpa, sed pœna; pœna autem est à Deo non solùm permissivè, sed etiam positivè; cùm positivè ab illo taxetur, & decernatur in punitionem & reparationem præcedentis culpæ, in quo causalitas quædam saltèm moralis importatur, ùt 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, exilióque illo puniretur, juretalis 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. Cùm ergo pariter Deus ex intentione puniendi peccatorem decernit ei auxilia denegare, ex quorum denegatione sequitur ut mens ejus non illuminetur, & cor non emolliatur, censetur esse causa saltèm moralis excœcationis & indurationis illius, non ut habent rationem culpæ, sed solùm pœnæ.

* *
*

§. II.

Solvuntur Objectiones.

40. CONtra primam assertionem objiciunt Hæretici quædam Scripturæ loca, in quibus nonnulla peccata Deo ut causæ tribui videntur: Psalm. 104. *Convertit cor eorum, ut odirent populum ejus.* Genes. 45. *Non vestro consilio, sed Dei voluntate, huc missus sum.* Actorum 2. *Definito consilio & præscientiâ Dei traditum.* Item 2. Regum 16. dicitur Deum præcepisse Semei ùt malediceret David maledictione pessimâ. Denique Deus in Scriptura dicitur indurare, in errorem mittere, & obcœcare: Exodi 7. *Indurabo cor Pharaonis.* Isaiæ 63. *Quare errare nos fecisti Domine de via tua?* Regum 22. *Dedit Deus spiritum mendacii in ore Prophetarum.* Addunt plura Augustini testimonia, præcipuè 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 solùm denotari, Deum causare peccata, quantùm ad materiale, seu quantùm ad entitatem & actualitatem, quam de materiali important: quod non sufficit ut Deus dicatur absolutè causa peccati, sed solùm cum hac additione & reduplicatione, *quatenus est actus & ens*, ùt docet D. Thomas in 2. dist. 37. qu. 2. art. 2.

42. Respondeo secundò cum eodem S. Doctore hîc art. 1. ad 1. morem Scripturæ hunc esse, ùt dicat Deum facere & imperare, quod duntaxat permittit & finit, ùt patet ex illo Job. 4. *Dominus dedit, Dominus abstulit*, id est permisit auferri. Et Marci 10. dicitur: *Moyses mandavit vobis libellum repudii*; cùm tamen Matth. 5. scribatur: *Moyses permisit vobis libellum repudii.*

43. Respondeo tertiò, Deum interdum dici vellè & decernere peccata, non quia velit eorum malitiam & deformitatem, sed quia ea in bonum finem refert & ordinat: nam ùt ait Basilius homil. *quòd Deus non sit author peccatorum*, quemadmodum medicus utitur veneno viperæ, quod ipse non fecit, ita Deus utitur malitiâ hominis, cujus tamen ipse non est author: 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:

In Ps. 54. *Ne putetis gratis esse malos in hoc mundo, & nihil boni agere de illis Deum: omnis malus aut ideo vivit, ùt corrigatur, aut ideo vivit, ut per illum bonus exerceatur.*

44. Objicit deinde Suarez hîc disp. 6. sect. unicâ num. 20. contra id quod diximus in primo corollario, nempe peccatum sub ratione entis & actûs esse à Deo ut movente, & non solùm ut simultaneè concurrente. Si Deus moveat & applicet voluntatem ad actum, qui est peccatum, revera est author peccati; quia licèt directè solùm applicet ad materiale, tamen ex vi illius motionis, ut hîc & 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.

46. Præterea, si per impossibile Deus posset esse causa peccati, nullo alio modo, aut magis efficaci & convenienti, id facere posset, quàm physicè movendo & applicando voluntatem ad actum, à quo malitia inseparabilis est.

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

48. Sed hæc parùm urgent, & facilè dilui possunt. Ad primum enim negatur sequela. Ad cujus probationem dicendum est, quòd sicut quando anima mediante potentiâ gressivâ movet tibiam claudam, eámque applicat ad motum progressivum, necesse quidem est tibiam claudicare, sed hic defectus in curvitatem tibiæ, non verò in animam moventem refertur; & quando scriba movet & applicat manum pueri ad formandos & delineandos characteres, licèt in Scriptura reperiatur 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, eámque applicet ad materiale illius, id est ad producendam entitatem, actualitatem, vitalitatem, aliásque rationes ad ordinem physicum & lineam entis spectantes, & in Deum ut ultimum finem reducibiles; ex vi tamen hujus motionis & applicationis, non provenit in actu peccaminoso malitia & deformitas, sed solùm entitas, actualitas, & vitalitas; talisque defectus in solam voluntatem deficientem, & à rectitudine divinæ motionis se subtrahentem, debet refundi: quia, ùt suprà dicebamus, divina motio præcisiva est, & ita producit in actu voluntatis creatæ rationes in Deum ut ultimum finem reducibiles, quòd præscindat ab aliis quæ important deformitatem & defectum, & dicunt aversionem à Deo ut ultimo fine; objectum enim divinæ omnipotentiæ est id duntaxat quod in Deum ut ultimum finem est ordinabile, cùm ratio principii & ultimi finis sibi mutuò correspondeant, & inter se convertantur.

Ad secundum nego Antecedens: Lutherani enim & Calvinistæ in primis docent Deum non solùm physicè, sed etiam moraliter movere voluntatem ad actus malos & peccaminosos, ùt videre est in Calvino 1 instit. cap. 18. & lib. 2. cap. 4. Zuinglio serm. de Pœnit. & Theodoro Beza aphorismo 38. affirmantibus Deum non tantùm 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 Lutherani & Calvinistæ talem admittunt motionem, quæ non relinquit in voluntate indifferentiam actiuam, seu potentiam ad oppositum, sed solam spontaneitatem, seu immunitatem à coactione; ex quo evidenter sequitur, quòd si in actibus voluntatis, ita motæ & applicatæ à Deo, repe-

reperiatur 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 activa, seu potentia ad oppositum operetur: *Ibi enim* (inquit S. Doctor in 2. distinct. 24. quæst. 3. art. 2.) *incipit genus moris, ubi primò dominium voluntatis invenitur.* Hæc autem quàm aliena sint à principiis & doctrina Thomistarum, quis non videat? Thomistæ enim docent Deum non movere moraliter, sed physicè tantùm ad materiale peccati, & affirmant talem motionem relinquere in voluntate indifferentiam activam, seu potentiam ad oppositum: unde toto cælo à Lutheranis & Calvinistis differunt, ut in Apologia Thomistarum, Tractatui de scientia Dei inserta, fusè ostendimus.

Art. 7.

50. Ad tertium nego etiam Antecedens: cùm enim motio physica, ut sæpè diximus, sit præsiva, & 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.

Ad ultimum, concesso Antecedente, nego 51. consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est, quod licèt motio physica sit major morali intensivè, id est potentior & efficacior, est tamen minor extensivè, quia, ut diximus, sistit intra ordinem physicum, nec se extendit ad ordinem moralem, sicut motio moralis. Unde hæc argumenta contra Suarem, & alios scientiæ mediæ assertores, facilè retorqueri possunt: cùm enim illi doceant, Deum sæpè ponere homines in illis circunstantiis & occasionibus, in quibus per scientiam mediam prævidit eos infallibiliter peccaturos, manifestum est, juxtà illorum principia, Deum moraliter movere & prædeterminare homines ad peccandum, ut Lutherani & Calvinistæ asserunt, subindéque 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 effatum, *l'occasion fait le larron*: ita & qui ponit hominem in illis, mortaliter ad peccatum movere censetur, ut alibi fusè exposuimus.

Tract. de Volunt. Dei disp. 3. art. 4.

5. 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 unà cum objecti propositione excitat & movet appetitum sensitivum per passiones, aut phantasiam, quibus objectum reddit valde convenientes & 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 immediatè pervadere & penetrare, cùm hoc sit solius Dei qui eam creavit) nullum autem bonum creatum & delectabile, quamvis cum rationibus validissimis voluntati proponatur, potest ei necessitatem inferre, cùm non possit eam perfectè implere, seu plenè satiare, 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, & ideo de eo D. Thomas specialem noluit instituere quæstionem) & ut principium generationis, culpam simul cum natura traducens, qui modus est proprius solius hominis, non cujuscumque, sed primi parentis; qui cùm esset à Deo constitutus caput naturæ humanæ, totam illam in se peccando vitiavit, & sic vitiatam, per seminalem propagationem in posteros transfudit: & de ista causa fusè differit S. Doctor à quæst. 81. usque ad 84. existentiam, essentiam & subjectum peccati originalis exponens. Ejus vestigiis inhærentes, hæc tria in hac dispositione elucidare conabimur. Addemus etiam aliquid de pœna debita originali peccato. Porrò hæc disputatio maximi ponderis est & momenti, cùm ex cognitione peccati originalis dependeat præcipuorum fidei articulorum notitia. Unde egregiè Augustinus lib. de peccato origin. contra Pelagium & Cœlestium cap. 24. *In causa duorum hominum, quorum per unum venundati sumus sub peccato, alterum redimimur à peccato: per unum præcipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam, propriè fides Christiana consistit.* Et lib. 5. contra Julian. cap. 2. asserit quod *adeo est necessaria peccati originalis notitia, ut qui illud negant, ipsa fidei fundamenta nitantur subvertere.*

Articulus Primus.

An sit peccatum originale?

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

§. 1.

Error Pelagii proscribitur.

TRaductionem peccati Adæ in ejus posteros negarunt olim Pelagius, & ejus discipuli Cœlestius & Julianus, ut refert D. Augustinus variis in locis. Qui error quinque potissimùm propo-

sitionibus constabat. Prima est, Adamum per peccatum sibi soli nocuisse. Secunda, parvulos nullam contrahere culpam & pœnam ex parte Adami. Tertia, baptismum non esse necessarium hominibus ad remissionem peccatorum, sed solùm ut ipsi fiant filii adoptionis, & ad regnum cælorum jus habeant. Quarta, morbos, mortem, & cæteras naturæ nostræ miserias, non esse effectus peccati originalis, sed tantùm defectus & necessitates humanæ naturæ. Quinta, concupiscentiam sive rebellionem carnis adversùs spiritum, nec esse malum pœnæ, nec malum culpæ, sed bonum naturæ, quod in Adamo etiam in statu innocentiæ ante peccatum viguit. Eundem errorem secuti sunt Armeni, Albigenses, Anabaptistæ, ut videre est apud Castro lib. 12. de hæresibus, verbo *peccatum*, hæresi 1. Abailardus, teste D. Bernardo Epist. 60. & nostro sæculo Zuinglius lib. de peccato origin. Jacobus Faber, & Erasmus in commentariis in capite 5. ad Romanos.

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

3. Secundum testimonium est illud Job. lib. 14. *Quis potest facere mundum de immundo conceptum semine? 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 corporali, probat divus Thomas 4. contra gent. capite 50. tum quia tribuitur soli Deo quod possit ab ea mundare: tum etiam quia loquitur de sorde, ratione cujus homo ducitur in judicium, ut constat ex verbis præcedentibus: *Et dignum ducis super hujuscemodi aperire oculos tuos, & adducere eum tecum ad judicium?* nemo autem ad judicium adducitur nisi pro culpa. Cùm ergo infans unius diei non possit habere peccatum actuale, convincitur pollutum esse sordibus peccati originalis.

4. Tertium & præcipuum, quod adducit S. Thomas hic art. 1. in argum. *Sed contra*, & quo frequenter utitur D. Augustinus contra Pelagianos, 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 peccaverunt.* Ex quibus verbis hoc potest argumentum deduci: Per unum hominem intravit in hunc mundum quoddam peccatum, quod omnes homines fecit peccatores, & morti obnoxios: At ejusmodi peccatum non potest esse actuale, id est actuali voluntate commissum; cùm etiam infantes morti sint obnoxii, & sæpe moriantur antequam quidquam boni vel mali propriâ voluntate egerint: Igitur peccatum est originale.

5. Tam clarum & apertum Apostoli testimonium eludere conabantur Pelagiani, illud interpretando de transitu peccati in posteros, non per originem, sed per imitationem, quia scilicet primus parens viam peccandi nobis aperuit, suoque exemplo nos ad peccandum movet.

Sed in primis huic evasioni aditum præcludit Augustinus lib. de peccatis meritis & remiss. cap. 9. arguens in hunc modum: *Si Apostolus peccatum 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 Sapientiæ: Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum; imitantur autem eum qui sunt ex parte ejus.*

Deinde verba Apostoli non solùm adultos, sed etiam parvulos comprehendunt, cùm etiam parvuli mortem experiantur, quam per peccatum intrasse, essèque pœnam & effectum illius, docet Paulus: At in parvulos peccatum Adami non transit per imitationem, cùm ante usum rationis ipsum, imitari peccando non possint: Ergo necessariò fatendum est, Apostolum non loqui de transitu peccati per imitationem, sed per originem & propagationem.

Præterea Paulus dicit peccatum Adæ ad posteros pertransire, sicut mortem: Sed mors non tantùm imitatione, sed necessitate quadam derivatur ad filios Adæ: Ergo & peccatum.

Denique idem Apostolus docet ita peccatum Adæ derivari ad posteros, sicut justitiam Christi ad regeneratos: At hæc non per solam imitationem, sed per veram in illo regenerationem redundat in homines: Ego peccatum Adæ non transit in posteros per solam illius imitationem, sed per originem & propagationem. Unde Augustinus de peccat. meritis & remiss. sic ait: *Sicut ille in quo omnes vivificabuntur, præterquam quod se ad justitiam exemplum imitantibus præbuit, dat etiam sui Spiritûs occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit & parvulis: sic & ille in quo omnes moriuntur, præterquam quod eis, qui præceptum Domini voluntate transgrediuntur, imitationis exemplum est, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ, tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes.*

6. In ejusdem veritatis Catholicæ confirmationem adducit idem S. Doctor lib. 1. contra Julian. cap. 3. & lib. 2. in fine plura SS. Patrum, qui Pelagium præcesserunt, testimonia, scilicet Cypriani, Irenæi, Hilarii, Gregorii Nazianzeni, Ambrosii, & ait hunc consensum Doctorum Ecclesiæ ante exortam hæresim Pelagii esse infallibile & divinum hujus veritatis argumentum. Inter alios insignis est locus Cypriani lib. 3. Epist. ad Fidum, ubi sic habet: *Infans recens natus contagia mortis antiquæ primâ nativitate contraxit:* & Ambrosii, qui explicans hunc versum Psalmi 48. *Iniquitas calcanei mei circumdabit me*, sic ait: *Alia est iniquitas nostra, alia calcanei nostri, in quo Adam dente serpentis est vulneratus, & obnoxiam hereditatem successionis humanæ suo vulnere derelinquit, ut omnes illo vulnere claudemur.* Demum Augustinus lib. 3. de peccat. meritis & remissione cap. 6. loquens de peccato originali: *Non aliud*, inquit, *ex quo Christi Ecclesia constituta est, divinarum scripturarum tractatores, & Christianarum disputationum scriptores senserunt, non aliud à majoribus acceperunt, non aliud posteris tradiderunt.* Et cap. 7. *Hoc de originali peccato apud Ecclesiæ fidem tantâ constantiâ custoditum fuit, ut ab eis qui dominica tractarent eloquia, magis certissimum proferretur ad alia falsa refutanda, quàm id tanquam falsum refutari ab aliquo tentaretur.*

Non

Non desunt etiam rationes Theologicæ ad errorem Pelagii refellendum, quas adducit D. Thomas 4. contra gent. capit. 50. Prima est: In quocumque invenitur moriendi necessitas, necesse est ut aliqua culpa præcesserit: Sed hæc necessitas reperitur in homine à principio suæ nativitatis, cujus signum est quòd aliqui statim post nativitatem moriuntur: Ergo in eis invenitur aliqua culpa; cúmque actualis esse non possit, eò quòd in illa ætate illius incapaces sint, debet esse per originem traducta, subindéque originale peccatum. Minor patet, Major probatur. Mors autem moriendi necessitas est pœna peccati; cùm homo in prima sui conditione fuerit immortalis per gratiam, juxta illud Sapien. 2. *Deus creavit hominem in exterminabilem*; aliàs si mortalis fuisset in prima sui institutione, frustra illi communicatum fuisset Genes. 2. *in quocumque die comederis ex eo, morte morieris*, id est mortis addictus: Ergo in quocumque invenitur moriendi necessitas, culpa etiam reperiri debet.

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

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

Sed hæc responsio facilè confutari potest: Primò quia ut arguit D. Thomas loco suprà citato, quòd infantes non renati per baptismum à regno Dei excludantur, non potest aliunde provenire, quàm ex aliaqua 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 januam 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 aliquo peccato, ut sic dicamus naturali, quod sit aliquis naturalis defectus: Sed finis constituens 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 & mundo; abluere enim & mundare, necessariò supponunt sordes & immunditiam; quæ cùm non sit corporalis, ut patet (ad extergendas enim sordes corporeas determinata verborum forma, & virtus passionis Christi non requiritur) debet esse spiritualis ratione culpæ.

Tertiò: Parvuli cùm baptizantur, eruuntur à potestate diaboli, ut dicitur ad Coloss. 1. *Qui eripuit nos à potestate tenebrarum*, & patet ex cerimoniis baptismi, ut exorcismo, insufflatione, abrenuntiatione diaboli, quam per sponsorem 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 aliquod peccatum reperitur; cúmque illud non sit actuale, propriâ illorum voluntate commissum, debet esse originale.

Tertia ratio sumitur ex redemptione Christi, & in hunc modum formatur: Christus Dominus mortuus est non solùm pro adultis, sed etiam pro parvulis, juxta illud Pauli 2. ad Corinth. 5. *Pro omnibus mortuus est Christus*: Sed solùm pro mortuis Christus mortuus est, ut constat ex eodem Apostolo ibid. 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 cùm parvulis non possit esse culpa actualis, fatendum est eis inesse culpam originalem.

Divinæ revelationi, nec non rationi, ipsa patrocinatur experientia: Quot enim infirmitates, mœrores, curas, dolores, labores, humana patitur natura? Quot tentationibus, quot vitiis, quot concupiscentiis subjecta est? Ab ipsis etiam incunabilis homo dolet, tristatur, fleri, ut meritò dixerit Augustinus, hominem esse *Prophetam suæ calamitatis, lacrymæ enim sunt testes miseriæ*. Denique ut dicitur Eccl. 40. *Grave jugum super filios Adæ à die exitûs de ventre matris eorum usque in diem sepulturæ*. Hæ 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 naturæ 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: cùm enim sacris litteris eruditus non esset, ignorabat originale peccatum.*

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

Dicentes Evel Aquotquot nascuntur ab Eva.

§. II.

Præcipua Pelagianorum argumenta solvuntur.

Objiciebant 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 contingit 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: *Filii vestri sancti sunt*: quod falsum esset, si illi nascerentur cum peccato originali, & privatione gratiæ sanctificantis.

Respondeo, Ezechielem loqui non de patre communi totius generis humani, cujus bonum vel malum meritum ad omnes posteros pertinebat moraliter, ex constitutione divina; sed de privatis cujusque parentibus, pro quorum peccatis filii spiritualiter non ponuntur, nisi forte pecca-

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

14. Objiciebant secundò verba Chrysostomi homil. ad Neophitos, ubi ait: *Infantes baptizamus, cùm non sint coinquinati peccato, ut eis detur, vel addatur sanctitas, justitia &c.*

Sed respondet Augustinus lib. 1. contra Julian. cap. 3. Julianum non ipsissima Chrysostomi verba adduxisse, quæ juxta vetustiores codices sic habent: *Infantes baptizamus, quamvis peccata non habentes*, propria scilicet & personalia; sed ex aliquo minùs legitimo interprete lectionem illam desumpsisse, ut patet ex textu græco in quo sic habetur: ὀξὰ τέτοκ τὰ παιδία βαπτίζομεν, κὴ τοὶ ἁμαρτήματα μὲ ἔχοντα, quod est latinè, *Ideo & 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 reconvenit ab origine, producenti attribuitur; sic enim passim docet Philosophus elementa moveri à generante: Sed hoc absurdum est, cùm 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 crearetur, ut constat ex Epist. 28. Verùm non licet amplius hac de re dubitare: certum est enim animam rationalem & immortalem non educi ex potentia materiæ, sicut alias formas, quæ propterea sunt irrationales, & corruptibiles, sed à Deo creari immediatè, & in corpus debitis organis affectum infundi. Ideóque 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 filii Adami, in quo tanquam in radice tota natura humana corrupta & maledicta fuit.

17. Hoc declarat Augustinus 5. contra Julian. capit. 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, qui tamen carni immundæ, & ab Adamo per seminalem propagationem derivatæ, unitur per generationem, ex tali unione peccatum originale contrahit, & ut loquitur S. Doctor, *in carne sicut aqua in vase vitiato corrumpitur.*

Quartò sic discurrebant Pelagius & Julianus apud Augustinum lib. 2. de Nuptiis & Concupisc. capite 18. & lib. 3. contra Julian. capite 24. *Non peccat iste qui nascitur, non peccat iste qui genuit, non peccat ille qui condidit: per quas igitur rimas inter tot præsidia peccatum fingit ingressum?* Cui argumento lepidè & egregiè respondet S. Doctor ibidem: *Quid quærit latentem rimam, cùm habeat apertissimam januam? Per unum hominem, ait Apostolus; per unius delictum, ait Apostolus; per unius hominis inobedientiam, ait Apostolus; quid quærit ampliùs, quid quærit apertiùs, quid quærit inculcatius?*

Quintò arguebat Julianus apud Augustinum lib. 2. contra ipsum in principio, & lib. 3. de peccat. meritis cap. 3. *Si in baptismate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum: non possunt enim parentes quod non habent in liberos transfundere.* 18.

Sed respondet Augustinus, quod sicut triticum humanâ diligentiâ purgatum, generat illud triticum non purgatum, sed paleis & aristis involutum, quia eodem modo natum est triticum seminatum: ita quia parentes nati sunt ex Adam cum peccato originali, etiamsi 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, subindéque in se formaliter illud non habeant, virtualiter tamen illud præhabent in virtute seminis & concupiscentiæ naturæ corruptæ, quæ sunt causæ sive instrumenta generationis, seu unionis animæ cum corpore, per quam peccatum originale contrahitur. 21.

Sextò objiciebat Julianus apud Augustinum 19. locis citatis: Si peccatum originale per generationem traduceretur in posteros, sequeretur usum matrimonii fore illicitum, quippe qui esset causa peccati: Sed hoc est falsum, & ad hæresim Manichæorum pertinet: Ergo & illud.

Huic potissimùm argumento confidebat Julianus, eóque se victorem putabat, unde Augustinum Manichæorum hæresi infectum asserebat. Sed facilè respondetur negando sequelam: quia peccatum originale non sequitur ex generatione carnali, secundùm se sumpta, seu quatenus est à parentibus tanquam à causa proxima, sed inquantum 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 reducendum 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. 22.

Addo quod semper tenetur homo cessare ab actione propria, propter alienum malum præviSum; quia potest habere justam causam prosequendi jus suum, etiam cum periculo & certitudine talis mali; præsertim cùm illud non ex vi suæ actionis, sed aliunde consequitur: unde cùm bonum commune naturæ humanæ, quod in propagatione ejus consistit, det conjugatis justam causam vacandi generationi, non peccant in usu matrimonii, quamvis sciant damnum aliquod ex illo in prole sequendum. 23.

Denique contra fidem Catholicam de existentia peccati originalis objici potest hoc difficile 20.

ficile argumentum. Omne peccatum est voluntarium: Sed peccatum originale in infantibus voluntarium esse nequit, cùm illi usu rationis & liberi arbitrii careant: Igitur non est peccatum.

Hoc etiam argumentum urgebat olim Julianus contra Augustinum, ut locis suprà citatis refertur: nam Juliano inquirenti de parvulis, *per quid subjicerentur diabolo quos Deus fecit?* & respondente Augustino, *per peccatum, non per naturam*: instabat Julianus in hunc modum: *Sed ut non potest esse sine sexibus fœtus, ita nec sine voluntate potest esse peccatum*: Quibus verbis, etsi laconicis, totum difficultatis propositæ pondus implicabat, adeóque subtilissimum Augustini ingenium comprimebat, ut se illam superare non posse ingenuè fateretur. Unde ut planè & perfectè resolvi possit, articulum sequentem subjicio.

ARTICULUS II.

An & quomodo peccatum originale voluntarium sit?

21. RAtio 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, cùm usu rationis careant; Ergo non est ipsis voluntarium.

Secundò: Voluntarium liberum, de quo in præsenti 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 fit voluntate alterius fit 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 justitiæ originalis, cùm non essent quando Adam fuit creatus: Ergo privatio justitiæ originalis, in qua peccatum originale consistit, ipsis voluntaria non est.

§. I.

Quibusdam præmissis, difficultas resolvitur.

22. PRo resolutione hujus gravissimæ difficultatis, & Catholicæ veritatis defensione, quædam breviter hîc 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 voluntarii; aliud quod se habet ut terminus & effectus prædicti exercitii, & voluntarium terminativè appellatur; quomodo habitus vitii aut virtutis, ex præcedentibus actibus voluntatis causati, voluntarii dici possunt.

23. Notandum secundò, peccatum dupliciter sumi posse: primò pro actu qui fit contra legem Dei, & peccatum actuale appellatur, ratione cujus homo dicitur peccans: secundò pro eo quod relinquitur transacto actu peccati, ratione cujus homo verè & formaliter dicitur & est peccator; quod vocari solet peccatum habituale, 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, cùm non sit propriâ voluntate commissum (alias non originale, sed personale peccatum esset) non exigitur quòd sit voluntarium parvulis aliter quod ab illis per actum proprium processerit, sed sufficit quòd illis competat ex vi actûs voluntatis alienæ, capitis scilicet, quæ tamen illorum voluntas aliquo modo reputatur.

24. Notandum tertiò, 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 §. quæ bonâ fide, ff. de administ. & peric. tutor.* Item voluntates filiorum impuberum censentur à jure contineri moraliter in voluntate patris, adeo ut is possit pro eis testari, non tantùm in bonis quæ ab ipso testatore accipiunt, sed in omnibus quæ aliunde acquisierint: *L. Sed si plures §. ad substitutos, ff. de vulg. & pupill. substit.* His præmissis

Dico, peccatum originale ad posteros Adami descendens, ipsis esse voluntarium, non formaliter per modum exercitii, sed terminativè per modum effectûs; non quidem physicè ex ordine ad propriam unuscujusque 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 est verè & propriè peccatum, ut ex variis Scripturæ locis colligitur, in quibus peccatum & iniquitas absolutè & simpliciter appellatur, Daniel 9. *Ut deleatur iniquitas, & finem accipiat peccatum*, id est originale, ut ex multis Rabbinorum collegit Galatinus lib. 9. de Arcanis cap. 18. Joann. 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 humanæ* 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 voluntarii rationem fundatur: Ergo peccatum originale debet voluntarium esse. Unde D. Augustinus lib. 1. retract. cap. 13. 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.

26. Secunda verò pars, quæ asserit illud non esse vo-

voluntarium formaliter, seu per modum exercitii, sed terminativè tantùm, etiam 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 solùm 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 consequentiam: licèt enim ratio voluntarii, 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 solùm denominantur voluntaria in causa, denominari peccata absolutè & in se, & aliqua quæ formaliter sunt peccata, solùm 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, expresè docetur à D. Thoma hîc art. 1. sic dicente: *Homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis: actus autem unius membri corporalis, putà manûs, non est voluntarius voluntate ipsius manûs, sed voluntate animæ, quæ primò movet membrum: unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundùm se, ut divisa à corpore, sed imputatur ei inquantum 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 animæ movet omnia membra ad actum.* Quibus verbis S. Doctor apertè 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 secundùm se sumptam, non sufficere, ut ea sit nobis voluntarium peccatum originale; aliàs enim fieri non posset ut in Adamo non peccavissemus, 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, quantùm 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 divinâ institutione, 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 solùm 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. qu. 1. art. 4. Atqui major hæc 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, quâ fuit constitutus caput morale suæ posteritatis.

Ex quo intelliges, pactum inter Deum & Adamum intercessisse, ut si obediret, non tantùm ipse justitiâ originali potiretur, sed ex ipso ad omnes ejus posteros transiret; si verò peccaret, talem pro se & pro tota posteritate justitiam amitteret: nam ordinatio illa Dei de transfundenda aut non transfundenda justitia originali ex conditione adimpletionis divini præcepti, cognita ab Adamo, & ab ipso acceptata, habet rationem pacti, unde in Scriptura eo nomine appellatur, ùt patet ex illo Oseæ 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, & alii 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: cùm autem non sit voluntarium nobis physicè & per actum propriæ voluntatis, sed moraliter tantùm, per ordinem ad voluntatem Adami, modo suprà 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 quòd Adam sit principium naturæ humanæ, & caput nostrum, non solùm naturale, sed etiam morale. Unde

Ad secundum dicendum est, voluntarium personale debere esse in potestate voluntatis propriæ illius cui voluntarium dicitur: voluntarium verò capitale, solùm debere esse in potestate voluntatis capitis continentis moraliter membrorum voluntatem: quare cùm 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, cùm non sit vitium personæ ut persona est, sed quasi per accidens, inquantum persona habet talem*

talem naturam, ideo non oportet quod sit in potestate A *hujusmodi personæ, hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est caput in natura illa.*

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

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 censeatur; ùt 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 quælibet humana potestas, & quam nos ipsi, juxta illud D. Augustini de Corrept. & Gratia cap. 14. *Magis habet Deus in potestate hominum voluntates, quàm ipsi suas.*

Advertetamen hoc inter Deum & principem creatum intercedere discrimen, quòd Deus unam D 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 uniendi alienas voluntates in ordine ad effectus ita intimos, sicut necesse est ad peccandum, sed solùm in ordine ad alios externos, qui humanæ potestati subduntur. Ratio verò hujus discriminis manifesta est: cùm enim peccatum non contingat nisi per averhonem ab ultimo fine, ille duntaxat potest unam voluntatem cum alia unire, taliter quod peccatum unius E alteri imputetur, qui potest utramque ad prædictum finem ordinare, & circa talem ordinationem quicquid voluerit disponere; quod esse proprium solius Dei manifestè constat.

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. 3. difficul. 2. contra Zumel hic art. 1. Montesino art. 4. qu. 9. num. 140. ubi pro se refert Medinam & Curiel.

Probatur breviter: Non ideo in Adamo peccante peccavimus, atque ex illo peccatum contraximus, quia in illo fuimus ut in capite naturali, sed quia voluntates nostræ in ejus voluntate fuerunt translatæ: Sed potuit Deus voluntates nostras in Adami voluntatem transferre, absque eo quod in illo ut in naturali capite physicè contineremur, etiamsi existeremus jam extra causas; Ergo potuit esse nostrum caput morale, quamvis caput nostrum naturale non esset, etiamsi 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.

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

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 facilè respondetur, Augustinum non assignasse rationem illius quod potuit contingere de potentia absoluta, sed solùm illius quod de facto contigit, & secundùm 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.

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

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

Instabis: Ex hoc sequitur quod posset ali- 42

quis adultus peccare in capite, in quo ejus voluntas moraliter continetur, & simul propriâ 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 propriâ 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 efficeret actum efficacem dilectionis supernaturalis, Deúmque super omnia diligeret, non contraheret peccatum originale, eò quòd 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 percussionem alicujus v. g. & voluntatem meam non retractarem, illius percussio, mea reputaretur: si verò priusquam alter percussionem exequeretur, meum consensum retractarem, percussionemque 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; secùs autem, si per actum propriæ voluntatis ei resistat, ejúsque peccatum detestetur; tunc enim peccatum capitis non est illi voluntarium moraliter.

ARTICULUS III.

Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur?

44. CErtum est, peccatum originale per generationem & seminalem propagationem ab Adamo traduci in posteros; ùt enim ait S. Thomas hîc qu. 81. art. 1. ad 2. *Per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, & simul cum natura naturæ infectio: ex hoc enim fit ipse qui nascitur consors culpæ primi parentis, quòd 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 (ùt advertit idem S. Doctor 4. contra Gent. cap. 10.) denotatur quod ex immunditia humani seminis, 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 impediri.

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, & alii, qui talem qualitatem non ex peccato Adami, sed ex serpentis sibilo 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 solùm produxisset in Eva, cum qua serpens colloquium miscuit, non verò in Adamo, cum quo sermonem non habuit. Et dato quod in ipso qualitatem illam causasset, unde, quæso, potuisset tam fortes & validas obtinere radices, ut tot annorum curriculis firma perseveraret, nisi Deo speciali concursu illam conservante? quod nefas videtur divinæ providentiæ attribuere. Unde,

Secunda sententia asserit in semine hominum in natura lapsa, seclusâ omni qualitate morbidâ superadditâ, esse virtutem instrumentalem, seu qualitatem fluentem productivam peccati originalis, & derivatam ab Adamo tanquam à causa principali. Cui sententiæ favere videtur S. Thomas hîc qu. 83. 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 qu. 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 aëre, & anima in semine.

Hic tamen dicendi modus difficilis apparet; 46.
Nam qualitas fluida, motióque 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 motionis intentionalis in semine humano, quâ mediante peccatum originale in posteris producat.

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

Ut ergo vera sententia, & germana mens D. 47.
Thomæ percipiantur. Notandum est ex Ferrariensi 4. contra Gent. cap. 5. Conrado hîc q. 81. art. 1. Litano super cap. 5. Epist. ad Roman. Salmanticensibus hîc disp. 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 tantùm, 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, ùt docet S. Thomas q. 4. de Malo, art. 1. ad 9. cujus verba infrà referemus. Unde sicut in statu innocentiæ duplex considerandæ esset ratio in semine Ada-

Adami; una naturalis & quasi propria, secundum quam esset instrumentum generantis in ordine ad naturam secundùm se communicandam; alia quasi supernaturalis, seu divinitus superaddita, secundùm quam se haberet ut instrumentum Dei in ordine ad propagandam cum natura justitiam originalem: ita post peccatum in eodem semine Adami, & posterorum ab ipso descendentium, 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 justitiæ, in quo, ut infrà dicemus, peccatum originale consistit. Primum ei convenit ratione suæ naturalis & positivæ perfectionis: secundum verò habet ex privatione supradicti vigoris instrumentalis, justitiæ 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 defectûs & imperfectionis, in ejus defectum reducitur; sicut quicquid est vitalitatis, actualitatis, & motûs in claudicatione, animæ & virtuti ejus motivæ tribuitur; quicquid autem est obliquitatis & defectûs, 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 illâ virtute, ut ex ea posset decidi semen, per quod originalis justitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus hujus virtutis est defectus moralis corruptionis, & quædam 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 humanæ naturæ in prole generata.* Quibus verbis S. Doctor tria docet: Primum, in semine hominis fuisse in statu innocentiæ virtutem instrumentariam productivam justitiæ originalis, quâ in pœnam peccati primi parentis privatum & destitutum fuit. Secundum, in statu naturæ corruptæ semen, ut tali virtute destitutum quo Adam transfundit peccatum originale in posteros. Tertium, privationem virtutis productivæ naturæ cum justitia originali esse corruptionem & infectionem seminis, & veluti quandam virtutem intentionalem peccati originalis. Quare non parum allucinantur illi, qui existimant S. Thomam in semine humano qualitatem fluentem peccati originalis productivam admittere; hoc enim ab ejus mente penitus alienum est, cùm expressè dicat loco citato: *Defectus hujus virtutis* (productivæ justitiæ originalis) *est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio ejus, &c.* Unde Cajetanus hîc quæst 81. artic. 1. sic ait: *Non oportet aliquam intentionalem qualitatem in semine fingere, quâ productivum sit culpæ: hoc enim nec somniavit Author; cùm culpa nihil entitatis sit, & concomitanter fiat, & sufficiens sit semen deficiens in natura destituta justitiâ originali. Verba autem Auctoris in quæst. 4. de Malo art. 1. ad 9. non significant oppositum, sed quòd privatio justitiæ originalis in semine illo modo quo in semine salvatur, ex defectu spectat ad genus moris virtualiter, non quia est actu moralis, sed quia intendit ad tale peccatum; & sic ista privatio est quædam 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 cujus dicitur intentio; non quoad esse entia positiva, cùm hoc de privatione dici non possit, etiamsi fingendi detur licentia.*

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

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

49. Neque obstat quòd privatio justitiæ 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 effectûs (hoc enim soli causæ principali proprium est) ita in privativis non est necesse quod defectus instrumenti formaliter adæquet defectum in effectu productum. Unde sicut vigor ille residens in semine, licèt formaliter non adæquaret justitiam originalem, posset illam per modum instrumenti transfundere; sic defectus ejusdem vigoris, etiamsi formaliter sit minor quàm defectus ipsius justitiæ originalis, potest eum per modum instrumenti communicare; habet enim se, ut dicebamus, defectus vigoris ad justitiæ originalis defectum, sicut ipse vigor se haberet ad justitiam originalem.

50. Non obest etiam huic continentiæ, semen esse quid corporeum & materiale, sicut neque id continentiæ justitiæ originalis obesset: nam licèt peccatum non possit esse in re ita materiali & corporea, formaliter tanquam in subjecto, aut tanquam in causa effectiva principali, bene tamen virtualiter, sicut in causa instrumentali, ùt explicat D. Thomas hîc art. 1. ad 3. & in 1. dist. 30. quæst. 1. art. 2. ad 4; his verbis: *Dicendum quod licèt semen non habeat in se infectionem culpæ 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 cujus defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, quæ privatur illâ impassibilitate & ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quæ est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.*

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

Hieronymum, ubi faceto Apologo disputationem istam concludit. *Cùm* (inquit) *aliquis ruisset in puteum, ubi aqua tantùm erat, quæ eum magis exciperet ne moreretur, quàm suffocaret ne loqueretur, accesit alius, & dixit ei, quomodo huc cecidisti? At ille dixit, obsecro cogita quomodo huc ceciderim quæras.* Ita quoniam ex fide Catholica constat, de peccato originali tanquam de pueteo infantis animam Christi gratiâ liberari; satis nobis esse debet, quod modum quo salva fiat noverimus, etiamsi nunquam quomodo in malum illud devenerit perfectè cognoscamus.

ARTICULUS IV.

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

52. PArtem negativam tenent Alensis 2. p. qu. 22. membro 3. art. 3. Catarinus opusc. de Peccato originali parte ultimâ, Suarez de Opere sex dierum lib. 6. cap. 13. num. 8. Meratius disput. 14. de Peccatis sect. 4. & 5. & alii Recentiores, existimantes ex vi divinæ legis, & pactum cum Adamo initi, solùm duntaxat peccatum comedendi de ligno vetito potuisse ad nos ex Adamo derivari; & hoc derivaturum fuisse, etiamsi non fuisset primum, sed alia præcessissent; atque adeo causalitatem peccati originalis nequaquam fuisse alligatam illi peccato, quia primo, sed quia talis speciei, scilicet gulæ.

§. I.

Sententia affirmans ut probabilior eligitur.

Dico tamen, primum Adami peccatum fuisse causam traductionis culpæ originalis, non quia tale, sed quia primum: unde si quodvis aliud priùs commisisset, totam humanam infecisset naturam. Ita communiter docent nostri Thomistæ hîc, quos sequuntur Durandus, Curiel, & alii.

53. Probatur primò ex D. Thoma in 2. dist. 33. in fine in expositione litteræ ad secundam difficultatem, ubi sic ait; *Dicendum quod hoc est per accidens quod* (peccatum gulæ) *tale nocumentum naturæ humanæ intulit; quia scilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit..... quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis, sive voluntatis.* Quo nihil clariùs & expressiùs in favorem nostræ assertionis dici potest. Idem docet eâdem distinct. quæst. 1. art. 1. dist. 21. quæst. 2. art. 2. ad 2. ibidémque ad Annibal. artic. 4. ad 2. Ad Roman. 5. lect. 3. De Malo quæst. 4. artic. 8. & 2. 2. quæst. 163. artic. 3. ad 2.

54. Probatur secundò ratione ex locis citatis desumptâ. Idcirco primum Adæ peccatum traducitur in posteros, quia per illud primus homo amisit justitiam originalem, quæ erat quoddam donum gratuitum, toti humanæ naturæ divinitus in primo parente collatum: Sed per quodcumque aliud peccatum mortale, si fuisset primum, amisisset primus homo justitiam originalem; nam justitia originalis, utpote includens ipsam gratiam sanctificantem, erat incompossibilis cum quovis peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commissum, si fuisset primum, fuisset in posteros traductum, subindéque fuisset causa originalis peccati.

Dices: Adamus per quodcumque mortale peccatum, si fuisset primum, amisisset quidem 55. pro se originalem justitiam, non tamen pro posteris.

Sed contra: Eo ipso quod Adamus per primum peccatum amisisset justitiam originalem, amisisset etiam vigorem ad eam communicandam posteris, quia (ut dicebamus articulo præcedenti) talis vigor quasi dimanabat ab ipsa justitia, & erat illi annexus: Ergo non solùm pro se, sed etiam pro posteris, per primum peccatum justitiam originalem amisisset. Consequentia manifesta est: amittere enim justitiam originalem pro posteris, est amittere vim ad eam 59. posteris communicandam.

§. II.

Solvuntur Objectiones.

OBjicies primò: Solùm illud peccatum Adami derivaretur ad posteros, quod esset capitale, id est, commissum ab eo ut capite totius naturæ: Sed nullum aliud, præter esum ligni vetiti, esset capitale, sed personale tantum: Ergo nullum aliud, præter istud, etsi esset primum ad posteros Adami derivaretur. Major patet, Minor probatur. Peccatum Adami non habebat esse capitale ex natura rei, quia videlicet erat caput naturale suæ posteritatis, sed ex vi pacti quo fuit constitutus caput morale illius, ut artic. 2. ostensum est: Sed pactum solùm fuit initum cum Adamo in ordine ad impletionem aut transgressionem præcepti de non comedendo de ligno vetito: Ergo nullum aliud peccatum, præter esum ligni vetiti, potuit esse capitale. Minor probatur: Pactum enim cum Adamo initum non aliunde colligitur, quàm ex verbis istis Dei ad Adamum Genes. 2. *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas: in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris:* Sed hæc comminatio solùm respicit transgressionem illius præcepti positivi: Ergo pactum cum Adamo initum, hujus tantùm præcepti observantiæ aut transgressioni erat alligatum. 60.

Respondeo concesso Majori, negando Minorem, Ad illius probationem neganda est iterum Minor. Ad cujus probationem, distinguo Minorem: hæc communicatio solùm respicit transgressionem illius præcepti positivi, explicitè & formaliter, concedo Minorem: implicitè & virtualiter, nego Minorem: nam ut ait D. Thomas in 2. distinct. 33. in expositione textûs suprà citata: *In hoc ostenditur, quod etiamsi alia peccata commisisset, similem pœnam sustinuisset, quasi à minori ad majus: gravius est enim præceptum præterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quàm præterire præceptum disciplinæ, quo prohibetur quod non est malum, nisi quia prohibitum.* 61.

Objicies secundò: Priùs Adam peccavit peccato superbiæ, quàm gulæ, vel inobedientiæ; & tamen peccatum Adæ, quod transmittitur in posteros, non est superbiæ, sed inobedientiæ, ut patet ex verbis illis Apostoli ad Roman. 5. *Per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi*

multi; vel gulæ, ut docet Basilius humil. 1. de jejunio dicens: *Quia non jejunavimus, è Paradiso excidimus*: Ergo primum Adæ peccatum non transmittitur in posteros. Antecedens verò passim docetur à SS. Patribus, & à D. Thoma 2.2. quæst. 163. art. 1. ubi asserit primum peccatum Adami fuisse superbiam, constátque tum ex suggestione serpentis, *Eritis sicut Dii scientes bonum & malum*: tum ex verbis illis Tobiæ morientis ad filium: *Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas: in ipsa enim initium sumpsit omnis perditio.* Quæ verba de primo peccato Adami, à quo omnis nostra perditio & peccatum ortum desumpsit, intelligunt S. Augustinus 14. de civit. capite 13. divus Thomas loco citato, Abulensis in 3. cap. Genes. qu. 6. & plures alii.

Respondeo distinguendo Antecedens: Priùs Adam peccavit peccato superbiæ, priùs naturâ in genere causæ finalis, concedo Antecedens: priùs tempore, nego Antecedens, & Consequentiam.

Explicatur hæc solutio: Primum Adæ peccatum fuit transgressio illius præcepti, *De ligno scientiæ boni & mali ne comedas*, Genes. 2. licèt enim aliæ præcesserint interiora, præsertim peccatum superbiæ, quod, ut docet S. Thomas loco citato, fuit omnium primum, exterius tamen nullum aliud prædictâ transgressione priùs fuit, & quæ præcesserunt interiora, se habent respectu illius sicut actus interior, vel motivũ quo inductus est Adam ad transgressionem talis præcepti, cum quæ efficiunt unum peccatum completum: nam ut ait D. Thomas loco citato: *Ad unum peccatum multi motus concurrere possunt.* Et hîc qu. 82. art. 2. ad 1. dicit: *In peccato primi parentis quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedientiæ, gulæ, & aliæ hujusmodi.* Deformitas tamen superbiæ fuit prior aliis priotitate naturæ, in genere causæ finalis, quia ex fine assimilationis ad Deum, indebito modo obtinendæ, Adam fuit motus ad comedendum de ligno vetito, & transgrediendum Dei præceptum. Unde semper verum manet, primum Adæ peccatum ad nos fuisse derivatum.

Dices: Saltem ex hac solutione sequitur non solam malitiam gulæ in illo peccato repertam, 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 impositam, his verbis: *Maledicta terra in opere tuo &c.* causámque reddens talis punitionis, non, dixit Adamo, quia superbus fuisti, sed *quia audisti vocem uxoris tuæ, & comedisti*: At si malitia superbiæ, capitalis esset, & ad nos per originem transiret, executio pœnæ pariter illi responderet: Ergo cùm solùm malitia comestionis pro causa pœnæ assignetur, illa solùm capitalis fuit, & ad nos per originem transit.

Respondeo concedendo sequelam Majoris, & negando Minorem, Ad cujus probationem dicendum, quòd licèt Deus pro causa pœnæ Adamo inflictæ malitiam superbiæ non assignaverit, non sequitur ipsam talis pœnæ non fuisse causam, saltem partialem & inadæquatam: si enim talis pœna fuit inflicta pro malitia & deformitate comestionis, à fortiori pro malitia superbiæ, quæ gravior est, utpote jure naturæ prohibita, infligi debuit. Ratio autem cur Deus causam punitionis peccati Adæ reddens, solam comestionis malitiam expressit, & nos alias in hoc peccato inclusas, ea fuisse videtur, quòd in comminatione cap. 2. facta, solùm explicata fuerat malitia comestionis, ut patet ex verbis illis, *In quacumque autem die comederis ex eo, morte morieris*: comminatio autem hujus pœnæ ideo specialiter facta est pro transgressione illius præcepti, ut quia non erat de se secundùm se mala, intelligeretur per illam incurri mortem, quia prohibita erat.

Objicies tertiò: Justitia originalis non transiret in posteros ex fide & humilitate primi parentis, sed ex sola observantia præcepti de non comedendo de ligno prohibito: Ergo sola illius præcepti transgressio potuit derivari ad posteros, secundùm ordinem de facto institutum, Consequentia patet: nam sola illius præcepti transgressio derivatur ad posteros, ex cujus observantia nascerentur in justitia originali. Antecedens autem probatur: Etsi Adamus fidelis & humilis fuisset, & in peccatum superbiæ non incidisset, si tamen præceptum illud positum de non comedendo de ligno vetito violasset, ejus posteri in justitia originali non fuissent nati, sed in peccato originali: Ergo nec ex fide, nec ex humilitate primi parentis, justitia originalis derivaretur in posteros.

Respondetur, quod sicut posteri Adami ex prima transgressione cujuscúmque præcepti nascirentur in peccato, ut suprà probatum est, ad hoc ut nascerentur in justitia originali, non sufficiebat hujus vel illius præcepti observantia, sed requirebatur observantia omnium, id est nullius præcepti transgressio: unde etsi Adamus legem illam positivam de non comedendo de ligno vetito observasset, si tamen totam legem non implevisset, sed aliquod ejus præceptum violasset, ejus posteri in originali justitia non fuissent nati.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis inferes primò, non solùm pueros natos ex infidelibus contrahere peccatum originale, sed etiam natos ex fidelibus; nam filii etiam fidelium indigent baptismo: baptismus autem in remedium peccati originalis institutus est. Addo quod S. Joannes Baptista natus est ex parentibus fidelibus & sanctis; & tamen constat ex Evangelio illum fuisse sanctificatum in utero matris, subindéque in sua conceptione peccatum originale contraxisse.

Inferes secundò, solùm primum peccatum Adæ, non verò alia, vel ipsius, vel proximorum parentum, traduci in posteros. Ita D. Thomas art. 2.

Probatur prima pars: Illud solùm peccatum per originem derivatur ad posteros, quod fuit capitale: Sed solùm primum peccatum Adæ fuit capitale: Ergo illud solùm pro originem derivatur in posteros. Major patet ex suprà dictis: Minor verò suadetur primò ratione divi Thomæ. Illud solùm peccatum fuit capitale, quod corrupit naturam, illamque spoliavit dono communi, Adamo pro se, & pro tota sua posteritate commisso, nempe originali justitia: Sed solùm primum peccatum Adami hoc præstitit; alia enim ejus peccata, vel proximorum parentum, illam supponebant per primum ejusdem

dem Adæ peccatum destructam : Ergo solùm 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; aliàs enim, cùm tunc non posset in posteros justitiam originalem transfundere, mansisset caput solùm in ordine ad malum, quod est inconveniens: Ergo solùm 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 Adamum potuit filiis suis justitiam servare, nullam video rationem cur proximorum parentum peccata filiorum debeant animabus imputari:* Tum etiam ex illo Apostoli ad Roman.5. *Unius 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 infrà quæst.87. art.8. ad 1. *videtur referendum ad pœnas temporales vel corporales, inquantum filii sunt quædam res parentum, & successores prædecessorum: vel si referatur ad pœnas spirituales, dicitur propter imitationem culpæ,* &c.

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

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

Respondent aliqui, D. Thomam hîc art.2. retractasse illam sententiam. Sed meliùs respondetur ipsum loqui non ex vi legis de facto statutæ à Deo, sed ex vi alterius decreti, quòd 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 descendenti um cùm ratio capitis moralis potentiam ad transfundendum in posteros peccatum, vel originalem justitiam, prout ipsi placuerit, importet: 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 vitiato, seu virtute traducendi justitiam originalem destituto, ab Adamo traducitur in posteros. Dixi, *nisi habeant speciale privilegium*, quia multi piè existimant, Beatissimam Virginem speciali privilegio à lege communi exemptam fuisse: Ecclesia tamen hoc adhuc non definivit, sed liberam cuique facultatem reliquit tenendi in hac controversia partem affirmativam, vel negativam, prout vel magis pium, vel magis probabile judicaverit.

A 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, *Regù pacifici*, edita die 6. Julii 1615. Gregorius XV. in constitut. quæ incipit: *Sanctissimus D. N.* edita 24. Maii 1622. Et in litteris ad Regem Catholicum, instantem & urgentem ut immaculatam conceptionem definire dignaretur, dicit: *Cùm nondum æterna sapientia Ecclesiæ suæ tanti mysterii penetralia patefecerit, in Dei, Romanorúmque Pontificum authoritate, debent fideles populi conquiescere.* Unde graviter excedunt, & B graves Ecclesiæ censuras incurrunt, qui alterutram ex his sententiis, hæresi vel errore notare audent.

Inferes quintò, cum D. Thoma hîc 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 seminalem propagationem, nec esset in eo tanquam in principio activo, sed materiali tantùm & passivo, vel ut ait divus Thomas hîc art.4. ad 3. *Esset in Adam secundùm corpulentam substantiam, non secundùm seminalem rationem.* Unde in Tridentino sess.6. cap.3. sic habetur: *Homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur injusti.* Idem dicendum est de eo qui ex semine solius mulieris formaretur: nam etsi quidam arbitrentur semen matris activè ad generationem concurrere, quia tamen minùs principaliter concurrit, 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, divinâ virtute, vel ministerio dæmonum infuso, formaretur, peccatum originale contraheret: quia ex Adamo per activam virtutem, in virili semine totaliter, vel saltem principaliter residentem, originem traheret.

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 fœtûs animationem peccasset. Ratio utriusque est, quia illi solùm contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis seminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccavit: At in his casibus proles non fuisset contenta in Adamo, quando actu peccavit, ratione virtutis seminalis, cùm puer fuisset natus vel conceptus, aut saltem semen decisum ante peccatum Adami; unde tunc semen Adami nullam habuisset E infectionem ad maculandam prolem, sed potiùs vigorem ad justitiam originalem communicandam, ut patet ex dictis artic.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 fuisset in lumbis ejus quando peccavit, sed antecedenter solùm ad primum ejus peccatum, medi generatione parentis proximi, quam supponimus Adami peccatum præcessisset; unde producti fuissent virtute seminis non infecti, sed decisi ab Adamo justo ante peccatum, subindéque præditi vigore ad justitiam originalem

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

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 solùm Adamo, sed etiam Evæ facta sunt: Sed ex præcepto & comminatione suprà intulimus pactum Dei cum Adamo, quo fuit constitutus caput morale humani generis: Ergo uterque debet caput agnosci 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, quàm 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 innocentiæ fuisset transfusa in posteros. Cùm verò dicitur quòd mulier est initium peccati, hoc intelligendum est per modum occasionis & suasionis, 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.

Articulus V.

In quo essentia peccati originalis consistat?

Ita 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 hærere videatur: nam in Epistola ad Hieronymum suam ignorantiam fateri non erubescens, ab illo petit edoceri, & libro de moribus Ecclesiæ cap. 22. dicit: *Hoc peccato antiquo nihil est ad prædicandum 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

§. I.

Hæreticorum errores referuntur ac refelluntur.

Inter errores, qui circa naturam peccati originalis his temporibus prodiere, 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 potiùs delirium, ab omnibus rejicitur. Primò quia incidit in Manichæorum hæresim, qui peccatum substantiam quandam seu naturam esse asserebant. Secundò, quia ex illo sequitur Deum esse authorem peccati originalis: cùm enim anima, utpote per creationem facta, solùm causetur à Deo, si seipsa, & non ratione alicujus superadditi, sit mala moraliter malitiâ originali, Deo talis malitia tribuenda erit. Tertiò, quia pugnat cum Tridentio 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 principiis opponitur, ex quibus habetur animam rationalem immortalem & incorruptibilem esse.

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

Tertius eorumdem hæreticorum error, & ferè omnium qui Lutheri & Calvini semitis incessserunt, affirmat peccatum originale formaliter esse concupiscentiam & fomitem, quæ nos ad malum inclinant. Qui error hoc uno argumento proscribitur. 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 Iesu*: 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 solùm 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 secundùm se fuisse peccatum originale formaliter.

Objiciunt in primis hæretici varia Apostoli testimonia, in quibus concupiscentiam appellat peccatum inter quæ istud ad Roman. 7. celebre est, *Iam 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 quod 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

lib. 1. retract. cap. 15. & lib. 1. de nuptiis cap. 23. ubi dicit concupiscentiam vocari peccatum *quia peccato facta est, cùm iam in regeneratis non sit ipsa peccatum; sicut vocatur lingua locutio quam facit lingua, & manus vocatur scriptura quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, quia peccatum, si vincit, facit: sicut vocatur frigus pigrum, non quòd à pigris fiat, sed quòd pigros faciat.*

79 Sed contra hanc solutionem instabis ex eodem S. Doctore lib. 5. contra Julian. cap. 3. ubi sic ait: *Sicut cæcitas cordis & peccatum est, quo in Deum non creditur, & pœna peccati quâ cor superbum dignâ animadversione punitur, & causa peccati, cùm aliquid mali cordis errore committitur: ita carnis concupiscentia, adversùs quam bonus concupiscit spiritus, & peccatum est, quia inest illi inobedientia contra dominatum mentis, & pœna peccati est, quia reddita est meritis, inobedientis, & causa peccati est, defectione consentientis, vel contagione nascentis.* Quibus verbis apertè docet concupiscentiam esse in se peccatum, & non solùm causam vel effectum peccati

80 Respondeo concupiscentiam idcirco ab Augustino dici esse peccatum, & non solùm causam vel effectum peccati, quòd sit vitium & infirmitas naturæ, prout à Deo fuit instituta, tollens primam illius integritatem & perfectionem; non autem quòd sit propriè & formaliter peccatum aut offensa Dei: ibi enim agebat contra Pelagianos, asserentes concupiscentiam non esse malam, nec vitium aut infimitatem naturæ, sed rem prorsus indifferentem; contra quos dicit eam esse malam, pœnamque peccati, ac vitium naturæ institutæ à Deo.

81 Dices, Comparat Augustinus concupiscentiam cum cœcitate cordis, quâ Deo non creditur: Sed hæc propriè & formaliter est peccatum: Ergo & concupiscentia.

Respondeo primò: Etiamsi cæcitas cordis esset peccatum, non tamen sequeretur concupiscentiam apud Augustinum, esse peccatum; quandoquidem non est necesse, ut quæ inter se comparantur, per omnia & in omnibus conveniant, sed satis est quòd in aliquo conveniant: quod in omnibus ferè comparationibus repetitur.

Respondeo secundò, ipsam cordis cœcitatem, nisi sit aliquo pacto voluntaria, non esse propriè peccatum, ut constat in infidelibus negativè, qui nihil unquam de Evangelio audierunt, nec audire potuerunt, in quibus propterea ignorantia mysteriorum fidei prorsus est inculpabilis, ut docet S. Augustinus Epist. 105. dicens: *In illis qui non audierunt, neque potuerunt, pœna peccati est non credere, non autem peccatum.* Et S. Thomas 2. 2. qu. 10. art. 1. his verbis: *Si infidelitas accipiatur secundùm negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis ignorantia divinorum ex peccato primi parentis consecuta est.*

82. Objicies secundò: Concupiscentia est formaliter malum morale: Ergo est peccatum formaliter: Sed non personale, ut patet: Ergo originale. Antecedens, in quo est difficultas, suadetur primò. Id quod legi opponitur, est malum morale formaliter: Sed concupiscentia opponitur legi, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *sentio aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*: Ergo est malum morale formaliter. Secundò, Solum malum morale odio habetur à Deo, cùm 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 odivit*; quocirca etiam justi illam odio prosequuntur, juxta illud Pauli ad Roman. 7. *Quod odi malum illud facio*: Ergo concupiscentia est formaliter malum morale. Probatur tertiò idem Antecedens: Solum malum morale subterfugit Dei causalitatem, juxta illud Joan. 1. *sine ipso factum est nihil*, id est, Augustino interprete, sine ipso factum est peccatum, quod nihil est: Sed concupiscentia causalitatem Dei subterfugit; aliàs cùm illa ad peccatum inclinet, Deus illam causans, ad peccatum 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: concupiscentia opponitur legi, causaliter, concedo Minorem: formaliter, nego Minorem, & Consequentiam.

Ad secundam probationem, negò Majorem: non enim solùm odio habetur à Deo quod est malum morale formaliter, sed etiam quod est malum morale causaliter, id est causa malitiæ moralis, ut constat in habitu vitioso, in materiali peccati, reduplicativè ut tale est, seu prout fundat malitiam moralem: utrumque enim odio habetur à Deo, & tamen in neutro malitia moralis reperitur formaliter, sed causaliter tantùm aut fundamentaliter. Ex quo patet solutio ad tertiam probationem. Major enim pariter neganda est: habitus siquidem vitiosus, & materiale peccati, reduplicativè ut tale, seu prout fundat malitiam moralem, non causantur à Deo, & tamen non sunt formaliter mala malitiâ morali, sed causaliter tantùm vel fundamentaliter, ut dicebamus: undè licèt concupiscentia accepta formaliter non causetur à Deo, non sequitur eam esse formaliter malam malitiâ morali, sed causaliter tantùm, 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 concupiscentia, formaliter verò defectus originalis justitiæ.*

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

84 Respondeo cum Salmanticensibus hic disp. 16. dub. 4. §. 3. concupiscentiam, juxta doctrinam D Thomæ, esse verè & propriè materiam originalis peccati, eoque modo quo in actuali actus exterior habet se ut materia, respectu interioris, vel conversio respectu aversionis. 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 conversio 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 considerari: uno modo secundùm quod est in alio, & hoc modo concupiscentia quæ est in patre ponitur cau-*

se

sa originalis peccati, quod est in filio, & non est de essentia eius, sed præcedit ipsum: alio modo potest considerari secundum quod est in eodem, & est causa per modum materiæ, quæ est de essentia rei, & præcedit quodammodo per modum materiæ, sicut corpus præcedit animam in ordine causæ materialis.

§. II.

Absurdæ vel improbabiles quorumdam Catholicorum sententiæ excluduntur.

PRÆTER errores manifestos §. præcedenti confutatos, sunt quædam Catholicorum sententiæ, quæ licet hæreticæ non sint, erroneæ tamen, aut errori proximæ censentur, vel saltem ut absurdæ & 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 farinæ, seu furfuris 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 Salmeron super cap. 5. Epistolæ ad Roman. disp. 45. 46. & 47.

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 parùm recedens; ideòque aboleri jussa 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, cùm illud fuerit actus immanens: Ergo præter actuale Adami peccatum datur aliquid intrinsecum, ad posteros ejus transiens, quo intrinsecè peccatores denominantur.

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 solùm intrinsecè & 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.

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 qui ex Adamo propagantur, debet esse sua propria injustitia, & peccatum intrinsecum, distinctum à peccato ipsius Adami.

Denique impugnatur: Pœna damni, quæ est 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. 89

Dices: Ad Roman. 5. dicitur, *Per inobedientiam unius peccatores constituti sunt multi*: Sed constitui 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. 90

Respondeo quod licet regulariter, ly *constitui 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 iusti constituuntur multi*: At per obedientiam Christi non constituimur justi formaliter, sed effectivè solùm, quatenùs Christi obedientia est causa meritoria justitiæ seu gratiæ justificantis non 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 & improbabilis communiter rejicitur, asserit essentiam culpæ originalis in reatu pœnæ consistere. Hanc docuerunt Rossensis art. 2. contra Lutherum, Altisiodorensis 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 improbabilis 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, cùm 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 actûs meritorii: Ergo essentia culpæ originalis consistere nequit in reatu accepto pro condignitate pœnæ. 91

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. 92

Respondeo quòd esse pœnâ dignum, est malum moraliter, non primariò & per modum essentiæ peccati, sed ex consequenti secundariò, & per modum proprietatis malitiæ: sicut enim bo- 93

num morale suas habet passiones, quæ non constituunt 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. A

94 Dices secundò: D. Augustinus variis in locis docet concupiscentiam in non baptizatis esse originale peccatum, non ratione sui, sed ratione reatûs, & idem esse tolli reatum, ac tolli peccatum originale, etsi maneat concupiscentia, quia licèt maneat actu, transit reatu: Ergo ex mente Augustini peccatum originale in reatu B consistit.

95 Respondet Vazquez, ubi supra, Augustinum revera in ea fuisse sententia: cùm 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, quàm reatum illum, & in re difficili (ut loquitur Salas disp. 11. sect. 2.) probabiliter fuerit deceptus.

96 Sed hæc responsio S. Doctori, & 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 solùm contendebant illam non oriri ex peccato parvulis proprio, seu in ipsis existente, sed ex peccato primi parentis; quod totum fatentur qui originalem culpam in sola obligatione ad pœnam constituunt: Ergò si hanc sententiam tenuit Augustinus, in Pelagianam hæresim incidit, & verbis tantùm, non reipsa, originalem culpam in posteris Adæ admisit. Quod absurdissimum est, nec solùm Au- D gustino, sed etiam toti Ecclesiæ injuriosum: cùm sanctum illum Doctorem, ut præcipuum Pelagianæ hæresis extirpatorem, ac invictissimum fidei athletam & Atlantem Ecclesia veneretur & laudet. C

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 originalem 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 quæst 81. art. 3. ad 2. asserente per E baptismum tolli peccatum originale secundùm reatum, id est quantùm ad culpam quo loquendi modo utitur Tridentinum sess. 5. can. 5. & in Scriptura sacra sæpè reatûs 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 & fundamentalitèr, pro radice scilicet & fundamento talis obligationis, quæ est privatio justitiæ originalis, in qua, ut infra dicemus, essentia peccati originalis formaliter consistit.

§. III.

Quorumdam recentiorum Thomistarum sententia confutatur.

QUIDAM recentiores Thomistæ existimant peccatum originale consistere formaliter 98
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. ar. 1. 103
dub. 1. concluf. 4. Nunno 3. p. quæst. 86. art. 2. dub. 2. & Magister Herrera lib. de concep. virginis cap. 15.

Hæc sententia, licèt majorem probabilitatis 99
speciem præ se ferat, quàm præcedentes, gravioribusque nitatur fundamentis, displicet nihilominus aliis D. Thomæ Discipulis. Primò, quia 104
S. Doctor qu. 5. de malo art. 2 ait: *In peccato originali non est conversio, sed sola aversio, vel aliquid aversioni respondens, scilicet destitutio animæ à justitia originali; & ideò peccato originali non debetur pœna sensûs, sed solùm 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.

Confirmatur: D. Thomas locis § sequenti ci- 100
tandis, nihil aliud in peccato originali agnoscit, nisi pro materiali concupiscentiam, & pro formali privationem originalis justitiæ. Atsi 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 105

Secundò, Ex peccato Adami non potest resul- 101
tare in nobis aliqua qualitas, seu habitus inclinans animam in bonum commmutabile ut in ultimum finem: Ergo in tali habitu, seu habituali 106
conversione, peccatum originale consistere nequit. Consequentia manifesta est, peccatum enim originale ex præterito Adami peccato transfunditur & derivatur in posteros. Antecedens verò suadetur: 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 quantùm ad primam partem. Si peccatum Adami esset causa physica transfusionis hujusmodi habitûs, 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 habitûs in posteros. Major patet à sufficienti enumeratione eorum, à quibus dictam causalitatem peccatum Adæ sortiri poterat. Minor autem pro prima parte manifesta videtur. Actus enim quo Adam peccavit, fuit immanens ex natura sua: Ergo solùm habet ex illa, & attentis quæ illi ab intrinseco competunt, posse terminum physicè in proprio subjecto producere; hæc enim est natura actûs immanentis.

Secunda etiam pars Minoris non minus videtur perspicua, quia aliàs transfusio culpæ originalis Deo tribueretur, essetque ab illo ut authore speciali; quòd non minùs ei repugnat quam

quàm esse causam peccati actualis. Sequela patet: 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 habitûs, in quo Adversarii peccatum originale formaliter consistere docent, transfusionem concurreret, Deo ut causæ speciali ejus trasfusio tribueretur.

Tertia verò pars suadetur: Actus ille ex vi pacti non fuit immutatus physicè, sed ad summum moraliter: Ergo quoad physicum influxum æquè impotens mansit, suppositio pacto, ac erat ante pactum; transitus enim de non potente physicè in physicè potentem, cùm physicus & intrinsecus sit, physicam & intrinsecam variationem exposcit.

Ex hoc confutata manet solutio aliquorum, qui dicunt peccatum Adami habere quod sit causa illius habitûs, inclinantis animam in bonum commutabile, ex eo quod est peccatum capitis, habentis proinde vim infectivam totius naturæ. Nam peccatum Adami, ex eo quod fuerit peccatum capitis, nihil physicum habet, quod non haberet, si esset ab illo patratum ut à singulari persona: At hoc secundo modo peccatum ab ipso non haberet vim ad physicè producendum prædictum habitum in nobis: Ergo neque illum habet, licèt ab ipso ut à capite naturæ committatur.

Secundò probatur eadem prima pars Minoris principalis. Peccatum actuale Adami non existit modò physicè: Ergo nequit physicè efficienter influere in prædictum habitum ad bonum commutabile inclinantem, in quo Adversarii peccatum originale constituunt.

Dices, quòd licèt peccatum Adami non existat formaliter in se, existit tamen virtualiter in semine corrupto, quod est instrumentum productivum naturæ, & peccati originalis consequentis naturam.

Sed contra: Illud peccatum nihil physicum produxit in semine, per quod in ratione instrumenti physicè in prædictum habitum influentis constitueretur: Ergo nequit virtualiter existere in semine. Consequentia, patet, nam agens principale solùm existit virtualiter in alio, vel quando 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 solius naturæ humanæ: Ergo si in semen nihil physicum ex peccato Adami derivetur, non potest tale peccatum in eo virtualiter remanere. Antecedens autem probatur primò ex jam dictis: nam illud physicum nequit ex peccato Adami ex sua natura, & attentis illis quæ ab intrinseco tali peccato competunt, efficienter causari cùm attentâ physicâ entitate illius, sit ejusdem rationis ac si capitale non esset; nec ex elevatione divina, neque ex vi pacti, ut jam ostendimus. Ergo nihil physicum ex illo potest derivari in semen &c. Secundò idem Antecedens suadetur ex dictis supra art. 3. Vel illud physicum per peccatum Adami productum in semine, esset qualitas morbida permanenter in ipsi inhærens, ut voluerunt Gregorius, Richardus, & alii antiqui Theologi; vel qualitas fluida, seu motio intentionalis, semen subordinans peccato Adami ut causæ principali, sicut aliqui ex nostris Thomistis existimant? Neutrum dici potest, ut ibidem evidenti ratione monstravimus: Ergo ex peccato Adami nihil physicum potest produci in semine, per quod in ratione instrumenti physici ad producendum prædictum habitum, in quo Adversarii peccatum originale consistere docent, constituatur.

Dices, ex hac ratione sequi, quod etiam juxta nostram sententiam, constituentem peccatum originale in privatione, semen non possit per modum instrumenti physici ad ejus productionem concurrere, cujus oppositum supra art. 3. docuimus. 107.

Sed negatur sequela, nam juxta sententiam constituentem peccatum originale in privatione, non requiritur ad ejus efficientiam superadditio alicujus virtutis positivæ in semine, sicut necessaria est juxta constituentem illud in habitu; sed sufficit vis quædam privata, seu defectus vigoris ad communicandum justitiam originalem, quo pollebat in statu innocentiæ, ut ibidem declaravimus.

Secunda pars Minoris principalis, in qua diximus, Adamum per suum peccatum non posse esse causam efficientem duntaxat moralem prædicti habitûs, ad bonum commutabile inclinantis (in quo Adversarii peccatum originale constituunt) breviter suadetur. Tum quia causa moralis non præbet ex vi sua sufficientem influxum in effectum, quo illum executioni mandet, sed tantum ad id movet & excitat alienam voluntatem: constat autem Adamum non hoc modo ad peccatum originale, quod in nobis transmittitur, concurrere, cum nulla sit alia voluntas quam moveat & excitet ad ejus productionem. Tum etiam quia causa moralis alicujus effectus semper debet habere comitem causam ejus physicam, nempe illam voluntatem quam allicit & movet ut illum executioni mandet: Ergo quicquid sit de causalitate morali Adami in nostrum peccatum, debet necessariò concedi aliqua causa physica, quæ ad illud executivè concurrat. 108

Hæc sententia magis confutabitur ex dicendis disputatione sequenti, ubi ostendemus peccatum habituale personale non consistere in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile ut in ultimum finem: si enim Adamus in sua propria voluntate non produxit talem habitum quando deliquit, neque illum producunt alii peccatores, non est cur ab ipso Adamo produci debeat in voluntate parvulorum, in quibus non plura requirenda sunt pro constituendo originali peccato, quàm in eodem Adamo & in reliquis pro constituendo habituali peccato personali, ut de se manifestum est.

§. IV.

Vera sententia explicatur, & authoritate D. Thomæ fulcitur.

Licet in hac quæstione difficile non sit aliorum impugnare placita, & ostendere quid non sit originale peccatum, veram tamen proferre sententiam, & explicare quid illud sit, & in quo ejus ratio formalis consistat, difficillimum apparet, eò quòd hujus peccati natura obscurissima sit, & humanæ mentis aciem planè transcendat. Attamen ea opinio videtur probabilior, ac menti & doctrinæ D. Thomæ conformior, quæ docet rationem formalem constitutivam peccati originalis, esse privationem justitiæ originа- 109.

ginalis, voluntariam nobis ex vi peccati Adami, non ut tollit omnes ejus effectus, sed ut aufert 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 hic qu 82 art. 3. ubi expressè dicit quod *privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.* Et deinde se 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 Gregorii de Martinez, dicentis D. Thomam locis citatis non sumere ly *formale*, pro constitutivo, sed pro consequenti & completivo, quemadmodum nos ipsum exposuimus supra 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 concurrit, per privationem quam appellat formale, & per illud quod vocat materiale; & ideò ratio formalis constitutiva illius debet in uno ex istis duobus contineri: Sed non continetur in illo quod appellat materiale, ut patet; cùm nihil aliud sit præter concupiscentiam, quam omnes Catholici debent à formali peccati originalis 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 constituatur per privationem; & ideò quando hanc 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 quæstionem pertractat, tale formale excludit: unde testimonia adducta non nisi de formali & primario ac essentiali constitutivo intelligi possunt.

112. Non valet etiam quod alii dicunt, nimirum D. Thomam locis citatis, ubi pro formali constitutivo peccati originalis, privationem justitiæ originalis 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. Doctorem locis citatis, & præsertim hic tota quæst. 82. agere de peccato originali secundùm sibi propria, & ut culpa & malum morale est, ac inordinata dispositio naturæ humanæ, specialique ratione justitiæ originali oppositum, non verò ut est malum simpliciter, & prout cum aliis malis etiam non moralibus convenit.

§. V.

Rationes Theologicæ exponuntur.

PRÆTER testimonia jam adducta, plures sunt rationes Theologicæ, quibus hæc sententia 113
suaderi potest. Prima est: Culpa originalis non est peccatum actuale, sed habituale, cùm 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. Thoma ostendemus: Ergo & peccatum originale.

Secunda ratio: Peccatum originale formaliter 114.
& essentialiter consistit in eo quod per se primò tollitur per baptismum; cùm hoc sacramentum ad delendam culpam originalem institutum sit: Sed per baptismum per se primò tollitur privatio justitiæ originalis, quantùm ad effectum primarium, cùm per illud per se primò conferatur gratia habitualis, mentem Deo conjungens: Ergo peccatum originale consistit formaliter in privatione justitiæ originalis, ut aufert 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 115.
ut ratio constitutiva, à quo tanquam à radice & origine cætera ad illam pertinentia dimanant & 116
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 posteros 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. 85. 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 quantùm 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 subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis: & ideò omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, & ipsa destitutio, vulneratio dicitur naturæ.* Idipsum fusè & eleganter exponit 117
opusc. 3. cap. 192. ubi sic discurrit: *Quia dicti*

statu

statu (scilicet justitiæ originalis) *tam ordinata integritas tota causabatur ex subiectione humanæ voluntatis ad Deum, consequens fuit, ut subductâ humanâ voluntate à subiectione divina, deperiret illa perfecta subiectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: unde consequutum est, ut homo sentiret in inferiori appetitu sensibili concupiscentiæ, & iræ, & cæterarum passionum inordinatos motus, non secundùm 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 iam non valente corpus in perpetuum continere, vitam ei præbendo; unde homo factus est passibilis & mortalis, non solùm quasi potens pati & mori ut antea; sed quasi necessitatem habens ad patiendum & moriendum,* quibus verbis S. Doctor apertè declarat, omnes deordinationes & miserias per Adami peccatum ad nos transfusas, ex privatione justitiæ originalis, quantùm ad primum & præcipuum ejus effectum, qui erat mentem Deo ut ultimo fini perfectè subjicere, 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 præsens) originalis justitiæ, quantùm ad effectum primarium, ut ortæ ex Adami peccato, quovis alio secluso, sunt indigni gloriâ seu visione beatificâ, & habent condignitatem ad pœnam damni, quæ in carentia divinæ visionis consistit: sicut in statu integritatis & innocentiæ justitia originalis eos fecisset dignos vitâ æternâ per modum hæreditatis: unde cùm dignitas pœnæ sit proprietas consequens culpam, in privatione justitiæ originalis, quantùm ad primarium ejus effectum, peccati originalis essentia debet consistere

Quarta ratio: Privatio voluntaria gratiæ, seu originalis justitiæ secundùm effectum primarium, ut est in nobis voluntarius terminus peccati actualis Adami, habet quicquid requiritur ut sit formaliter peccatum habituale: Ergo cùm 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 fine 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 quàm 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 amplius peccatum habituale importat, ut ibidem ostendemus.

Addo quod, peccatum habituale nihil est aliud quàm carentia voluntaria justitiæ seu rectitudinis habitualis animæ debita: Sed privatio justitiæ originalis est carentia voluntaria justitiæ seu rectitudinis 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 justitiæ seu rectitudinis nobis debitæ, cùm Adamus ex lege & pacto cum Deo inito, justitiam originalem non sibi soli, sed etiam ut posteris transfundendam acceperit: Ergo talis privatio est carentia voluntaria justitiæ seu rectitudinis 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 justitiæ originalis quoad effectum primarium: Ergo in tali privatione peccatum originale consistit. Major supra §. 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 & 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 justitiæ originalis est omnino prima, radixque & origo cæterarum; quæ ad peccatum originale spectant, ac proinde ipsa duntxat potest illud constituere. Tum etiam quia eo proportionali modo debemus in peccato originali coordinare privationes ad illud pertinentes, quo coordinantur in originali justitia perfectiones quæ per tale peccatum auferuntur: Sed inter has sola illa perfectio quæ residet in anima, & illam rectificat in ordine ad Deum, est prima & constitutiva essentiæ ipsius originalis justitiæ, cæteræ 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.

Addo quod, cùm peccatum originale sit peccatum naturæ, in illa privatione consistere debet, quæ prius & immediatius ipsam naturam afficit: hæc autem est privatio justitiæ originalis secundum effectum primarium; 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 potentiæ pertinent ad naturam.

Dices cum Curiele, ex peccato Adami derivari in posteros privationem habitualem conformitatis ad legem quam transgressus est, hancque privationem videri aptiorem omnibus aliis ad peccatum originale constituendum; quia cum de

de ratione peccati sit contrarietas & oppositio ad legem, omne peccatum debet constitui per aversionem ab illa; illa 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 habitualem aversionem, quæ est privatio conformitatis habitualis debitæ haberi à supposito.

121 Sed contra primò: Ex peccato Adami solùm derivatur in posteros privatio formæ debitæ ex vi pacti in paradiso initi: Sed ex vi talis pacti nulla alia forma erat debita, præter justitiam originalem, & perfectiones in ea inclusas: Ergo nullius alterius formæ seu habitûs privatio ex peccato Adami derivatur in posteros. Major patet, Minor probatur: Tum quia Deus nihil promisit 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 traduxisset in posteros, præter originalem justitiam, neque isti ab illo aliquid aliud hæreditassent: 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 manent 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 legem observasset, habitualis conformitas ad ipsam, fuisset alia forma vel habitus, quàm ipsa justitia originalis, & perfectiones ac virtutes in ea inclusæ, 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.

Præcipuæ obiectiones solvuntur.

123 OBIICIUNT in primis Adversarii quædam testimonia D. Thomæ, in quibus peccatum originale in aliquo positivo videtur constituere: 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 argumentum, 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 cùm de ratione habitûs sit disponere benè vel malè in ordine ad naturam, ut ex ejus definitione constat, quicquid prædicto modo disponit, largè & impropriè dicitur habitus: unde cùm per privationem justitiæ originalis partes humanæ naturæ malè se habeant, sintque in ordine ad ipsam naturam pravè dispositæ, talis privatio à D. Thoma habitus appellatur. Cùm verò subdit, peccatum originale esse ægritudinem & languorem naturæ, loquitur in sensu causali, non formali, & intendit solùm quòd sicut sublatâ sanitate sequitur ægritudo corporalis, ita sublatâ justitia originali, & subjectione animæ ad Deum, quæ erat per secta ejus sanitas, sequitur languor & inordinatio potentiarum animæ, & concupiscentia seu fomes peccati, quæ ad materiale peccati originalis pertinent, ut supra ex Divo Thoma vidimus.

Objiciunt secundo. Si peccatum originale in 125
privatione justitiæ originalis consisteret, non tolleretur per baptismum: Sed hoc dici nequit, cùm hoc Sacramentum ad tollendum originale peccatum institutum sit: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur: Originalis justitia 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.

Respondeò cùm S. Thoma qu. 4. de malo art. 126
2. ad 2. *quod justitia originalis restituitur in baptismo, quantùm ad hoc quod superior pars animæ coniungitur Deo, per cuius privationem incurrit reatus culpæ, sed non quantum ad hoc quod rationi subiiciuntur inferiores vires: ex huiusmodi enim defectu est concupiscentia, quæ manet post baptismum.* Ex quo patet quàm ad mentem ipsius supra dixerimus, formale constitutivum peccati originalis esse privationem originalis justitiæ, non ut tollit omnes ejus effectus, sed ut aufert præcisè ipsius effectum primarium, communem tali justitiæ & gratiæ sanctificanti, qui est sanctificare animam, eamque Deo ut ultimo fini conjungere: nam talis effectus nobis per baptismum restituitur, cùm in ipso gratia habitualis nobis infundatur, per quam anima sanctificatur, & Deo ut fini ultimo habitualiter conjungitur.

Objicitur tertiò: Peccatum originale non so- 127
lùm 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 conflatur. Minor videtur certa, Major verò suadetur. Parvulus in peccato originali existens habet aliquem ultimum finem: Sed non habet Deum pro fine ultimo, cùm sit aversus ab illo: Ergo est conversus habitualiter ad creaturam tanquam ad ultimum finem.

Confirmatur: Non patet dari recessus à ter- 128
mino à quo, sine accessu ad terminum ad quem: Ergo neque aversio à Deo, sine conversione ad creaturam.

Respondeo primò, peccatum originale, ad- 128
æquatè 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 ejûs 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-

Secundò responderi potest distinguendo Majorem: peccatum originale dicit conversionem ad bonum commutabile, formalem & positivam, nego Majorem: virtualem & interpretativam, concedo Majorem. Similiter distinguo Minorem: conversio ad creaturam formalis & positiva aliquid positivum est, concedo Minorem. virtualis & interpretativa, nego Minorem: hæc enim conversio licèt 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 creaturæ irrationales in Deum ut ultimum finem ordinari dicuntur, inquantum aliquam ejus similitudinem & perfectionem participant) sed nullum habere ultimum finem moralem, nisi virtualiter & interpretative, ut jam explicatum est.

Ad confirmationem dicatur, quòd licèt non possit dari recessus à termino à quo positivus, sine accessu ad terminum ad quem, benè tamen privativus, ut patet in Angelo, qui potest recedere ab uno loco, non accedendo ad alium, quia non recedit per modum positivum, sed per negationem operationis, quæ est ipsi ratio locandi, ut ostendimus in tractatu de Angelis: unde cùm aversio, quæ est de essentia peccati originalis, non sit positiva, sed tantùm privativa (est enim pura carentia subjectionis ad Deum tanquam ad ultimum finem) tale peccatum non importat conversionem ad creaturam, nisi virtualem & interpretativam.

Objicitur quartò: Etsi primus parens non accepisset justitiam originalem in posteros transfundendam, filii 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, cùm in eo casu debita non esset talis justitia. Major verò suadetur: Etsi Adamus non accepisset justitiam originalem in posteros transfundendam, potuisset tamen caput illorum morale constitui; cùm 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, posteri ejus peccarent, & consequenter peccatum originale contraherent.

Respondeo quod si Adamus non accepisset justitiam originalem, vel aliam formam sibi conservandam, & in posteros traducendam, peccatum originale quod transfunderet in posteros, esset alterius essentiæ & rationis ac modò est; tunc enim cùm 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 ideò rejicimus, quia ex Conciliis & SS. Patribus suprà citatis habemus tale peccatum esse aliquid manens in nobis, & intrinsecè nos afficiens; aut etiam, quia tam pro peccato originali, quàm 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 pœnitentiam retractetur, & per gratiam sanctificantem in justificatione infusam deleatur. Theologi enim communiùs 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 constitisset in privatione gratiæ, sed in denominatione extrinseca desumpta ex actu peccati prætetito, 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 originalem, vel aliam formam sibi conservandam, & in posteros traducendam, peccatum originale in illo casu, aut statu, foret alterius essentiæ & 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 fusè 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 gulæ, à quo ipse Adamus dictus est peccans, & nos, prout eramus in illo, dicimur in eo peccasse: aliud verò habituale, quod fuit terminus talis actûs, 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 actûs, sed per modum termini, ut antea declaravimus, neque ab eo dicimur peccantes, sed peccatores, æquiparandum & assimilandum

potiùs est peccato habituali Adami, consistenti in privatione, quàm peccato ejus actuali, importanti de formali aliquid positivum.

136. Instabis : Peccatum habituale Adami erat ejusdem speciei cum actuali, aliàs transacto actu non mansisset idem peccatum secundùm speciem. Ergo si peccatum actuale Adami consistebat in positivo, idem dicendum erit de habituali; subindeque de peccato originali quod in nos transfunditur, cùm illud, ut jam dicebamus, peccato habituali Adami assimiletur.

137. Respondeo distinguendo Antecedens : erat ejusdem speciei in genere moris, concedo Antecedens : in esse physico, nego Antecedens, & Consequentiam. Explicatur solutio exemplo peccati commissionis & omissionis. Licèt enim peccata commissionis & omissionis ex eodem motivo procedentia, sint ejusdem speciei in esse moris, ut supra ostendimus; quia tamen physicè aut metaphysicè loquendo plusquam specie inter se differunt, hujusmodi convenientia specifica in esse moris, non impedit quòd unum sit positivum, & aliud privativum. Ita similiter, quamvis peccatum originale, & peccatum actuale Adæ, & universaliter peccatum habituale & actuale ex eo relinquitur, sint ejusdem speciei in esse morali, & prudenti æstimatione hominum, tum quia habituale, cùm 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.

§. VII.

Solvitur difficile argumentum.

138. Objicies ultimò : Privatio justitiæ originalis est pœna peccati originalis : Ergo in tali privatione nequit essentia culpæ originalis consistere. Antecedens expressè docetur à S. Thoma infrà 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, quàm quòd justitia originalis Adamo & ejus posteris ablata sit in pœnam peccati. Consequentia verò probatur : Pœna supponit in subjecto culpam, cùm idcirco pœna inducatur, quia subjectum est illâ dignum ratione culpæ; item pœna est à Deo, utpote simpliciter bona, & secundùm ordinem divinæ justitiæ & sapientiæ, non verò culpa, cùm sit mala moraliter : Ergo si privatio justitiæ originalis sit pœna peccati originalis, non potest esse ipsa culpa originalis formaliter, seu ratio formalis constitutiva illius.

139. 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 justitiam originalem, illosque ad ordinem supernaturalem per gratiam evehere, non potest illis justitiam vel gratiam auferre, nisi in pœnam alicujus peccati; sicut supposito quod alicui gratiam contulerit, non potest suspendere concursum ipsam conservantem, nisi propter indignitatem subjecti ratione culpæ. Ergo quòd Deus justitiam originalem vel gratiam non conferat, pœna est alicujus peccati. Tertiò, 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, cùm prout sic culpa esse non possit, necessariò habet rationem pœn. Denique, dato, & non concesso, quòd privatio gratiæ aut justitiæ originalis sit effectus, & non pœna originalis peccati, non solvitur difficultas argumenti propositi; cùm effectus culpæ non minùs eam præsupponat, quàm pœna illi debita Unde

Respondent alii, privationem gratiæ aut justitiæ originalis in parvulis esse pœnam, non quidem culpæ originalis ipsis intrinsecæ, cùm sit eâ 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 intrinsecè 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 gratiâ & originali justitiâ; 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, privationem justitiæ originalis, quantùm ad primarium ejus effectum, qui est subjicere mentem Deo ut ultimo fini, non esse pœnam peccati originalis, sed potiùs rationem formalem constitutivam illius; quantùm verò ad alios effectus secundarios, qui sunt subjecto 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 inquantum 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, quâ 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 rationē culpæ, cùm sit aversio moralis & volūtaria à Deo ut fine ultimo : si secundo modo, habet rationem pœnæ, cùm sit mala & disconveniens homini, & à Deo ordinata contra deordinationem & deformitatem culpæ.

Nec obstat quod illæ formalitates non realiter, sed virtualiter tantùm inter se distinguantur; quia ut ait D. Thomas qu. 1. de malo art. 4. ad 1. *Idem secundùm diversa potest esse culpa & pœna, non tamen secundùm idem.*

142 Dices primò: Culpa non est à Deo: Sed privatio justitiæ originalis, ut subjiciens mentem Deo ut ultimo fini, ab ipso causatur: Ergo non habet rationem culpæ. Minor probatur: Justitia 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 producatur vel conservetur.

143 Respondeo quod quamvis carentia justitiæ originalis ut subjicientis mentem Deo, physicè sumpta, seu ut proveniens ex subtractione auxilii divini, sit à Deo, quia sub hac ratione est tantùm pœna, cùm propter culpam Deus subtrahat tale auxilium; carentia tamen justitiæ originalis ut subjicientis mentem Deo, moraliter spectata, & ut volita voluntate capitis, sub qua tantùm 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 inquantum erat à voluntate Adæ deficiente.

144 Si dicas secundò, pœnam debere præsupponere culpam: respondetur quod etiam privatio physica justitiæ originalis, quæ est pœna peccati originalis, præsupponit eandem privationem ut voluntariam, sub qua formalitate habet rationem culpæ: priùs enim est nostro modo intelligendi privationem illam voluntariam esse voluntate nostri capitis, quàm illam infligi à Deo; ideò namque Deus nobis nascentibus subtrahit auxilium justitiæ originalis productivum, quia voluntate primi parentis voluimus justitiâ 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. Tertiò 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 ideò ut punientem puerum per talem negationem; aliàs deberemus tunc concipere Deum gratiam infundentem: Ergo tam titò concipimus puerum affici privatione gratiæ ut pœnâ, quàm affici privatione illius ut culpâ.

Respondeo in tali signo nihil concipi de Deo, 147
sed ab eo præscindi; unde neque concipimus illum ut negantem concursum gratiæ, neque ut illam influentem, sed solùm concipimus id quod ex parte pueri se tenet, & quod ex peccato Adami accepit; quod verò propter hoc Deus deneget gratiam, & hac denegatione seu privatione puerum puniat, pertinet ad signa sequentia.

Articulus VI.

In quo subjectetur originale peccatum?

§. I.

Quorumdam præmissis difficultas resolvitur.

Notandum primò, quod aliquid potest 148
esse in alio tripliciter: vel sicut in causa principali, ut filius in patre: vel sicut in causa instrumentali, ut filius in semine patris: vel sicut forma in subjecto, ut albedo in pariete, aut cœcitas in oculo, eo modo quo privatio dicitur habere subjectum.

Notandum secundò, peccatum originale pos- 149
se considerari dupliciter, nempe formaliter & quoad essentiam culpæ, seu quantùm ad malitiam primariam & constitutivam; & effectivè quantùm ad proprietates, & effectus ex ipso derivatos, qui in ipso de materiali & secundariò importantur. His præmissis.

Dico primò, peccatum originale esse in Ada- 150
mo sicut in causa principali, & in semine 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, secundùm illud Apostoli ad Roman. 5. In quo omnes peccaverunt. In semine 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 priùs & im- 151
mediatiùs recipi in essentia animæ, quàm in ejus potentiis; imò si quoad essentiam & rationem formalem culpæ consideretur, recipi in sola essentia animæ; in potentiis verò solùm 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 demõstrat. Prima quam habet in corpore, sic potest proponi. Peccatum originale per originem seu generationem ex Adamo traducitur in posteros: Sed origo seu generatio priùs attingit animam ut terminum, quàm potentias illius: Ergo prius hoc peccatum inhæret animæ, quàm ejus potentiis.

Hæc ratio D. Thomæ displicet Vazquezio: 152
Tum quia anima rationalis, cùm non educatur è sinu materiæ, sed à Deo immediatè producatur, non est terminus generationis, sed creationis. Tum etiam, quia si peccatum originale, eò quòd per generationem traducatur, deberet esse priùs in eo quod immediatiùs generationem terminat, sequeretur illud immediatè recipi in toto composito: hoc enim, & non anima, immediatè per generationem attingitur.

153 Sed hæc frivola sunt, & vim rationis D. Thomæ non infimant, 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 effective, nec unitive animam rationalem attingeret.

Ad secundum dicatur, D. Thomam non fecisse comparationem inter primò & secundò terminans generationem absolutè, sed inter subjecta quæ culpæ capacia sunt; & quia compositum secundùm se totum non est capax culpæ, sed secundùm partem principalem, quæ est anima rationalis, ut probavit art. 1. ubi carnem excludit à contractione culpæ originalis secundùm 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 pates hominis, quæ sunt culpæ capaces, illud priùs recipit in se culpam originalem, quod priùs per generationem corpori unitur: Sed priùs unitur corpori per generationem anima rationalis secundùm essentiam, quàm secundùm potentias; cùm inter corpus & animam nulla mediet potentia, inter potentias autem & corpus mediet anima ut subjectum & principium potentiarum: Ergo culpa originalis priùs & immediatiùs recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentiis.

154 Confirmatur: Parvulus qui concipitur, priùs naturâ intelligitur habere animam quàm potentias: Sed in illo priori anima est infecta peccato originali, cùm sit actu pars filii Adæ; unde si de potentia absoluta ab essentia animæ potentiæ non resultarent, ille parvulus non proptered à culpa originali esset immunis, sed eo ipso quod per generationem fieret membrm Adæ, tali peccato inficeretur: Ergo priùs naturâ peccatum originale recipitur in essentia animæ, quàm in ejus potentiis.

155 Secunda ratio D Thomæ sumitur ex resp. ad 2. & sic potest formari. Idem est subjectum privationis, & formæ quâ privat, nam v. g. cœcitas est in oculo, in quo subjectatur potentia visiva: Sed anima est immediatum subjectum formæ, quâ privat peccatum originale, nimirum originalis justitiæ: Ergo & peccati originalis. Minor probatur: nam ut ibidem ait S. Doctor, *Originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ, erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quàm potentiæ.* Addo quod justitia originalis, ut supra dicebamus, essentialiter & in recto gratiam sanctificantem importabat: Sed gratia sanctificans in essentia animæ immediatè recipitur: Ergo & originalis justitia.

156 Ex quo probata manet secunda pars conclusionis: Nam gratia habitualis secundùm 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.

157 Confirmatur & magis illustratur hæc ratio Quamvis in justificatione infundantur gratia & dona, ut per illam anima exornetur, & per hæc eleventur potentiæ; essentiæ tamen formæ justificantis in gratia habituali animam exornante adæquatè consistit; aliàs forma nos justificans non esset una, sed multiplex, contrà id quod definit Tridentinum sess. 6. cap. 7. ubi ait quod *unica causa formalis nostræ iustificationis est iustitia Dei, non quâ ipse iustus est, sed quâ nos iustos 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.

§. II.

Solvuntur obiectiones.

158 OBIICIES primò contra primam partem hujus conclusionis, cum Scoto in 2. dist. 32. Anima secundùm se non est susceptiva culpæ, sed solùm mediâ voluntate: Ergo culpa originalis priùs & immediatiùs non recipitur in essentia animæ, quàm 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 media voluntate, cum non nisi illâ mediante, legis obligationi subesse possit.

159 Respondeo cum Cajetano, Antecedens esse verum de culpa actuali, non autem de habituali: cùm 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 aliquod peccatum, quod in ipsa non possit immediatè subjectari, provenit non ex eo quod est culpa seu malitia moralis, sed ex eò quod est operatio, & ideò oblatâ ratione operationis à culpa, sicut aufertur in peccato habituali, sive originali, sive personali, nihil obstat quominus culpa immediatè subjectetur in essentia animæ. Ad primâ probationem in contrarium, dicendum est peccatum habituale esse voluntarium per modum termini, non per modum actus: licèt autem id quod est voluntarium terminative, debeat animæ competere mediâ voluntate propriâ, vel capitis, ut causa efficiente, non tamen mediâ voluntate concurrente in ratione subjecti. Ad secundam probationem eadem distinctione utendum est: quando enim dicitur quod deformitas à lege habitualiter permanens post peccatum, non ineat animæ nisi mediâ voluntate, hoc falsum est, si sensus sit nõ inesse nisi mediâ voluntate concurrente in ratione subjecti; verum autem, si intelligatur eam non in esse nisi mediâ voluntate ut causâ efficiente; ex eo enim quod voluntas deviet à divina lege per suum actum, resultat prædicta deformitas in anima permanens habitualiter.

160 Objicies secundò: Ex D. Thoma hic qu. 82. art. 3. *Privatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.* Sed privatio justitiæ originalis, ut subjicientis voluntatem Deo, residet in voluntate: Ergo peccatum originale, quantum ad formale, in voluntate residet, non verò in essentia animæ.

161 Respondeo D. Thomam non loqui hic de subjectione formali voluntatis ad Deum ut ultimum finem, quæ est à charitate, sed de subjectio-

jectione primaria & radicali, quæ est à gratia sanctificante, existente in essentia animæ, indeque medio habitu charitatis influente voluntati rectitudinem, quâ illam Deo ut ultimo fini subjicit. Unde ibidem observat Cajetanus, D. Thomam nunquam dixisse, quod formale peccati originalis sit privatio rectitudinis aut subjectionis voluntatis, sed dixit *esse privationem originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo*, ut insinuaret talem locutionem transitivam esse, & se loqui de subjectione causali & radicali voluntatis, quæ est à gratia sanctificante, non verò de proxima & formali, quæ est ab habitu charitatis: quapropter in aliis locis supra adductis, S. Doctor, loco voluntatis, ponit *mentem*, quæ primariò dicit ipsam animam.

ARTICULUS VII.

An pueri cum solo originali decedentes sub eant pœnam gehennæ & combustionis æternæ, vel saltem aliquam ex pœna damni tristitiam patiantur?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum, & referuntur sententiæ.

CERTUM & indubitatum est apud Catholicos, infantes decedentes sine baptismo, & cum solo originali peccato ex hac vita migrantes, pœna 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 1. ad Corinth. 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 efficimur. Idem definivit Synodus Palæstina, seu Diospolitana, ut testatur S. August. lib. de gestis Pelagii cap. 8. & Epist. 106. Synodus etiam Carthaginensis & Milevitana apud eundem Epist. 90. & 92. & Tridentinum sess. 5. in decreto de peccato origin. can. 4. & 5. Favent etiam SS. Patres, illi præcipuè qui restiterunt hæresi Pelagianæ, cujus unum ex præcipuis dogmatibus hoc erat: *Infantes, tametsi non baptizati, vitam æternam habent.* Denique id ratio suadet: Nam sine gratia gratum faciente nemo potest videre Deum: Atqui parvuli cum peccato originali decedentes, gratiâ gratum faciente prædíti non sunt, sed eâ in pœnam talis peccati privantur: Ergo puniuntur pœnâ damni, in carentia visionis intuitivæ Dei consistente. Minor est certa, Major probatur. Visio Dei est actus supernaturalis perfectus, imò & omnium perfectissimus: Sed actus supernaturalis non potest, connaturaliter saltem, elici sine natura ejusdem ordinis, ut in tractatu de gratia ostendemus: 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.

In hoc, ut dixi, conveniunt omnes Catholici contra Pelagianos. Sed difficultas est & controversia inter Theologos, an parvuli cum solo originali peccato decedentes, præter pœnam illam damni, in carentia visionis Dei consistentem, pœnam aliquam sensûs patiantur, aut saltem an ipsa pœna damni, quam patiuntur, sit illis causa alicujus mœstitiæ vel doloris? In cujus difficultatis resolutione quatuor invenio diversas Authorum sententias.

164 Prima asserit parvulos decedentes sine baptismo, & cum solo peccato originali ex hac vita migrantes, non solùm in perpetuum Dei visione privari, sed etiam pœnâ ignis æterni puniri, minus tamen quàm adultos damnatos, eò quòd leviori culpâ adstringantur. Ita docent Gregorius Ariminensis in 2. dist. 30. & 31. Driedo lib. 1. de gratia & lib. arbit. tract. 3. cap. 2. & probabile reputat Albertus magnus in summa tract. 18. Pro hac etiam sententia acriter pugnat Florentius Conrius Minorita, in tractatu edito ad calcem libri Jansenii, *De statu parvulorum sine baptismo decedentium ex hac vita, secundùm 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 sententiam, quàm à quingentis ferè annis omnes ferè amplectuntur Theologi, esse Pelagianam, & peccatum originale penitùs evacuare.

165 Secunda docet parvulos in peccato originali decedentes, nullâ quidem pœnâ sensûs fore plectendos, aliquam tamen tristitiam de amissione 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 tomo 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 beatitudine supernaturali, in clara Dei visione consistente, non tamen beatitudine naturali, sita in cognitione & dilectione Dei ut Authoris naturæ; & addit quod post diem judicii illi super faciem terræ veluti in paradiso quodam terrestri habitabunt, pleni sapientiâ, & virtutibus moralibus instructi, & quod Angelorum consortio, ac visitationibus, ex quibus magnum percipient solatium, sæpè fruentur. Ita Catharinus libro de statu parvulorum decedentium sine baptismo, Albertus Campensis controv. 1. de peccato origin. proximè ad finem, Hieronymus Savanarola in libro de triumpho crucis. Eamque sententiam probabilem putant Salmeron in cap. 5. ad Roman. disput. 48. Salas, & alii ex Recentioribus.

167 Ultima & vera sententia defendit parvulos in peccato originali decedentes, pœnâ quidem damni, in carentia notitiæ intuitivæ Dei, naturalisque beatitudinis consistente, puniri; non tamen pœnâ sensûs, aut interiore dolore seu tristitia, ex carentia boni amissi causatâ. Hanc quoad omnes partes tenent communiter Scholastici 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

§. II.

Prima sententia reiicitur testimoniis Scripturæ & Sanctorum Patrum.

DIco 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: *Quantùm se glorificavit, & in deliciis fuit, tantùm date illis tormentum & luctum*: Sed parvuli nunquam se glorificaverunt, nec delicioſè vixerunt: Ergo non pertinent ad Babylonem, quæ sola mittenda est in astgnum ignis. Item Marci 9. de his, de quibus dicitur, *ignis eorum non extinguetur*, dicitur quoque quod *vermis eorum non moritur*: Ergo non torquebit eos ignis, quos non torquebit vermis, seu remorsus conscientiæ: At parvuli, qui nunquam peccaverunt, nihil habent quod eorum conscientiam remordeat: Ergo nec eos torquebit ignis.

169. Probatur secundò ex Innocentio III. in cap. *Maiorem* extra de baptismo & ejus effectu, ubi dicitur, quod *pœna originalis peccati est carentia visionis Dei; actualis verò peccati pœna, gehennæ perpetuæ cruciatus*: Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia visionis Dei cum exclusione cruciatûs gehennæ; aliàs eædem pœnæ corresponderent peccato originali, quæ actuali. Eodem modo pœnam peccati originalis à pœnis actualibus distinguere videtur Eugenius IV. in litteris unionis Græcorum, cùm 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, secundùm 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 poenam damni, videlicet carentiam divinæ visionis: non enim intelligi potest de disparitate poenarum secundùm intensionem; quia sic etiam peccata actualia poenis 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 ajebat: *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 quadruplex est infernus damnatorum, unus in quo sunt tenebræ & quantùm ad carentiam divinæ visionis, & quantùm 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 quantùm ad carentiam divinæ visionis, sed non quantùm ad carentiam gratiæ: sed est ibi pœna sensûs, & dicitur purgatorium. Alius magis supra est, in quo est tenebra quantùm ad carentiam divinæ visionis, sed non quantùm ad carentiam gratiæ, neque est ibi pœna sensibilis; & hic est infernus Sanctorum Patrum.*

Probatur tertiò conclusio ex SS. Patribus, qui apertè favent nostræ sententiæ. In primis enim Gregorius Nazianzenus (cujus, Augustino ipso teste, tanta fuit authoritas, ut quod ipse dicit, tota Ecclesia censenda sit ipsius ore pronuntiasse) 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 hanc 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, cùm anima separatur à corpore. Est & alia mors, quæ secunda dicitur, in gehenna, quam non peccato Adæ patimur, sed eius 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 perstrepentibus, ne parentes eorum ejulatus audirent. Unde Jerem 7. Dominus ait: *Ædificaverunt excelsa Topeth, quæ 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 has verba 1. ad Timoth. 3. *In domo Dei, quæ est Ecclesia*, sic ait: *Est quidem mundus totus domus Dei, sed Dei domus specialis est Ecclesia, cuius 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, & adhærere errori Pelagii; nec etiam peccatum originale negavit, cùm teste Augustino lib. de peccat. meritis & remiss. nullus ante Pelagium evacuaverit vim peccati originalis, seu illud negaverit.

His adjungi potest Gregorius Nissenus, qui in oratione de infantibus, qui immaturâ morte abripiuntur, habet hæc verba: *Immatura mors infantium demonstrat neque in doloribus & mœstia futuros esse eos qui sic vivere desierunt*: Sed ii illi pœnam gehennæ & combustionis æternæ subirent, essent in doloribus & mœstitia: Ergo &c. Addi potest Chrysostomus in Panoplia Euthimii, quæ contexta est ferè ex solis sententiis Chrysostomi: nam lib. 2. cap. 22. diserte asseritur, 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, cùm peccatum originale non sit eis voluntarium voluntate propriâ, sed tantùm aliena: Ergo non ardebunt in inferno. A

175 Ex his sanctorum Patrum testimoniis, & unanimi ferè Theologorum Scholasticorum consensu, hoc argumentum efficax in favorem nostræ
171 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, Chrysostomi, & Bernardi jam adducta, nec non unanimis ferè consensus Theologorum Scholasticorum, qui à quingentis circiter annis scripserunt: Ergo &c. B

172 §. III.

Rationes Theologicæ expenduntur.

176 NON desunt etiam rationes Theologicæ, quibus nostræ conclusionis veritas suadetur. Prima & præcipua, quam D. Thomas locis citatis insinuat, potest sic proponi. Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna sensus 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. C

Secundò, Pœna sensûs correspondet peccato secundùm conversionem ad bonum commutabile; licèt enim talis pœna etiam aversioni in peccato personali repertæ debeatur, hoc tamen provenit ex eo quod talis aversio non est pura aversio, sed aliquid conversionis participat, quia est D
173 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 nō sit voluntarium per actum propriæ voluntatis, sed solùm per voluntatem capitis: Ergo pœna sensûs non est proportinata culpæ originali.

Probatur tertiò: Pœna sensûs correspondet culpæ pro delectatione quam causat, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm glorificat se, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*: Sed in culpa originali nulla delectatio
174 invenitur: Ergo pœna sensûs non respondet originali peccato, nec habet proportionem cum illo. E

177 Secunda ratio affertur è D. Thoma qu. 5. de malo art. 2. ubi sic discurrit. Ad ea quæ sunt naturæ suæ propria unaquæque persona per seipsam immediatè ordinatur, non verò ad ea quæ sunt supra ejus naturam; unde nihil est absurdi, si aliquis patiatur detrimentum in his quæ sunt supra naturam, propter peccatum quod non commisit; sed non esset justum quòd illud pateretur in his quæ 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 & rationabile sit, posteros Adæ privari gratiâ & visione beatifica 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.

Tertia ratio: illa culpa quæ non reddit vituperito & increpatione dignum, à fortiori non reddit dignum pœnâ aliquâ sensibili & positivâ, cùm hæc acerbior & durior sit: Sed per originale peccatum nemo fit dignus repreheusione & vituperio: Ergo nec pœna 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 montibus pastores, & in theatris poetæ, & 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 potuerint non contrahere: Ergo ex Augustino nullâ increpatione & reprehensione sunt digni. Unde inauditum est in Ecclesia, quemquam argui quòd nascendo contraxerit peccatum originale. 178

Quarta ratio: Ecclesia in imponenda pœna peccatis debita, imitatur ordinem & modum præscriptum à divina justitia in punitione delectorum: Sed Ecclesia nullam pœnam positivam imponit pro peccato originali; Ergo nec divina justitia ullam sensibilem pœnam pro tali peccato taxavit. 179

§. IV.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

OBJICIUNT in primis Adversarii: Parvulis in extremo judicio dicetur illud Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum*: Sed nomine ignis pœna sensûs intelligitur: Ergo illam parvuli sustinebunt. 180

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 secundo: Matth. 15. Qui non congregantur in horreum ut triticum, id est non admittuntur in cœlum, sunt zizania comburenda igne: Sed parvuli non baptizati non admittuntur in cœlum: Ergo igne inferni comburuntur.

Confirmatur tertiò: Parvuli ratione peccati originalis dicuntur in Scriptura *filii iræ*: Sed ira Dei, cùm sit tantùm metaphorica & per effectum, nihil est aliud quàm inflictio pœnæ; non quidem damni, cùm sit mera privatio, ideòque propriè non infligatur; sed pœnæ sensûs, quæ cùm sit positivus aliquis cruciatus, propriè & per se infligitur: Ergo parvuli ratione peccati originalis pœnâ sensûs puniuntur 182 183

Ad objectionem respondeo cum D. Thoma in 4. dist. 47. qu. 1. art. 3. ad 3. quòd *Pueri ante per-*

perfectam ætatem decedentes, in iudicio comparebunt, non ut iudicentur, sed ut videant gloriam Iudicis. Sicut enim non peccaverunt in se, sed in suo capite, ita non oportet quòd judicentur in se, sed in suo capite. Unde verba illa Christi, *Ite maledicti in ignem æternum*, non dirigentur ad omnes reprobos qui à sinistris Judicis erunt, sed solùm 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 judicio, non solùm ut gloriam Judicis videant, sed etiam ut judicentur, sicut insinuare videtur D. Thomas 2. ad Corinth. 5. lect. 5. verba illa Apostoli exponens, *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi*, & per consequens non solùm ad adultos, sed etiam ad parvulos, verba illa Christi. *Ite maledicti in ignem æternum*, esse dirigenda: responderi poterit ad objectionem, negando Minorem, nempe quod nomine *ignis æterni* pœna sensûs determinatè intelligatur: nam, ut infra ostendemus, juxta phrasim Scripturæ, nomine *ignis*, quælibet pœna designatur: unde hoc nomine Christus pœnam damni pro parvulis, & pœnam damni & sensûs 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, secundùm opera ipsorum &c.* Quæ verba manifestè demonstrant, Joannem loqui tantùm de adultis, secundùm opera sua bona vel mala judicandis, 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 tantùm iram suam ostendere infligendo pœnam sensibilem, sed etiam excludendo in æternum à suo regno. David enim 2. Regum 14. iram suam adversùs Absalonem maximè ostendit, cùm prohibuit ne ipsius conspectu frueretur: unde ipse Absalon dicebat amico suo Joab, *Quare veni de Gessur? 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: adeòque etiamsi parvuli, cum solo originali decedentes, non afficiantur pœnâ sensus, possunt tamen dici *filii iræ*, propter privationem visionis, seu pœnam damni.

187 Objiciunt 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 æternum, juxta sententiam Domini, Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum.* Similiter Author libri Hypognost. dicit quòd parvuli decedentes sine baptismo, experientur gehennam ignis. Item Fulgentius lib. de fide ad Petrum cap. 17. relatus in canone *firmissimè* de consecrat. dist. 4. sic ait: *Firmissimè crede, & nullatenus dubites, non solùm homines ratione utentes, verùm etiam parvulos, si sine Sacramento baptismi de hoc sæculo transeunt, ignis æterni supplicio puniendos.* Denique D. Gregorius 8. moral. dicit de his quos à culpa originali Sacramenta non liberant: *Licèt ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perveniunt.* Et lib. 9. inquit quod *Iudex ille districtus, ut suâ animadversione trucidat quos culpa propriæ actionis damnat; sic & illos in æternum percutit, quos reatus arbitrii non adducit.*

Respondeo primò, juxta phrasim Scripturæ & SS. Patrum, nomine *ignis* quamlibet pœnam 188
significari, ut docet Augustinus quæst. 9. in Josue, & 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, quàm tenebras, id est privationem visionis Dei, subdit: *Et hæc carentia est pœna ignis, de qua intelligendus est canon, firmissimè, desumptus est ex Fulgentio.*

Hanc verò interpretationem esse legitimam, 189
& menti SS. Patrum consonam, suaderi potest: 192
Primò quia in his locis agebant contra Pelagianos, asserentes parvulos sine baptismo morientes esse quidem excludendos à regno cœlorum, 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, & cruciatus 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, *Firmissimè crede, & nullatenus dubites &c.* Nullus autem sine manifesto errore asserere potest hoc esse fidei, quòd prædicti parvuli æternum cruciabuntur pœnâ sensus, sive tormento ignis, sed solùm quòd sint damnati, & æternum puniendi pœnâ damni. Tertio si D. Augustinus in rigore accipiatur, secum conciliari non potest: nam aliis in locis, satis apertè docet parvulos nullam pœnam sensus sustinere. 193. 194.

Respondeo secundò, Augustinum valde 190
fuisse anxium & dubium in hac materia, & modo in unam, modò in alteram partem declinasse: quod patet, tum quia Epistola 28. ad Hieronymum suam hac in re hæsitationem & dubitationem manifestè declarat, his verbis: *Cùm ad pœnas tantum 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, quòd 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-*

plectendos, ut eis non nasci potiùs expediret. Et paulò infra : *Quis dubitaverit parvulos non baptizatos, qui solùm 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, quàm ut ibi essent, potiùs expediret.* Quibus verbis non solum suam hac in re dubitationem & anxietatem declarat, sed etiam magis propendet & inclinat 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 licèt non esse secundùm se non sit appetibile, utpote pura boni privatio, benè tamen inquantum 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 : è contra verò si à pœna sensûs immunes sint, mitior proculdubio & tolerabilior erit eorum damnatio.

Addo quod idem S. Doctor lib. 3 de lib. arbit. cap. 23. ait quod *Sicut vita esse potuit media inter rectè factum atque peccatum, ita & potest dari sententia Iudicis 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.

Nec valet si dicas, sententiam parvulorum ideò ab Augustino mediam inter præmium & supplicium constitui, quia mitiori pœnâ quàm adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos unus mitiùs alio punitur, & homines mitiori pœnâ quàm Dæmones regulariter loquendo sunt puniendi; & tamen nemo dicet 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 tertiò : Parvuli in hac vita puniuntur pœnâ sensûs : Ergo & in alia. Antecedens constat ipsa experientia, qua videmus parvulos in hanc lucem prodeuntes, morbis, doloribus, morti, aliisque præsentis vitæ miseriis 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, quàm 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 tantùm 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 secundùm ordinem divinæ justitiæ, sive in animam, sive in corpus : quare ut pœna sensibilis responderet in alia vita originali peccato, deberet hoc fieri ex ordinatione divina, prædictam pœnam taxante, & destinante per se ad illius punitionem. Unde ad probationem consequentiæ, neganda est sequela Majoris : licèt enim parvuli in hac vita corporales ærumnas sustineant, & post mortem sint ab illis immunes, non tamen sequitur eos esse melioris conditionis post mortem, quàm ante mortem; quia melius est omnes sustinere miserias cum aptitudine ad videndum Deum, & illo fruendum, quàm omni calamitate positivâ carere, sine hujusmodi aptitudine.

Objicies quartò : Si tantùm pœna damni 195. debetur originali peccato, sequitur quod adultus, qui decedit ex hac vita cum peccato originali & actuali mortali, non meretur plus pœnæ, quàm 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 tantùm damni, seu privatio visionis beatæ, debeatur, non plus incurrit pœnæ, qui cum peccato originali & actuali mortali decedit, quàm qui moritur cum solo originali.

Respondeo morientem cum peccato originali 196. & 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 197. levius est originali, in altera vita punitur pœnâ sensûs : Ergo multò magis originale eâdem pœnâ punietur.

Sed nego consequentiam, & paritatem : nam peccatum veniale, quamvis sit levius originali, est tamen voluntarium voluntate propriâ, & habet aliquam conversionem & delectationem inordinatam, secùs autem peccatum originale : unde cùm pœna sensûs correspondeat propriæ voluntati, & conversioni ac delectationi inordinatæ, non mirum si illud in altera vita pœna sensûs puniatur, istud verò sola pœna damni.

§. IV.

Refellitur opinio Bellarmini.

DIco secundò, pueros cum originali ex hac 198. vita migrantes, nullo affici dolore, vel tristitia interiori, ob carentiam beatificæ visionis. Ita D. Thomas locis supra citatis

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 desierunt.* Et Augustinus loco supra citato asserit poenam, qua punitur originale peccatum, omnium mitissimam esse; quod esset falsum, si ratione beatitudinis amissæ parvuli dolorem & tristitiam interiorem 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.

199. Confirmatur : Augustinus ibidem profitetur A se non audere asserere, *parvulos sine baptismo morientes tantâ pœna esse plectendos, ut eis non nasci potius expediret* : Nam si illi ex amissa beatitudine dolorem & moestitiam interiorem sentirent, melius ipsis esset omnino non esse, cùm talis dolor non possit non esse gravis, imò teste Chrysostomo citato, major sit dolore sensibili per poenam sensus incusso. Ergo juxta doctrinam SS. Patrum, pueri cum originali ex hac vita migrantes, non afficiuntur dolore aut tristitia interiori, ob amissam beatitudinem.

200. Ratio etiam id suadet: nam ut discurrit D. Thomas in 2. dist. 83. qu. 2. *Ex hoc quod caret* B *aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis, sed tantùm 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, cùm 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 æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur; ideò si ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amittet illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quòd vitam æternam haberent: quia neque eis debebatur ex principiis naturæ,* C *cùm omnem facultatem naturæ excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur: & ideò nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ; imò magis gaudebunt de hoc quod participabunt multùm 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 jactura doleant: Ergo hæc ratio D. Thomæ non convincit.

202. Confirmatur : Si quis patrimonio privetur ob parentis delictum, non minùs dolet, quàm D si propria culpa exhæredetur; & 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 à 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 ra-* E *tio 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 pœnam* (carentiam scilicet visionis Dei) *sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.*

204. Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam & paritatem : Ratio discriminis est, quia ad proprium patrimonium quilibet est ordinatus, habetque naturale jus ad illud, & ideò sive alienâ, sive propria culpa, aliquis exhæredetur, rationabiliter dolet: ad gloriam autem habendam nullum jus præcessit in parvulis, vel si præcessit, dependebat omnino ab extrinseco; & ideo ob 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 pauperculos frusto panis contentos, & in rigida etiam hyeme, licèt seminudos & frigore algentes, alacres tamen & pacatos esse, dum vident nobiles ejusdem naturæ, divitiis & deliciis redundantes.

§. V.

Sententia Catharini confutatur.

Dico tertiò : Parvuli cum peccato originali decedentes, post diem judicii, non erunt 205. 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 authore supernaturali : Atqui parvuli ratione culpæ originalis sunt aversi à Deo, nedum ut authore gratiæ, sed etiam ut naturæ conditore; tum quia una aversio sine C alia nequit subsistere, ut frequentiùs Theologi docent; tum etiam quia peccatum capitale Adami; quo parvuli sunt inquinati, utramque aversionem continebat, & consequenter utraque fuit per originem traducta : Ergo non sunt beati beatitudine naturali.

Dices : D. Thomas in 2. dist 33. qu. 2. art. 2. 206. ad 5 ait : *Quamvis pueri non baptizati sint separati à Deo, quantùm ad illam coniunctionem quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, imò ipsi coniunguntur 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 aversi à Deo ut authore naturæ.

Respondeo D Thomam non loqui de dile- 207. ctione naturali amicabili, efficaci, & perfecta, quæ sola cum aversione à Deo ut authore naturæ incompossibilis 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 quam supernaturali aversi sunt.

Probatur secundò conclusio : Parvuli ex hac 208. 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 foelicitas; illa enim omnium bonorum naturalium aggregationem, & omnium malorum & incommoditatum exclusionem importat Ergo illi parvuli non erunt naturali foelicitate 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

erunt in loco regni, scilicet in cœlo empyreo: Ergo erunt in inferno, seu in limbo, qui, ut supra annotavimus, nomine inferni in Scriptura & SS. Patribus nuncupatur.

Confirmatur ex concilio Florentino supra citato, asserente *animas eorum qui in solo peccato originali, vel mortali actuali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas*: Sed nulla est ratio cur ex eo loco post ultimum magni judicii diem liberandæ sint, cùm post hanc vitam non sit locus misericordiæ, sed justitiæ; & 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 judicii in limbo manebunt inclusi, & huic tenebroso loco in perpetuum erunt alligati. Unde Anselmus lib. de conceptu Virgin. cap. 22. versùs finem ait, *Post diem judicii 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 judicium omnia elementa suum situm naturalem possidebunt, ita ut ignis supra aërem, aër supra aquam, & hæc supra terram sit, terraque aquis omnino cooperta maneat. Cùm enim (inquiunt) aqua initio mundi totam ambiret 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 judicium non habitabunt super faciem terræ, ut docent Adversarii (nisi in aquis ad instar piscium natare dicantur, quod ridiculum est) sed in loco subterraneo & tenebroso inclusi manebunt.

Tertiò probatur eadem Major: Ex communi Theologorum sententia, judicium particulare cujuslibet, & judicium universale, eandem sententiam continent: Sed animæ parvulorum cum peccato originali decedentium, in particulari judicio destinantur ad limbum: Ergo post universale judicium in eodem loco manebunt.

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 judicii non solùm carituros omni dolore, tum interno, tum externo, sed etiam fore beatos ac fœlices; & in quodam veluti terrestri paradiso perpetuò vitam acturos, plenos sapientiâ & virtutibus, suâ forte optimè contentos, Deum toto corde diligentes & laudantes, Angelorum denique consortio & revelationibus sæpe fruentes; si hæc, inquam, vera essent, sequeretur in primis illos parvulos in universali judicio transituros de non beatis in beatos beatitudine naturali: cùm 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 decessissent; non enim tanta bona debentur hominibus in puris naturalibus in infantia decedentibus: unde parvuli isti præmium & commodum ex peccato originali referrent: At hæc non solùm videntur absurda, sed etiam Pelagianorum errori affinia: Ergo &c.

§. VI.

Solvuntur objectiones.

OBJICIES primò: Parvuli ob culpam originalem nullâ tristitiâ afficiuntur, ut §. præcedenti ostendimus: Sed si in pœnam illius naturali fœlicitate privarentur, non possent non tristari de ejus privatione; cùm eam ut sibi possibilem cognoscerent: Ergo ob culpam originalem non privantur naturali beatitudine. 210

Respondeo concessa Majori, negando Minorem: nam licèt demus quòd parvuli cognoscant naturalem beatitudinem, ut sibi possibilem, non tamen cognoscunt se fuisse ad illam ordinatos; cùm ordinatio ad æternam fœlicitatem 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. 211

Objicies secundo: 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. 212

Sed nego consequentiam, & paritatem: nam dona illa non sunt cum peccato originali incompossibilia, 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.

Objicies tertiò contra secundam probationem nostræ conclusionis: Si parvuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manerent post diem judicii perpetuò inclusi in limbo, eique alligati, pœnam sensûs paterentur: Sed hoc dici nequit, ut §. 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 separatæ patiuntur, est per alligationem ad ignem: Ergo si parvuli limbo alligati sint, pœnâ sensûs torquebuntur. 213

Respondeo primò negando sequelam Majoris. Ad cujus probationem, distinguo Antecedens: pœna sensûs, quam dæmones & animæ separatæ patiuntur, est per alligationem ad ignem, ut activè detinentem spirituales substantias, & occupantem contrariè, concedo Antecedens: solùm ut formaliter locantem, nego Antecedens, & Consequentiam. Nam parvulorum animæ, etsi in limbo detineantur ut formaliter locante, non tamen contrariè occupantur ab illo ne Deum videant, nec activè detinentur à tali loco, sed à Deo negante concursum ad exeundum, & ideò non sustinent pœnam sensûs, quâ ab igne cruciantur Dæmones & animæ adul- 214

adultorum, consistente non in hoc quod ignis locet formaliter, sed in eo quod contrarie occupet, & active detineat. Solutio est D. Thomæ quæst. 26. de verit. art. 1. ad 11. ubi sic ait: *Dicendum quod in pueris propter defectum gratiæ est sola carentia divinæ visionis, sine aliquo contrario impediente activè; sed damnati in inferno non solùm privantur divinâ visione propter defectum gratiæ, sed impediuntur quasi per contrarium, per hoc quod circa pœnas corporales occupantur.* Ponderanda sunt illa verba, *sine aliquo contrario impediente activè*, quibus aperte indicatur, parvulorum animas non pati pœnam sensûs, quam damnati sustinent in inferno, quamvis detineantur in limbo; quia locus iste non detinet active animas parvulorum: ignis autem active detinet & contrarie occupat animas adultorum & dæmones. Ignis ergo cruciat, non quia locat (quod illi naturaliter convenit,) sed quia active detinet animas in se locatas, ut divinæ justitiæ instrumentum: limbus autem non torquet animas parvulorum, quia solùm habet illas locare, non active detinere, nec occupare contrariè.

Secundò cum eodem S. Doctore ibidem in resp. ad 3. dici potest, quod etsi animæ parvulorum in peccato originali decedentium detineantur in limbo, eique alligentur, ex hoc tamen nullam pœnam sensûs patiuntur; quia non apprehendunt illum locum, & talem detentionem & alligationem, ut sibi disconvenientem, & nocivam, subindeque ex illa non tristantur, nec ei reluctant: è contra verò Dæmones, & animæ adultorum, pœnam sensûs patiuntur ab igne tartareo cui alligantur, quia cùm talem alligationem apprehendant ut nocivam, & ipsorum libertati contrariam & disconvenientem, ex ea valde tristantur & affliguntur, ut eleganter explicat Cajetanus tomo 3. opusc. in oratione de hac materia, habita coram Julio II. Summo Pontifice.

§. VII.

Corollaria notatu digna.

215 EX dictis in hoc articulo habetur in primis, infantes cum peccato originali ex hac vita migrantes, nullâ pœnâ positivâ puniendos esse, sed tantùm pœnis privativis, carentiâ scilicet gloriæ, & beatitudinis naturalis, absque eo quod ex duplici illa privatione dolorem aliquem internum seu tristitiam patiantur.

216 Habes etiam ex dictis, tales parvulos futuros quoad corpora integros, nec aliquâ perfectione corpori connaturaliter debitâ carituros, subindeque eos in generali resurrectione accepturos à Deo quantitatem seu magnitudinem, quam habituri essent, si ad adultam ætatem pervenissent, ut de omnibus etiam damnatis adultis docet D. Thomas in 4. dist. 44. qu. 3. art. 1. quæstiunc. 1 & probat ex eo quod corporum resurrectio est opus divinæ virtutis; Dei autem perfecta sunt opera.

217 Colliges tertiò, illos parvulos post resurrectionem fore immortales & incorruptibiles, non quidem ab intrinseco, sed ab extrinseco, ratione divinæ providentiæ & justitiæ, quæ illorum resurrectionem ac reunionem animæ cum corpore ordinabit ad hoc ut totum suppositum, quod originalem culpam contraxit, pœnam æternam damni sustineat; ex hoc enim solo fine immortalitate donabuntur. Illis etiam competet impassibilitas, non ratione dotis, quâ corpora Beatorum fruentur, nec ex defectu potentiæ ad patiendum, ut docet D. Thomas quæst. 5. de malo art. 2. ad 5. sed ex defectu exterioris agentis: nam post resurrectionem nullum corpus aget in alterum ad corruptionem inducendam, sed solum erit actio ad puniendum ex ordinatione divinæ justitiæ, & quia parvulorum corporibus non debetur pœna sensibilis, nullum corpus aget in illa.

218 Inferes quartò, quod illi parvuli erunt impeccabiles, non ab intrinseco ratione alicujus supernaturalis doni, sed ab extrinseco, nempe ex Dei providentia, subtrahente concursum ad omne materiale peccati, ratione status in termino; in quo ait D. Thomas quæst. 5. de malo art. 3. in corp. non mutatur voluntas à dispositione quam habuit in via, atque adeò cùm infantes mortui ante rationis usum, nullam inordinatam dispositionem actualem habuerint, ad suavem Dei providentiam spectat, ut non sinat illos post mortem in affectus inordinatos prorumpere.

219 Inferes quintò, quod animæ illorum parvulorum aliqua objecta naturalia cognoscent per species à Deo infusas in statu separationis: nam omnium cognitionem animabus illis denegare, improbabile censuit D. Thomas in 2. dist. 33. qu. 2. art. 2. in corp. Dei etiam ut conditoris naturæ aliquam cognitionem habebunt; non tamen adeò perfectam, quod ad beatificandum illas beatitudine naturali sufficiat.

220 Inferes ultimò, quod illi parvuli Deum naturæ authorem diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim stare nequit cum aversione à Deo conditore naturæ, inclusa in peccato originali) sed dilectione quæ fertur in Deum prout est essendi naturale principium, ut antea exposuimus.

DISPVTATIO VIII.

De effectibus peccati.

Ad quæstionem 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 effectibus, qui sunt diminutio boni naturalis, defectus naturales, macula, & reatus pœnæ: de quibus in hac disputatione nobis incumbit agendum.

ARTICULUS PRIMUS.

An inclinatio naturalis ad bonum minuatur, vel totaliter corrumpatur per peccatum?

SUPPONO primò, naturæ rationali, ex eo quod rationalis est, inditam esse non modò capacitatem, sed etiam inclinationem & propensionem ad bonum honestum, quod est bonum rationi consonum. Ratio est, quia unamquamque naturam consequitur per se inclinatio ad

ad bonum ipsi consonum & proportionatum : 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 reperiatur; unde ut sit completa & perfecta, adduntur habitus virtutum moralium, qui in tali appetitu subjectantur.

3. Suppono tertiò, dupliciter fieri posse ut inclinatio alicujus potentiæ diminuatur : primò intrinsecè & ex parte subjecti, subtrahendo ab eo aliquid entitatis, vel intensionis, sicut diminuuntur habitus quando remittuntur : secundò extrinsecè & ex parte termini, integra manente subjecti entitate, quatenus supervenientibus aliquibus impedimentis, potentia removetur ab attingentia vel consecutione termini in quem erat inclinata : quo enim potentia ratione impedimentorum magis fuerit ab aliquo actu impedita & remota, eò sit minor inclinatio & habilitas ejus ad talem actum. His præmissis.

4. Dico primò, inclinationem naturalem hominis ad bonum honestum minui per peccatum, non quidem intrinsecè & quoad entitatem, sed extrinsecè, ponendo scilicet obstaculum & impedimentum, ne ita promptè & expeditè ad tale bonum perveniat. Ita D. Thomas hic art. 1. ubi sic ait : *Cùm peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quod homo peccat, diminuitur bonum naturæ, 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 quòd peccatum non diminuit ipsam naturam, ut supra dictum est; sed diminuitur secundo modo, inquantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum.*

5. Probatur etiam conclusio ratione. Et in primis quòd inclinatio naturalis ad virtutem, seu ad bonum honestum, non minuatur intrinsecè per peccatum, manifestum est; cùm neque substantia animæ, neque ejus proprietates, intellectus & voluntas, possint diminui intrinsecè & quoad entitatem, utpote immortales & incorruptibiles. Quod verò minuatur extrinsecè & per appositionem impedimenti, non minùs evidens est, quia per peccatum acquiritur prava dispositio inclinans ad bonum inhonestum: Sed ista dispositio est impedimentum seu obstaculum, quo modo impeditur ne de facili feratur ad bonum honestum, & rationi consonum: Ergo inclinatio naturalis ad bonum honestum, peccando minuitur extrinsecè, & per appositionem impedimenti.

6. Hæc ratio solùm 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 aversus non est ita promptus ad rectè operandum : Ergo per peccatum originale minuitur promptitudo, habilitas, & 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 cùm per illum ultimò compleatur ad assentiendum conclusioni : Ergo nec voluntas aversa ab ultimo fine, ita prompta & expedita est ad bonum honestum prosequendum, sicut dum ultimo fini adhæret.

7. Confirmatur : Peccatum originale auferendo justitiam originalem, cujus fræno potentiæ hominis ab inordinatis motibus compescebantur, & à malo prohibebantur, indirectè, & sicut removens prohibens, causa est ut tales potentiæ effrænatè in sua objecta tendant, & in motus illicitos prorumpant, maneantque proindè debilitatæ, & minùs 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. art. 2. ibique art. 3. ostendimus hominem in statu naturæ lapsæ minores habere vires ad prosecutionem boni honesti, quàm 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.

8. 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 benè agendum, subindeque omnem ad bonum honestum & rationi consonum inclinationem amisisse, & solùm 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 quòd 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, etiamsi adhuc existat in peccato originali, qui ex propria natura non inclinetur naturaliter ad aliquod bonum honestum, putà ad colendum parentes, ad educandos filios, ad diligendum amicos; & qui non approbet virtutem, ac non

Disp. 2. art. 2.

sentiat remorsum conscientiæ, quando quid inhonestum operatur.

Hinc sequitur quod in ipsis etiam damnatis maneat naturalis hæc ad bonum honestum inclinatio, quamvis ex defectu divini auxilii nunquam in actum reduci possit, ut docet S. Thomas hic art. 2. ad 3. Talis enim inclinatio, ut dicebamus, quædam est creaturæ rationalis & intellectualis proprietas, quæ ipsam necessariò consequitur, divinæque imaginis radius, qui gehennæ igne comburi potest, sed non exuri, ut *Serm. 1. de annunt.* eleganter declarat D. Bernardus his verbis: *Ad imaginem & similitudinem factus est homo: imago in libertate, similitudo in virtutibus. Similitudo quidem perit: veruntamen in imagine pertransit homo. Imago siquidem in gehenna ipsa uri poterit, non exuri; ardere, sed non deleri. Hæc tunica inconsutilis non scinditur, & quocumque pervenerit anima, ibi erit.*

9. Potest etiam suaderi conclusio hac ratione, quam in eodem articulo insinuat S. Doctor Licèt quando aliqua inclinatio minuitur intrinsecè & ex parte subjecti, possit totaliter corrumpi, quia cùm ejus entitas sit limitata, oportet quod per continuam subtractionem partium aliquotarum tandem tota destruatur; secùs tamen quando minuitur solum extrinsecè, & propter impedimenta quæ continuò superveniunt, quia nullum ex his impedimentis aufert aliquid entitatis: Sed inclinatio naturalis hominis ad bonum non minuitur per peccatum primo, sed secundo modo, ut præcedenti conclusione ostensum est. Ergo per illud non potest totaliter destrui.

Argumenta, quæ contra has conclusiones fieri solent, nullius sunt roboris, & ex principiis statutis facilè dilui possunt: ideoque prætermittuntur.

Articulus II.

Utrum mors, morbi, & cæteræ aliæ miseriæ corporales, sint effectus peccati originalis?

10. Ratio dubitandi est primò: Quia mors est homini naturalis; provenit enim ex conditione materiæ appetentis alias formas, & hoc appetitu formæ habitæ insidiantis; unde homini conveniret in statu puræ naturæ, in quo nullum præcessisset peccatum: Sed quod naturaliter homini convenit, non est effectus vel pœna peccati: Ergo nec mors.

Secundò: Sublatâ causâ tollitur effectus: At sublato penitùs per baptismum originali peccato, adhuc remanent in homine moriendi necessitas, morbi, & aliæ miseriæ corporales: Ergo illa non sunt effectus aut pœnæ originalis peccati, sed conditiones naturales humanæ naturæ, quæ in ea esse non desiissent, etiamsi Adamus non peccasset.

Tertiò: Causa æqualis æqualem producit effectum: Sed culpa originalis est æqualis in omnibus Adæ posteris, & tamen morbi & cæteræ miseriæ corporales in ipsis non sunt æquales, ut experientiâ constat: Ergo illa non sunt effectus originalis peccati. His tamen non obstantibus.

11. Dico, mortem, & alias ærumnas quas patimur in hac vita, esse effectus seu pœnas originalis peccati. Ita docent omnes Catholici cum D. Thoma hic art. 5. contra Pelagianos, qui ut referunt Augustinus lib. de hæres. cap. 8. & Alphonsus à Castro lib. 2. adversus hæreses, verbo *Adam*, hæresi 4. asserebant Adamum mortuum fuisse non in pœnam peccati, sed ex necessitate naturæ. His adjungit Sixtus Senensis lib. 5. bibliothecæ sanctæ, annot. 36. & 52. Augustinum Chisami Episcopum, sentientem peccatum Adæ non intulisse homini corporis mortem, sed animi duntaxat; & Josephum lib. 1. antiquit. docentem primorum parentum delictum non intulisse illis necessitatem moriendi, sed vitæ brevitatem, & accelerationem senectutis ac mortis. Hoc præmisso.

Probatur primò conclusio ex Scriptura: dicitur enim Sapient. 2. *Deus creavit hominem inexterminabilem* (id est immortalem) *sed invidiâ diaboli mors intravit in mundum.* Et Eccli. 25. *A muliere factum est initium peccati, & per illam omnes morimur.* Idem sæpe 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.*

Probatur secundò 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 naturæ, sed merito inflictam esse peccati.* Idem Isidorus in lib. etymolog. docet quod mors à mordendo dicitur; quia cùm primus parens fructum vetitum momordit, per morsum mortem incurrit. Similia habet D. Julianus Archiep Toletanus 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.*

Probatur tertiò ex Tridentino sess. 5. decreto de peccato origin. ubi expresè definitur primum parentem peccando, in se & in omnem suam posteritatem, mortem vel necessitatem moriendi invexisse. Idem priùs fuerat definitum in Millevitano can. 1. & in Arausicano 2. can. 2.

Denique suadetur conclusio ratione: Licèt mors, morbi, & aliæ miseriæ corporales naturaliter contingant homini, utpote ex quatuor elementis, subindeque quatuor primis qualitatibus contrariis inter se pugnantibus composito; quia tamen justitia originalis, perfectè subjiciens & subordinans corpus animæ, hos defectus impediebat, non minùs quàm 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 justitiam, est causa per accidens mortis, & aliorum defectuum corporalium, qui sunt media ad illam.

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 compositi, quia tamen per peccatum Adami jacturam fecimus illius doni gratuiti, quod mortem arcebat, tale peccatum dicitur causa mortis, & consequenter aliorum defe-

defectuum 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.

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 tantùm, & tanquam removens prohibens: unde illo dimisso in baptismo, potest perseverare in homine necessitas moriendi, non restitutâ per illum originali justitiâ, quantum ad effectum ejus secundarium, qui erat perfectè subjicere corpus animæ, illudque per talem subjectionem reddere impossibile & immortale.

Ad tertium similiter distinguo Majorem: causa æqualis æqualem producit effectum, si sit causa per se, concedo Majorem: si sit causa tantùm per accidens, nego Majorem. Solutio est D. Thomæ hic art. 5. ad 1. ubi sic ait: *Dicendum quod æqualitas causæ per se, causat æqualem effectum .... sed æqualitas causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum: si quis enim æquali impulsu divellat columnas, non sequitur quod lapides superpositi æqualiter moveantur, sed ille velocius movebitur, qui gravior erit secundùm proprietatem suæ naturæ cui relinquitur, remoto prohibente. Sic igitur remotâ originali justitiâ, natura corporis humani relicta, est sibi: & secundùm hoc, iuxta diversitatem naturalis complexionis, quorundam corpora pluribus defectibus subiacent, quorundam verò paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali.*

Articulus III.

Quid si macula peccati, seu peccatum habituale personale?

§. I.

Præmittuntur quæ apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ.

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 justificatio, quâ 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 maculæ 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 spiritualem contrahit, dum inordinato voluntatis affectu, qui est veluti quidam animæ tactus, creaturæ adhærens, perdit nitorem & splendorem, quem habet ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam ab benè & 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 intellectûs* (inquit) *perficitur secundùm quod res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectûs, & ideò intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quod amor rei amatæ animam conglutinat: & ex hoc anima maculatur, quando inordinatè inhæret; secundùm illud Oseæ 9. facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

Suppono secundò, hanc maculam remanere in homine, donec peccatum à qua causatur fuerit remissum, & infusa animæ gratia justificans, ut patet ex illo Josue 22. *Peccastis in Beelphegor, & usque in præsentem diem macula huius sceleris in vobis permanet.* 20

Suppono tertiò, maculam peccati mortalis, de qua solùm agimus in præsenti, esse idem omnino quod peccatum habituale, & solo nomine distingui, quamvis inter hæc duo nomina unum altero magis vel minùs rem explicet: in hoc enim quod est exprimere Dei offensam, adhuc per pœnitentiam non retractatam, videtur antecellere hoc nomen, *peccatum habituale*: in hoc verò quod est significare turpitudinem & privationem nitoris debiti subjecto, videtur quod hoc nomen, *macula*, excedit. Ratio hujus suppositionis evidens est: nam esse maculatum & immundum coram Deo (quod est effectus formalis maculæ) 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 Bergomensis 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. 21

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 commisso, & in nobis remanet, donec per contritionem & infusionem gratiæ auferatur: & de isto in præsenti disputamus, & inquirimus quid illud sit, sive in quo formaliter consistat? 22

Variè circa hoc opinantur Authores. Scotus in 4. dist. 14. qu. 1. asserit maculam peccati consistere in ordinatione passiva ad pœnam ut disconvenienti animæ, seu in relatione rationis resultante in anima, propter culpam commissam; quam dicit appellari maculam, reatum, & offensam. 23

fensam, 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 offensa. Scotum sequuntur Gabriel, Major, Almainus, & alii Nominales, quamvis in modo explicandi talem doctrinam, nonnihil dividantur.

Alii 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 transierit, moraliter tamen perseverare censetur, donec per pœnitentiam retractetur, & per infusionem gratiæ B tollatur : unde illi Authores maculam peccati, seu peccatum habituale, in sola denominatione extrinseca, proveniente à peccato præterito non retractato, consistere asseverant.

Alii verò illud ponunt in aliquo habitu, quo anima & voluntas manent conversæ habitualiter ad bonum commutabile sicut ad finem ultimum, & à Deo aversæ. Ita Lorca, Martinez, Nunno, & alii, 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

§. II.

Confutantur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur.

24 DIco primò, maculam peccati non esse ordinationem passivam ad pœnam peccato debitam.

Probatur conclusio multipliciter. In primis D enim priùs intelligitur in homine macula ex peccato relicta, quàm 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. textûs ait *quod macula est medium inter actum peccati & reatum, quasi effectus actûs, & fundamentum reatûs.*

Probatur 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 E ad pœnam.

Tertiò : Damnati in inferno novas maculas contrahunt ex peccatis quæ ibi continuè committunt; & tamen cùm non sint ampliùs in statu demerendi, utpote in termino existentes, non ordinantur à Deo ad novam pœnam : Ergo idem quod priùs.

Quartò : Remissâ culpâ, & ablatâ maculâ, adhuc remanere potest ordinatio ad pœnam, quia in justificatione non semper pœna omnino remittitur, sed mutatur æterna in temporalem, juxta illud Augustini : *Ne culpa putaretur parva, si cùm ea finiretur & pœna, prolixiorem esse voluit pœnam, quàm culpam : temporaliter enim* A *detinet pœna, quem iam reum ad damnationem non detinet culpa.* Ergo macula peccati non consistit in ordinatione ad pœnam.

Denique macula apud omnes est de genere mali culpæ, cùm 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 & justum 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 deputatione passiva ad pœnam, ut Scotistæ suum Magistrum interpretari conentur, & asserant ipsum per ordinem seu deputationem ad pœnam intellexisse pœnæ condignitatem, & in ea collocasse essentiam peccati habitualis. Verùm hæc interpretatio non juvat, nec sententiam Scoti probabiliorem reddit : Nam condignitas pœnæ est proprietas consequens culpam, sicut condignitas præmii consequitur bonitatem moralem actus meritorii : Ergo essentia peccati habitualis consistere nequit in reatu seu deputatione ad pœnam, accepta pro condignitate pœnæ.

C Confirmatur : Non ideò aliquis est peccator, quia est dignus pœnâ, sed potiùs econtra dignus est pœnâ, quia est peccator : Ergo peccatum habituale non consistit in condignitate pœnæ.

Dicò secundò, maculam peccati, seu peccatum habituale, non esse solam denominationem extrinsecam, desumptam à peccato actuali præterito.

Probatur 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, quàm 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, vereque & 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.

Probatur 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 quantùm 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 sumi-

tur

tur ab actu peccati præterito, sed ex aliquo termino intrinseco ab ipso in anima peccatoris relicto, & in ipsa habitualiter permanente, donec per gratiam justificantem tollatur.

28. Confirmatur à simili: Ita se habet quoad præsens denominatio peccatoris & injusti ad formam ex qua oritur, sicut opposita denominatio justi & sancti ad formam unde sumitur: Sed hæc secunda denominatio, ex eo quod exprimit statum subjecti, & modum essendi in illo fixum & permanentem, nequit desumi ab aliqua operatione vel actu secundo, quantumvis optimo & perfecto, sed solùm à gratia justificante, quæ est forma habitualis & permanens: Ergo neque illa prima poterit ob eandem rationem desumi ab actu pravo & peccaminoso, sed solùm ab aliqua ratione, quæ sit habitualis & permanens, qualis est gratiæ privatio.

29. Confirmatur amplius: Ab habitu vel forma permanente non potest sumi immediatè denominatio exprimens tendentiam & motum, uti est denominatio peccantis, vel denominatio merentis: Ergo neque ab eo quod est tendentia & motus, sicut sunt peccatum actuale, & actus charitatis, sumi poterunt denominationes exprimentes permanentiam & statum, uti exprimunt denominatio peccatoris, & denominatio justi.

Dico tertiò, maculam peccati, seu peccatum habituale, non esse habitum inclinantem voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem.

30. Probatur primò, ex D. Thoma in 4. dist. 18. quæst. 1. art. 2. in sed contra, ubi sic discurrit: *Ex peccato non remanet positivè aliquid in anima, nisi dispositio vel habitus, quæ consequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit: Sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus; quod patet ex hoc quod dispositio & habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem .... macula autem sine gratia non aufertur: Ergo macula non ponit aliquid positivè in anima.* Addo quod per justificationem tollitur omnino macula, & tamen non tolluntur omnino pravæ dispositiones & habitus vitiosi: Ergo macula non est prava aliqua dispositio vel habitus.

31. Probatur secundò: Finis ultimus peccatoris est bonum proprium & privatum ipsius, ut patebit disputatione sequenti: At circa bonum proprium & privatum nullus constituitur habitus, cùm voluntas, utpote inclinatio totius suppositi, sit circa tale bonum per seipsam sufficienter determinata, ut in tractatu de virtutibus ostensum est: Ergo macula peccati non potest consistere in habitu inclinante voluntatem ad bonum commutabile ut ad ultimum finem.

32. Probatur tertiò: Habitus convertens voluntatem ad ultimum finem, debet illam sibi secundùm omnes inclinationes & affectus subjicere, eamque adæquatè & totaliter tali fini subordinare; cùm ratio ultimi finis sine tali subjectione & subordinatione salvari nequeat: Sed nullus habitus à voluntate productus potest id præstare, cùm sit minoris & inferioris virtutis quàm ipsa voluntas, sicut omnis effectus æquivocus est inferior suâ causâ: 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 potest convertere nostram voluntatem ad Deum sicut ad finem ultimum, quia cùm non sit ejus effectus, neque virtute aut actibus ejus acquisitus, 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 voluntatis peccantis nullo ex capite possit accidere, non est quo pacto eam plenè sibi subjiciat, & ad creaturam tanquam ad finem ultimum inclinet & convertat.

34. Denique suadetur conclusio: Habitus non generantur, nec destruuntur, nisi per plures actus repetitos, ut communiter docent Philosophi: Sed macula peccati per unicum actum peccaminosum causatur in anima, & per unicum charitatis & contritionis actum deletur: Ergo non est habitus.

35. 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 hìc quæst. 86. art. 1. ad 3. sic ait: *Macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum: & ideò diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & secundùm diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.* Et in 4. dist. 18. quæst. 1. art. 2. *Ipsa macula* (inquit) *quantùm in se est, nihil ponit de essentia sua nisi privationem gratiæ, sed ponit ut causam obstaculum peccati, quod obstat ad gratiæ receptionem, & propter hoc etiam macula, tenebra dicitur.* Item quæst. 3. de potent. art. 6. ad 23. sic habet: *Dicendum quod macula in anima non ponit naturam aliquam, sed solùm gratiæ privationem, tamen cum respectu ad actum peccati præcedentem, qui hujus privationis causa fuit, vel esse potuit.* Ex quibus locis non solùm habemus quòd macula nihil positivum dicat, sed etiam quòd sit privatio gratiæ cum connotatione 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 infrà dicemus.

36. Potest etiam suaderi conclusio ratione: Primò quia id quod primò & per se excluditur per justificationem, est macula peccati, seu peccatum habituale; cùm justificatio impii sit remissio peccatorum, ut ostendit D. Thomas infrà 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 ibidem art. 2. ait quod *non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ*: Ergo macula peccati, seu peccatum habituale, in privatione nitoris gratiæ sanctificantis consistit.

37. Probatur secundò: Per illud homo constituitur debet peccator & injustus habitualiter, cujus oppositum constituit illum habitualiter sanctum & justum; cùm denominationes oppositæ à formis seu rationibus oppositis petendæ sint: Sed gratia sanctificans immediatè constituit hominem sanctum & justum habitualiter: Ergo ejus priva-

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 justitiæ 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 justitiæ 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 fine ultimo & supernaturali, sicut ipsa gratia sanctificans est unio & conversio habitualis ad Deum ut finem ultimum & supernaturalem: Ergo &c.

40. Denique probatur conclusio: Cùm peccatum habituale non consistat in deputatione ad pœnam, 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 cõstituatur, quàm privatio gratiæ sanctificantis.

41. Adverte autem, me dixisse in conclusione, *peccatum habituale, quatenus mortale est*: quia si loquamur de peccato habituali secundùm 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 hîc art. 1. utriusque privationis meminit, dum ait: *Anima hominis duplicem habet nitorem* (quo privatur per peccatum) *unum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium verò ex refulgentia divini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene & decenter agendum.*

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

42. OBjicies primò: D. Thomas infrà quæst. 113. art. 1. docet justificationem impii non esse simplicem mutationem, sed motum à contrario in contrarium, atque adeò 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, putà calefactionis, aut dealbationis; sed largè & impropriè, ut dici solent contraria quælibet opposita, inter quæ cadit medium, sive utrumque sit positivum, sive unum positivum & alterum privativũ.

44. Secundò responderi potest, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Ergo censet peccatum habituale esse quid positivum, secundùm id quod importat in recto, nego: secundùm illud quod dicit in obliquo & de connotato, concedo: nam sub hac ratione importat peccatum actuale præteritum, ex quo habituale ortum duxit; & rationem offensæ Deo illatæ per actum peccati, & non solam absentiam seu privationem gratiæ. Ex quo patet solutio ad aliud testimonium ex quæst. 28. de verit. desumptum.

45. Objicies secundò: Si quis offendat alium Regem, post actum offensæ nihil aliud remanet quàm reatus, seu deputatio ad pœnam: Ergo similiter dum quis offendit Deum, post actum offensæ nihil remanet in peccatore quàm reatus pœnæ æternæ; & ita macula peccati nihil aliud erit quàm reatus seu deputatio ad pœnam æternam.

46. Respondeo concesso Antecedente, negando Consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis est, quia amicitia Regis nihil intrinsecum ponit in eo quem diligit, benè tamen amicitia Dei consistens in gratia & charitate: quare licèt 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 pœnæ æternæ, macula peccati remanet. Unde inter propositiones Michaëlis Baii, à Pio V. & Gregorio XIII. damnatas, hæc erat 56. *In peccato duo sunt, actus, & reatus: transeunte autem actu, nihil remanet nisi reatus sive obligatio ad pœnam.*

47. Objicies tertiò: Homo transacto actu peccati, non solùm 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 adeò perversa & peccaminosa, debet fieri per aliquid de genere mali; cùmque sit conversio habitualis, oportet ut positivum per quod fit, habeat rationem mali habitus.

48. Confirmatur: In voluntate peccatoris nihil aliud excogitari potest pro constituenda tali conversione, nisi vel ipsa voluntatis natura, vel privatio habitûs 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

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 cujus probationem, concedo quidem conversionem peccatoris ad bonum commutabile esse quid positivum, & malum 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 quælibet 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 eminentiùs quicquid præstare posset habitus. Talis ergo conversio est ab inclinatione essentiali voluntatis (per quam ipsa est habituraliter 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, quàm 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, impediente relationem ad bonum divinum, & cogente sistere in ipso bono proprio tanquam in ultimo fine.

50. Objicies 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 relictum & 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 concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem: ideò 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 debitæ, consequenter tantùm & 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. Objicies quintò: Si quis in puris naturalibus peccaret, contraheret maculam: At tunc non esset privatio gratiæ, sed sola negatio, cùm 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, A nullum esse inconveniens dicere, peccatum habituale in statu naturæ puræ fore alterius essentiæ & rationis quàm modò est, ac proinde habiturum aliud constitutivum, nempè privationem subjectionis seu conversionis habitualis in Deum ut ultimum finem naturalem.

54. Secundò dici potest, quòd sicut macula relicta ex secundo peccato mortali quod committitur, est privatio gratiæ, quia licèt 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 fine supernaturali averteretur, si hominem ad talem finem ordinatum reperiret.

55. 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, cùm privatio gratiæ secundùm se ad nullam determinatam speciem moris pertineat. Secundùm esset, quòd omnia peccata habitualia forent ejusdem rationis & speciei; privatio enim non aliter habet unitatem aut distinctionem, nisi juxta unitatem aut distinctionem formæ quâ privat: gratia autem sanctificans, non est, nec esse potest, nisi unius speciei, ut dicetur in tractatu de gratia. Tertium esset, quòd qui commisit gravius peccatum, non haberet majorem seu deteriorem maculam, quàm qui commisit minùs grave; quia qui commisit minus grave, æquè privatur gratiâ, ac qui graviori se obstrinxit. Denique, cùm privatio gratiæ non sit nisi una in unoquoque peccatore, si peccatum habituale in ea consistat, unum tantùm erit in quolibet peccatore, etsi plura & diversa peccata actualia commiserit.

Disp. 2. a. 4. §. 3. corol. 3.

56. 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 quâ privat, & ad actum peccaminosum à quo causatur. Secundum est, quòd talis privatio non constituit peccatum habituale, quatenus præcisè dicit ordinem ad formam quâ privat, sed quatenus addit respectum ad illum actum qui fuit ejus causa, ut expressè docet S. Thomas locis infrà referendis. Ex his clarè patebit prædicta inconvenientia non sequi ex nostra sententia. Unde

57. Ad primum negatur sequela: Licèt enim privatio gratiæ, secundùm 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.

58. Ad secundum nego pariter sequelam: quia etsi privatio gratiæ materialiter, & quasi in esse rei, unius tantùm 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 hîc art. 1. ad 3. his verbis: *Dicendum quod macula non est aliquid positivè in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animæ in ordine ad suam causam,*

quæ est peccatum (scilicet actuale) & ideò diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra; quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, & secundùm diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ. Ex quo liquet tertium inconveniens non sequi ex nostra sententia: tantò enim macula peccati, ac privatio gratiæ, censetur deterior, quantò peccatum à quo causatur, gravius est, & magis contrarium charitati.

59. Ad ultimum etiam patet solutio, cùm enim peccatum habituale sit privatio gratiæ, ut dicit respectum ad actum à quo causatur; tot sunt peccata habitualia in homine, quot sunt peccata actualia mortalia, quamvis omnia eandem gratiam auferant, ut docet D. Thomas in 2. dist. 32. quæst. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Cùm omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quòd gratiam tollunt, non tamen omnium est una macula, sed diversa, secundùm quod defectus gratiæ ad diversas causas refertur: unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens, est macula illius peccati, & sic de aliis.* Et in 4. dist. 18. quæst. 1. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. *Quamvis* (inquit) *quantùm ad ipsam privationem gratiæ non differant maculæ peccatorum, differunt tamen quantum ad causam ex qua macula consequitur, & secundùm hoc etiam quodlibet peccatum unam maculam addit, inquantum novum obstaculum gratiæ ponit.*

60. Ad complementum hujus quæstionis, quæres in quo consistat macula peccati venialis?

Respondeo illam consistere in privatione fervoris charitatis, seu in diminutione charitatis, quoad habilitatem & expeditionem ad eliciendos suos actus, & imperandum aliis virtutibus. Ita colligitur ex D. Thoma in 4. dist. 16. quæst. 2. art. 2. quæstiunc. 1. ad 1. ubi distinguens inter maculam culpæ mortalis & venialis; sic ait: *Dicendum quod macula potest esse dupliciter: uno modo per privationem pulchritudinis, & sic in veniali non manet aliqua macula, quia non tollit gratiam, quæ est animæ decor: alio modo per hoc quod pulchritudo quæ est gratiæ, impeditur ne exterius apparcat, sicut per pulverem pulchritudo faciei sordatur; & talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratiæ, ne in actibus exteriùs ostendatur.* Ex quo habetur, maculam peccati venialis non esse maculam simpliciter, sed tantùm secundùm quid: quia non fœdat animam simpliciter, neque tollit formam per quam inest ei pulchritudo, scilicet gratiam & charitatem, sed tantùm obnubilat & quasi tegit, ut minùs reluceat & 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 vitæ hujus solicitudo distenditur, necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere.* Ser. 4 Quadrag.

ARTICULUS IV.

Utrum peccatum non solùm maculam, sed etiam reatum pœnæ inducat, & in quo ille consistat?

61. Dico primò, peccatum non solùm maculam causare in animâ, 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 fatue, reus erit gehennæ ignis.* Ratio etiam illam suadet: Nam reatus pœnæ sic se habet in peccatis, ut dignitas præmii in bonis operibus: Sed naturali lumine constat, honestam operationem dignam esse præmio: Ergo & peccatum supplicio. Præterea ut discurrit D. Thomas hîc quæst. 87. art. 6. Recta ratio postulat, ut quando ab aliquo ordo seu æqualitas justitiæ violata est, ab ipso reintegretur & restauretur: Sed qui peccat, transgreditur ordinem & æqualitatem divinæ justitiæ, plus voluntati suæ indulgendo quàm debeat: Ergo oportet ut hunc ordinem & æqualitatem restauret, & divinæ justitiæ satisfaciat per æqualitatem pœnæ, juxta illud Apocal. 18. *Quantum se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum*, neque peccatum debitum pœnæ, seu reatum inducit.

62. 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 quod agat contra legem humanam: tertius, quòd contra divinam. Primus, seu prima pœna, est remorsus conscientiæ, aut, ut loquuntur Theologi, synderesis, quæ nobis à natura impressa est, & nunquam in ea extinguitur; unde Seneca: *Conscientia est frænum ante peccatum, & flagellum post peccatum.* Cui etiam consonat illud Augustini: *In ipso est flagellum tuum, sic vindicatur in rebellem adversus Deum, ut ipse sibi sit bellum, qui noluit pacem habere cum Deo.* Secunda pœna est temporalis, quæ ab humano judice in hac vita infligitur. Tertia denique est æterna, cujus Deus est author, cùm ignem inferni, quo in æternum cruciantur peccatores, creaverit. Ita discurrit S. Doctor art. 1. ejusdem quæst. 87.

63. Dico tertiò, reatum non esse ordinationem ad pœnam, sed obligationem seu condignitatem ad pœnam sustinendam.

Probatur: Sicut honesta operatio prius est digna præmio, quàm 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.

64. Confirmatur: Etsi Deus hominem, qui mortaliter delinquit, non destinaret ad pœnam (ut de lege absolutâ potest) nihilominùs 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.

65. Confirmatur ampliùs: 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.

66. In hoc conveniunt ferè omnes Theologi contra Scotum, qui, ut vidimus articulo præcedenti, tam maculam quàm reatum constituit in ordinatione ad pœnam, quam dicit posse considerari ut disconvenientem animæ, & sic esse ejus macu-

maculam; vel ut destinationem ad pœnam, & sic esse ejus reatum. Sed non constat apud illos quid sit hujusmodi reatus seu condignitas pœnæ: aliqui enim existimant esse respectum realem: alij dicunt esse relationem rationis, quam intelligimus resultare & fundari in macula in ordine ad pœnam: alij deniq; asserunt esse aliquid absolutum, à peccato habituali distinctum. Nihilominus.

67. Dico quartò: Reatus pœnæ neq; est relatio realis, vel rationis, aut aliquid realiter à peccato habituali distinctum; neq; etiam ipsum peccatum habituale secundùm suum conceptum primarium; sed est quidam conceptus ejus secundarius, virtualiter distinctus & consecutus, sicut in substantia creata ratio naturæ est conceptus virtualiter distinctus, & consecutus ad rationem essentiæ, quæ est conceptus rei primarius. Ita docent Salmanticenses hîc 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, cùm sit aliquid privativum, ut articulo præcedenti ostendimus, nequit fundare relationē 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, facilè suaderi potest contra aliquos ex nostris Thomistis, hac ratione. Denominatio realis debet provenire à forma reali; repugnat enim quòd ens solius rationis talem denominationem tribuat: Sed denominatio reatûs, 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 intellectûs: Sed antecedenter ad quamlibet operationem nostri intellectûs peccator est dignus pœnâ; & habet condignitatem ad illam: Ergo talis condignitas non est relatio rationis.

70. Respondit Curiel, & alij, esse duplex genus relationum rationis: quædam enim sunt per intellectum adinventæ & attributæ rebus, ut relatio generis, speciei, & similes; & istæ non denominant realiter, nec conveniunt rebus ante operationem intellectûs: aliæ verò sunt, quæ non ex adinventione intellectûs, 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, & aliæ hujusmodi; & istæ conveniunt rebus, & denominant illas antecedenter ad quamlibet operationem nostri intellectûs: unde quia relatio rationis, in qua reatus pœnæ consistit, est hujus secundi generis, potest tribuere denominationem realem, & convenire peccatori ante omnem operationem nostri intellectûs.

71. Sed hanc solutionem & doctrinam rectè impugnant Salmanticenses loco citato: nam vel sermo est de relatione rationis secundùm suum esse formale, vel de fundamento talis relationis? Si hoc secundum, vera est prædicta doctrina, quia fundamentum relationis rationis non A est ipsa relatio, neq; 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 intellectûs, aut convenire rebus à parte rei, aut tribuere denominationem realem: est enim manifesta implicantia, quòd ens solius rationis, cujuscumq; generis sit, à parte rei existat, aut à parte rei conveniat subjecto; vel illud denominet, alias tale ens rationis in nullo distingueretur ab ente reali.

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 ultima pars conclusionis) patet: Tum quia ratio primaria peccati habitualis sumitur per ordinem ad gratiam quâ privat, & ad peccatum actuale à quo causatur, ut articulo præcedenti declaravimus; è 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, quàm intelligamus esse pœnâ æternâ dignum. Unde & peccato habituali, sicut de gratia habituali; proportione servatâ, philosophandum est: quemadmodum enim primarium gratiæ habitualis munus est sanctificare hominem, & reddere illum participem divinæ naturæ; secundarium verò est facere illum dignum vitâ æternâ: ita peccatum habituale duo habet munia inadæquata, quorum primum est maculare hominem, & reddere illum immundum & odibilem Deo; secundum autem est facere illum condignum pœnâ æternâ, & in isto reatus pœnæ formaliter consistit.

73. Ex quo intelliges aliqua Scripturæ testimonia in quibus peccatum, *reatus* appellatur; ut Exodi 32. *Percussit Dominus populum pro reatu vituli*: Et Deuteron. 21. *Auferetur ab eis reatus sanguinis*. Hæc enim verificantur de peccato habituali, quantùm ad munus ejus secundarium, quòd 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 medii transumitur ad extremum, ut interdum ipsa culpa, vel etiam pœna, reatus dicatur*.

74. Pro majori hujus difficultatis elucidatione; duo breviter hîc observanda sunt. Primum est, quòd sicut licèt privationes, negationes, & denominationes extrinsecæ conveniant rebus à parte rei, & ante omnem intellectûs operationem aut fictionem; adeòq; non sint entia rationis, sed ad genus entis realis reducantur; quia tamen nullam ponunt entitatem in subjectis 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 etsi reatus seu condignitas ad pœnam peccato conveniat à parte rei, & ante omnem mentis operationem, quia tamen nequit aliter à nobis concipi, quàm sub respectu & habitu-

dine ad pœnam, hinc est quod quotiescumq; illam apprehendimus, relationem rationis effingimus: & hac fortè de causa aliqui ex nostris Thomistis docent talem reatum consistere in respecturationis ad pœnam.

75. Secunda est, quod quando in hac ultima assertione 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; cùm iste à culpa mortali separari possit, & illâ per infusionem gratiæ ablatâ, remanere, quousq; vel per pœnitentiam in hac vita, vel per purgatorii ignem in futura, fiat integra satisfactio; manifestum est ipsum à culpa habituali realiter distingui; cùm evidens signum distinctionis realis inter aliqua sit separatio unius ab alio.

Si autem quæras à quo, sublatâ 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 proportione 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 alij probabilius sentiunt, sicut patet ex dictis in fine articuli præcedentis) ipsa, ut connotans munus & effectum secundarium, habebit rationem reatûs; ut de macula peccati mortalis respectu reatûs pœnæ æternæ dictum est. Ex quo facilè solves quædam argumenta, quæ contra hanc ultimam assertionem fieri possent.

ARTICULUS V.

An peccatum secundùm se, seu secundùm malitiam & inordinationem quam importat, rationem pœnæ habere possit?

76. CERTUM & indubitatem est apud Theologos peccatum posse habere rationem pœnæ secundùm 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 admiscentur: deniq; ex consequentibus, damna & detrimentum in vita, honore, valetudine, divitiis, &c. quæ ex illo frequenter sequuntur. Unde solùm difficultas & controversia est, an peccatum secundùm se, seu secundùm suam deordinationem & malitiam intrinsecam, rationem pœnæ habere possit?

77. Affirmant D. Bonaventura in 2. dist. 36. art. 1. qu. 1. Scotus ibidem dist. 7. quæst. unicâ, & ex Recentioribus Suarez hic disp. 7. sect. 2. Valentia, & alii. Negant verò Discipuli D. Thomæ, Durandus, Curiel, & plures alij, cum quibus

78. Dico breviter, peccatum, quantùm ad suam malitiam & deordinationem, non posse habere rationem pœnæ.

Probatur primò ex D. Thoma hic quæst. 87. art. 2. ubi sic discurrit: *Peccatum per se consideratur secundùm quod egreditur à voluntate; sic enim habet rationem culpæ: de ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem: unde manifestum est, quòd 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 secundùm eandem rationem, quia omnis pœna, inquantum 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, subindeq; repugnans ejus voluntati, quæ est inclinatio ad bonum proprij suppositi: Sed peccatum secundùm se consideratum, seu quatenùs habet annexam malitiam & deformitatem, est voluntarium, saltem per accidens & interpretativè; licèt enim peccatores peccando nollent hanc deformitatem incurrere, consideratis tamen omnibus circumstantijs, eam hîc & nunc interpretativè volunt & amant, si non per se & immediatè, saltem mediatè, in alioquo bono utili aut delectabili, à lege aut à ratione prohibito, quod expresè volunt: Ergo peccatum secundùm se, & quantùm 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. 79.

Sed contra: Licèt tales mortificationes & afflictiones non repugnent voluntati actuali, sed sponte ab ea accipiantur, repugnant tamen inclinationi, quâ omnis voluntas in proprium bonum propendet; quod sufficit ad rationem pœnæ, ut docet D. Thomas quæst. 1. de malo art. 4. Peccatum verò, licèt repugnet inclinationi moraliquam voluntas habet ad bonum honestum, non tamen inclinationi physicæ & essentiali, quâ 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 secundùm suam malitiam nullo modo reparat tale bonum, sed potius illud destruit: Ergo quantùm 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 adeòq; per pœnam ab eo solutam, restituatur. Minor verò suadetur: Malitia moralis ex se tendit ad destructionem boni honesti, ad invertendum ordinem rationis, constitutivum talis bonis, 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 proficiscitur, ex Dionysio 3. de divin. nomin. Sed deformitas & deordinatio peccati est mala, & à Deo non procedit, sed à voluntate creatâ deficiente, & diformiter ad regulas morum operante;

rante: Ergo non potest habere rationem pœnæ.

82. Dices primò, deformitatem peccati esse quidem malam in se, sed tamen ut per ordinationem justitiæ refertur ad puniendum ipsum peccatorem, eumq; 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, & alijs actibus intrinsecè, & ex sua natura malis: Sed deformitas peccati, cùm sit vel importet privationem rectitudinis debitæ, naturâ suâ mala est, ut per se patet: Ergo ex ordinatione divinæ justitiæ, 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 quàm pœnæ author dici posset, cùm respectu culpæ se habeat permissivè: Debemus ergo ultra permissionem, seu non impeditionè, tribuere Deo alium modum concurrendi ad pœnam.

84. Dices tertiò cum Scoto: Licèt Deus non possit positivè causare peccatum ut est actio, seu quatenus egreditur effectivè à voluntate, benè tamen inquantum est passio, & recipitur in ipsa voluntate; unde quamvis priori modo non possit esse pœna, benè 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; licèt inquantum erat actio Judæorum, esset pessima, & contra divinam voluntatem.

85. Contra primò: In actibus immanentibus, qui non identificant sibi morum propriè dictum, proindeq; non sunt de prædicamento actionis, sed potiùs de prædicamento qualitatis, 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, cùm sit actus voluntatis: Ergo in eo locũ non habet prædicta distinctio.

86. Deinde, Non minùs repugnat Deo causare effectivè malitiam ut informantem subjectum, & habentem modum passionis, quàm ut est actio egrediens à principio, cùm causare effectivè malitiam ut informantem subjectum, nihil aliud sit quàm causare efficienter effectum formalem ipsius malitiæ, qui consistit in tali informatione, seu facere quod malitia tribuat subjecto talem effectum, reddatque illud malum, turpe, & peccaminosum: Ergo non minùs repugnat peccato, ut est passio, habere rationem pœnæ, quàm inquantum 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 subjecto distincto existens; passio quippe erat in Christi corpore, peccatum verò & malitia in Judæorum voluntate; unde non mirum quod talis passio fuerit volita à Deo, sicut plura alia quæ sunt peccati effectus. Secùs autem passio, de qua in præsenti loquimur, quæ nullo modo est aliud ab actione & malitia peccati, & ab ejus effectu formali.

87. 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 priùs & magis entitati convenit quàm ipsi malitiæ; cùm illa per se & directè volita sit, ista verò per accidens tantùm & indirectè: Ergo si de ratione pœnæ sit esse involuntariam, seu voluntati repugnantem, manifestum est, entitatem physicam actûs peccaminosi non posse habere rationem pœnæ.

88. Objiciunt in primis Adversarij 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 inferiùs idem repetit, subdens: *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ.* Item Psal. 68. dicitur: *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum*: Id est, permitte 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: *Iussisti 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 adversùs 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.*

89. Respondeo hæc & similia testimonia intelligenda esse de peccatis, non quoad malitiam, neque etiam quoad entitatem actûs voluntatis, sed solùm quantùm 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.

90. Objiciunt secundò; In peccato semper reperitur aliqua deformitas seu macula, quam voluntas nollet ullo modo recipere; quælibet enim creatura, quantùm 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.

91. Respondeo deformitatem illam esse voluntariam per accidens & interpretativè: quod sufficit ut non habeat rationem pœnæ, sed culpæ; cùm ad pœnam necessariò requiratur ut ea sit prorsus involuntaria, & renitenti voluntati inferatur, ut ex supra dictis patet.

92. Objicies tertiò: Peccatum habituale, sive originale, sive personale, habet simul rationem culpæ & pœnæ: Ergo & peccatum actuale. Antecedens quoad utrumq; partem supra à nobis osten-

ostensum est. Consequentia verò liquet â paritate rationis: Nam sicut peccatum habituale consistit in privatione gratiæ sanctificantis, ita & peccatum actuale in privatione rectitudinis debitæ actui: Sed nulla est ratio cur privatio rectitudinis non habeat simul rationem culpæ & pœnæ, secundùm diversas formalitates, sicut habet privatio gratiæ: Ergo &c.

93. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam. Ad cujus probationem dicendum est, inter privationem rectitudinis, & privationem gratiæ notabile esse discrimen: privatio enim rectitudinis solùm afficit actum, pollens ab eo debitam commensurationem cum lege, & ita solùm 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 perficientem in ordine ad se, estq; 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 ipsius, & 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 perficientem; & hoc pacto habet rationem pœnæ. Hæc autem distinctio non habet locum in privatione rectitudinis, quæ est malitia actualis? quia talis rectitudo solùm est perfectio actûs in ordine ad legem, non verò est forma perficiens suppositum in ordine ad se; ac proinde non potest esse malum pœnæ secundùm aliquid sui, sed tota debet spectare ad malum culpæ.

Articulus VI.

Vtrum peccatum mortale per se & ex malitia sua intrinseca reatum pœnæ æternæ inducat?

95. Supponimus ut certum de fide, pœnas damnatorum fore æternas, nullumq; finem habituras, saltem de lege communi; atq; adeò 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 hb. 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: *Misericordiorem fuisse Origenem quàm deceret, & tantò errasse deformiùs, quantò sensit hac in re* (id est, in pœna damnatorum) *clementiùs*. Et lib. 21. de civit. Dei cap. 17. *Hac in re misericordior profecto fuit Origenes, qui & ipsum Diabolum atque angelos ejus post graviora pro meritis atque diuturniora supplicia, ex illis cruciatibus eruendos, atque sanctis Angelis sociandos credidit. Sed illum & propter hoc, & propter alia nonnulla, & maximè propter alternantes sine cessatione beatitudines ac miserias, non immeritò reprobavit Ecclesia.* Epiphanius etiam in Epistola ad Joannem Constantinopolitanum Episcopum hæc de Origine scribit: *Quando complemus orationem, secundum ritum mysteriorum, pro omnibus, & pro te quoque dicimus: Custodi illum qui prædicat veritatem, ne Origenis erroribus in pravum seusum adducatur. Illud enim (doleam an rideam nescio) doctor egregius Origenes audet docere, & asserere nititur, diabolum id rursus futurum esse quod fuerat, & ad eandem redituram dignitatem, & conscensurum regna cœlorum; sicque gehennæ 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 habet Isaiæ 66. ubi Propheta loquens de damnatis, ait: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Quo testimonio utitur Christus Marci 9. ad perpetuitatem pœnæ damnatorum declarandam, ait enim: *Bonum est tibi debilem introire ad vitam, quàm duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem, ubi vermis eorum non moritur, & ignis non extinguitur.* 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 responsionem 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 apertè declarat non tantùm ignem inferni fore æternum, sed etiam combustionem seu cruciatum damnatorum: unde Apostolus 2. ad Thessalon. 1. ait, quod cùm in die judicij revelabitur Dominus Jesus de cœlo, 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: *Cruciabuntur igne & sulphure in sæcula sæculorum.*

In hujus rei typum ignis fornacis Babylonicæ 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 tartarei combustionem fore perpetuam, & damnatos nunquam veniam seu indulgentiam peccatorum consecuturos. Unde egregiè Cyprianus: *Immortales miseri vivent inter incendia, & inconsumptibiles flammæ nudum corpus allambent: ardebit purpuratus dives, neque erit qui æstuanti linguæ stillam aquæ infundat; in proprio adipe frixæ libidines bullient, & inter sartagines flammeas miserabilia corpora cremabuntur, & omni tormento atrocius desperatio condemnatos affliget. Non miserebitur ultra Deus, neque tunc audiet pœnitentes, sera erit illa confessio, & cùm clausa erit janua, frustra carentes oleo acclamabunt exclusi; nullum*

ibi

ibi refrigerium, nullum remedium. Semel Christus descendit ad inferos, ulteriùs non descendet, non ultra videbunt Deum in tenebris sigillati, irregressibilis erit illa sententia, & immutabile judicium, & stabit damnationis hujus immobile constitutum.

98 Similia habet D. Gregorius lib. 15. moral. cap. 11. ad illud Job. 20. *Luet quæ fecit omnia, nec tamen consumetur. Persolvit* (inquit) *impius in tormento ea quæ hîc 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 cujus vita hîc 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 auferendo, sed depascet, conservando radicem vitæ, ut iterum pullulent, iterum & iterum, atque in æternum depascenti. Unde Bernardus: *Mors depascet eos, quia semper morientur ad vitam, & semper vivent ad mortem.*

Serm. 2. de verb. Apost.

99 Dices: D. Hieronymus dialog. contra Pelag. ait *Christianos si in peccato præventi fuerint, salvandos esse post pœnas.* Ergo pœnæ damnatorum, saltem in his qui fuerunt Christiani, non erunt æternæ.

96.

Communis solutio est, D. Hieronymum non dixisse hoc ex propria mente, & quasi asserendo, sed ex aliorum sententia, & quasi arguendo. Magis tamen placet responsio 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 præventi, quia moriuntur post peccata commissa, & non dimissa quoad pœnam, quam quidem luent in purgatorio, & postea ad cælos 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. 22. 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 historiæ variis argumentis & testimoniis demonstrare conatur. Eam tamen ut fabulosam, & à quibusdam personis, rigorem divinæ justitiæ extenuare volentibus, confictam, rejiciunt Bellarminus lib. 2. de purgat. cap. 8. & Baronius tomo 8. ad Annum 604. dicens *risu potiùs despicandam esse, quàm 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 authoritatis; præsertim cùm in ea multa fidei contraria extent. Sed quicquid sit de veritate hujus historiæ, negari non potest, ex tanta multitudine mortuorum, quos Christus Dominus, & Apostoli, aliique Sancti resuscitarunt, plurimos in peccato mortali obiisse, cùm non pauci fuerint idololatræ & infideles; atque adeò ex inferno, vel ex alio loco, ubi in tormentis detinebantur,

A fuisse revocatos, subindeque non repugnare aliquos ex speciali privilegio, & potentia extraordinaria, à pœnis inferni liberari.

Unde solùm difficultas est, an peccatum mortale, de se & ex malitia sua intrinseca exigat pœnam æternam, vel solùm id ei conveniat per accidens, propter legem à Deo latam, quâ illud sub pœna æterna prohibuit, vel ratione subjecti; quod quia in æternum erit privatum gratiâ, aut maculatum, in æternum punietur.

Ratio verò dubitandi est, quia pœna debet 101
esse proportionata culpæ, juxta illud Deuteron. 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, cùm committatur per consensum voluntatis, qui in instanti, secundùm Philosophos, perficitur: Ergo pœna æterna videtur esse ultra demeritum ipsius peccati; ideoque Deum plus exigere in pœna, quàm commissum fuerit in culpa. Unde Glossa ordinaria ex Augustino desumpta, exponens versiculum Psalm. 71. *Ex usuris & iniquitate redimet animas eorum*, inquit, *usuras esse peccata, quæ nobis cum magno fœnore pœnas pariunt*, & subdit: *Deus enim plus exigit in pœnis, quàm commissum fuerit in culpis.* Nihilominus

Dicendum est, peccatum mortale per se, & 102
ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Hanc conclusionem probat D. Thomas hîc 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, quandiu 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 solùm inducere, quia non dicit inordinationem irreparabilem; cùm talis deordinatio non sit circa finem, sed tantùm 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 tantùm langorem & debilitatem spiritualem inducit.

Alias rationes adducit S. Doctor 3. contra A gent. cap. 144. quas fusè expendunt Salmanticenses hîc disp. 17. dubio 3. §. 3. sed eas brevitatis causâ prætermittimus. Unde

103 Ad rationem dubitandi dicendum est, inter culpam & pœnam non requiri æqualitatem quoad omnia, præsertim quoad durationem: nam in judiciis humanis videmus pro brevissimo delicto perpetuam vitæ privationem, aut perpetuum exilium sæpe infligi: sed sufficere quod sit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ; ita ut si ista æterna sit, & irreparabilis, ille quoque perpetuus & interminabilis esse debeat, ut antea exposuimus.

[104 Addo quod licèt actus peccati mortalis sit B transitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi est aliquo modo æterna, inquantum ille qui peccat, & qui voluptatem v.g. Deo præfert, ita affectus est, ut si semper viveret, in peccato semper vellet perseverare, & tali voluptate perpetuò frui; juxta illud Gregorii Magni: *Peccator vellet sine fine vivere, ut sine fine posset peccare.* Unde etiam ex parte durationis aliqua reperitur proportio inter culpam mortalem, & pœnam æternam, inquantum affectus 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 discurrit: *Apud divinum judicium voluntas pro facto computatur: quia sicut homines vident ea quæ exteriùs aguntur, ita Deus inspicit hominum corda. Qui autem propter aliquod bonum temporale aversus est ab ultimo fine, qui in æternum posideretur, præposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis, æternæ fruitioni ultimi finis; unde patet quod multò magis voluisset in æternum illo bono temporali frui: Ergo secundùm divinum judicium ita puniri debet, ac si æternaliter peccavisset. Nulli autem dubium est, quin pro æterno peccato æterna pœna debeatur: debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, pœna æterna.* 4 Dialog. cap. 4

Ad hanc rationem reducitur ea quam ex D. Gregorio idem S. Doctor adducit hîc art. 3. ad 1. D dicens: *Justum est secundùm Gregorium quod qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non secundùm continuationem actûs in tota hominis vita durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi.*

105 Ad locum Augustini desumptum ex Glossa ordinaria super hunc versiculum Psalm. 71. *Ex usuris & iniquitate redimet animas eorum*, dicendum est, Augustinum solùm intendere, quod pœna quantùm ad acerbitatem doloris excedit culpam quoad delectationis jucunditatem; sentiet enim damnatus acerbissimum & æter- E num dolorem, pro delectatione modica & brevissima quam peccando percepit: non autem vult mensuram pœnæ, quam Deus infligit, quamvis gravissima & longissima sit, excedere demeritum culpæ, aut esse, secundùm justam appretiationem, majorem quàm illa meretur.

Articulus VII.

An peccatum veniale in damnato, per accidens, & ratione conjunctionis cum mortali, pœnâ æternâ puniatur?

Constat ex dictis articulo precedenti pec- 106 catum veniale per se non inducere reatum pœnæ æternæ; cùm non avertat hominem ab ultimo fine, nec ipsum privet gratiâ & charitate, quæ sunt primum principium vitæ spiritualis. Sed difficultas est, & controversia inter Theologos, an saltem per accidens, & ob conjunctionem quam in damnatis habet cum mortali, pœnâ æternâ puniatur? Quæ quæstio in duplici casu potest agitari, vel de peccato veniali remisso quoad culpam in hac vita, & remanente solùm in altera quoad pœnam, vel de illo manente in inferno quoad culpam, & quoad pœnam. Pro resolutione, ab hoc secundo casu incipiendo.

Dico primò: Peccatum veniale non remissum quoad culpam in hac vita, & conjunctum mortali, per accidens punietur in inferno pœnâ in æternum duraturâ; quamvis aliàs pœna illi debita temporalis esset. Est contra Scotum C in 4. dist. 21. qu. 2. Almaïnum, Bellarminum tomo 2. lib. 4. de pœnit. cap. 1. & alios Recentiores.

Probatur primò ex D. Thoma quæst. 7. de 107 malo ar. 10. ubi in corpore sic concludit: *Veniale peccatum non meretur pœnam æternam ex specie sua, neque ex parte inhærentiæ ad subjectum, per se loquendo, quia non privat gratiâ: sed per accidens fit irremißibile peccato mortali conjunctum, inquantum est in subjecto privato gratiâ, & sic per accidens punitur pœnâ æternâ.* Et qu. 5. art. 2. ad 8. ait: *Peccatum veniale in eo qui decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, æternâ pœnâ punitur, propter gratiæ carentiam: & simili modo esset, si quis decederet cum originali & veniali peccato.* Idem docet hîc art. 5. ad 3.

Probatur secundò conclusio ratione funda- 108 mentali, quam S. Doctor locis citatis insinuat. Peccata venialia in hac vita non remissa, non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam. Consequentia manifesta est, cùm enim reatus pœnæ sit effectus culpæ, tandiu perseverat, quandiu permanet culpa; unde si ista in inferno nunquam deleatur, ille pariter nunquam remittetur. Antecedens verò, in quo est difficultas, probatur multipliciter. Primò, quia, ut docet S. Thomas 3. p. qu. 82. 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 culpam: Sed damnati sunt in termino: Ergo peccata venialia non remittuntur ipsis quoad culpam.

Dices: Animæ existentes in purgatorio sunt 109 in termino, cùm sint extra statum viæ; & tamen ipsis remittuntur peccata venialia quoad culpam, quæ in hac vita non fuerant plenè remissa.

Sed contra: Animæ existentes in purgatorio, secundùm quid sunt in via, cùm non totaliter pervenerint ad ultimum terminum, & habeant fidem

fidem & spem, quæ sunt virtutes viatorum, non remanentes in patria: damnati verò sunt simpliciter & totaliter in termino, cùm fidem non habeant, nec spem? Ergo licèt peccata venialia quoad culpam animabus in purgatorio existentibus remittantur, non tamen animabus damnatorum.

110 Probatur tertiò idem Antecedens: Remissio cujuscumque 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 quantùm ad culpam.

Confirmatur: Infidelibus nullum remittitur peccatum veniale, cùm enim sint extra Ecclesiam, & in peccato mortali propter suam infidelitatem, semper versentur, 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, cujus damnati sunt incapaces; benè tamen per satispassionem, seu per solutionem pœnæ illis debitæ, quæ cùm finita sit, potest finito tempore solvi; eo proportionali modo quo in purgatorio pœna peccatis venialibus nondum remissis debita, per satispassionem aliquam finitam persolvitur ac remittitur.

Sed contra: Licèt remissâ culpâ veniali pœna per satispassionem solvi possit, culpa tamen remanente, pœna per satispassionem 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 cùm illi sint obstinati in malo, & displicentiam nullius peccati, quæ sit actus moraliter bonus, habere possint, semper habent affectum formalem aut virtualem ad talem culpam: Ergo per satispassionem 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 aliqualiter voluntaria, virtute gratiæ habebit vim expiandi culpam omnem quæ simul cum gratia stare potest.*

112 Dico secundò: Valde probabile est, peccatum, sive mortale, sive veniale, dimissum in hac vita quoad culpam, non puniri in inferno pœnâ æternâ, sed duntaxat temporali. Ita docent aliqui ex nostris Thomistis cum Durando in 4. dist. 21. qu. 2. quos sequitur illustrissimus D. de Marinis, Archiepiscopus Avenionensis, hîc qu. 87. art. 5. cap. 1.

Probatur ex D. Thoma in 4. dist. 22. quæst. 1. art. 1. ad 5. ubi licèt in prima responsione insinuet oppositam sententiam, in secunda tamen quam magis approbat, apertè nostram profitetur. Verba ejus sunt: *Ad quintum dicendum quod (damnatus) pro illa parte pœnæ quæ sibi dimissa est in confessione vel contritione, nunquam punietur, sed pro residua, in æternum tamen, ut quidam dicunt, quia ratione fori in quo punitur, æterna pœna debe-*

A *tur: sicut est in venialibus, quæ in purgatorio puniuntur pœnâ temporali, & in inferno æternâ. Sed hoc non videtur simile, quia veniale ideò in inferno æternaliter punitur, quia semper manet, cùm non sit ibi aliquid quod culpam delere possit; sed pœna ex hoc ipso quod solvitur, expiatur. Et ideò alii dicunt, quod pœna, cujus est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit inferno redemptio, quia pœna solvitur, non redimitur: nec est inconveniens quod quantùm ad aliquid accidentale pœna inferni minuatur usque ad diem judicii, sicut etiam augetur.* Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit, & probavit. Ideò enim peccatum veniale, non remissum in hac vita quoad culpam, per satispassionem in inferno remitti non potest quantùm ad pœnam, quòd in
B inferno semper remaneat, & nunquam deleatur quantùm ad culpam, & remanente culpâ, reatus pœnæ desinere nequeat, ut in præcedenti conclusione exposuimus. Ergo si supponatur peccatum veniale aut mortale dimissum in hac vita quantùm ad culpam, non est cur per satispassionem condignam & æqualem pœna temporalis ipsi debita in inferno solvi non possit.

Dices, talem pœnam, licèt condignam & æ- 113
qualem culpæ, non esse sufficientem; quia cùm sit invita & involuntaria in damnatis, nequit Deo esse grata & acceptabilis.

Sed contra: Licèt ad meritum vel satisfactio-
C nem requiratur quod pœna quæ toleratur sit voluntaria, seu spontaneè acceptata, non tamen ad satispassionem; ad illam enim sufficit æqualitas inter pœnam & culpam, juxta illud Apocal. 18. *Quantùm se glorificavit, & in deliciis fuit, tantum date illi tormentum & luctum.* Unde etiam in humanis reus qui sustinet pœnam à Judice taxatam & præscriptam, solvit debitum justitiæ, licèt eam non spontaneè, sed invitè patiatur.

Objicies primò contra primam conclusio- 114
nem: Deus, ex communi Theologorum axiomate, punit citra condignū, & remunerat ultra
D condignum: At si in inferno pœnâ æternâ puniret peccata venialia, non remissâ quoad culpam in hac vita, ea non citra, sed ultra condignum puniret; cùm pœna duntaxat temporalis peccato veniali debeatur, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo ea non punit in inferno pœnâ in æternum duraturâ.

Respondet Delugo disp. 10. de pœnit. sect. 115
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 cùm temporalis futura esset valde intensa, æterna fiat ita levis intensione graduum, ut propter illam levitatem & tenuitatem intensionis, etsi æterna, non excedat tamen temporalem, quæ futura erat valde intensa. Sed hæc
E solutio cùm sit omnino voluntaria, & gratis excogitata, eadem facilitate rejicitur quâ asseritur. Unde

Melius & solidiùs respondetur, Deum non 116
punire in inferno peccatum veniale ultra condignum: quia licèt ei per se debita non sit pœna æterna, ipsi tamen debetur per accidens, ex mutatione statûs, & conditione subjecti: dum enim est in subjecto privato gratiâ, & conjun-

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 nō tantùm 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 temporali, daretur in damnatis quædam pœnarum remissio & mitigatio, ut patet: nam quando pœna illa temporalis esset soluta, non tantam pœnam quantam antea experirentur: Ergo talia peccata in inferno pœnâ æternâ puniuntur. Minor est evidens, Major verò suadetur: tum quia damnati sunt in termino qui est prorsus invariabilis; tum etiam quia diviti ejuloni 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 Psal. 105 proponit hoc dubium, an pœnæ damnatorum aliquando mitigentur? Et respondet 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 quorumdam 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 substyge feriæ:
Illâ nocte sacer quâ redit Dominus
Stagnis ad superos ex Acherontici,
Marcent suppliciis tartara mitibus,
Exultatque sui carceris otio
Umbrarum populus, liber abigne,
Nec fervent soluto flumina sulphure.

118. Respondeo ex D. Thoma loco in secunda conclusione relato, quod licèt pœna inferni non remittatur aut minuatur quantùm ad aliquid essentiale; quia pœna essentialis damnatorum est invariabilis, sicut & gloria essentialis Beatorum, eò quod utrique sint in termino; benè tamen quantùm 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 quantùm ad culpam, quando dixit eam, quam quisque in inferis semel subiit pœnam, nunquam remitti, aut fieri mitiorem, sed spectasse solùm communem legem & rationem peccatorum propter quæ damnati patiuntur, quæ sunt præcipuè mortalia, & venialia, in vita non remissa quantùm ad culpam.

119. Objicies tertiò 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, cùm careant charitate, per quam & culpa purgatur, & reatus tollitur: & ideò culpa venialis in eis semper manebit, vel reatus ejus, etiamsi ante peccatum mortale veniale dimissum fuisset quantùm ad culpam, manente reatu; & propter hoc æternaliter damnati de venialibus punientur.* Quibus verbis S. Doctor apertè 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 accuratiùs examinantem, nostræ sententiæ, ut veriori & probabiliori adhæsisse, ut patet ex verbis quæ in secunda conclusione retulimus. 124

ARTICULUS III.

Qualis & quanta pœna peccato mortali debeatur?

DIco primò: Unicuique peccato mortali duplex pœna debetur, scilicet damni & sensûs.

Explicatur conclusio, & quid nomine pœnæ damni & sensûs 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, quasi per antonomasiam *pœna damni* dicta est. Pœna autem sensûs vocatur, quæ inferendo aliquid disconveniens & nocivum, sive animæ, sive corpori, torquet & affligit. Quia enim nocumenta afflictiva potissimùm sensibus percipiuntur, inde tota hæc pœna, sive ad corpus, sive ad animam spectet, *pœna sensûs* appellari solet. Hoc præmisso. 120, 125

Posset probari conclusio ex multis Scripturæ testimoniis. Sed sufficiat sententia extrema à Christo his verbis in die judicii pronuncianda: 121, 126

D *Discedite maledicti in ignem æternum* &c. nam particula hæc, *discedite*, exprimit pœam damni seu separationis à Deo: hæc verò, *in ignem*, declarat pœnam sensûs, causandam præcipuè ex igne inferorum, agente in corpora, & in spiritus reprobos; denique ultima particula, *æternum*, perpetuam utriusque pœnæ durationem designat. 121

Eandem verisatem ratione congruâ suadere nititur S. Doctor hîc art. 4. Pœna (inquit) debet culpæ commensurari: At in peccato lethali duo sunt, nempe aversio à Deo summo & incommutabili bono, & conversio ad bonum creaturæ commutabile, ut ex illo Jeremiæ a- 127
E pertè 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 aversioni respondet, & pœna sensûs, quæ conversioni inordinatæ commensuratur. Unde Isaiæ 14. dicitur: *Suscepit impius de manu Domini dupliciapro omnibus peccatis suis.* Et Apocal. 18. *Duplicate illi duplicia secundùm opera ejus.* 129

Dices: Juxta doctrinam ejusdem D. Thomæ, 131
peccato eâ ratione debetur pœna sensûs, quia est voluntarium per propriam voluntatem; ideò-

ideòque pueri decedentes cum solo originali A puniuntur solùm pœnâ damni, ut disputatione præcedenti ostensum est: At in peccato mortali actuali non solùm est conversio voluntaria per propriam voluntatem, sed etiam aversio: Ergo pœna sensûs non solùm conversioni, sed etiam aversioni debetur. Item conversio in peccato mortali reperta, non utcumq; conversio est, sed conversio aversiva à Deo; cùm secum trahat aversionem formalem: Ergo non sola aversio, sed etiam conversio debet puniri perpetuâ separatione à Deo, in qua pœna damni consistit.

Propter hæc argumenta cum pluribus Tho-
124 mistis existimo, D. Thomam distribuisse prædictas pœnas prædictis malitiis, solùm per quandam analogiam & accommodationem: nam B quia conversio est inordinata adhæsio voluntatis ad bona creata, tribuitur illi pœna sensûs, quæ infligitur mediis creaturis: aversioni verò tribuitur pœna damni, quia utraque consistit in recessu & separatione à Deo; cùm tamen revera unicuique ex illis malitiis utraque hæc pœna simul correspondeat. Sicut in Divinis Potentia 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 pœna damni possit dici infinita secundùm quid. C

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 quod licèt in se finitum sit, respiciat tamen objectum vel terminum infinitum: sicut actus charitatis, & visio beatifica, quæ licèt sint actus finitæ intensionis, habent tamen pro objecto infinitam Dei perfectionem & bonitatem. Hoc præmisso.

126 Probatur conclusio quoad utramque par- D tem: Et primò de pœna 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 pœnam damni pertinet: quamvis autem utraque sit infinita secundùm 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 quod sicut nulla creatura po- E test elicere actum infinitè intensum, ita nec esse capax infinitæ tristitiæ.

127 Quod verò pœna sensûs sit intensivè finita, faciliùs 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. physicorum: Tum etiam quia pœna sensûs in damnatis inæqualis est, juxta diversa ipsorum demerita: quod autem est infinitum simpliciter, non suscipit majus aut minus.

129 Confirmatur conclusio quoad utramq; partem: Debet esse proportio inter quantitatem pœnæ & quantitatem malitiæ: Sed hæc simpliciter est limitata & finita: Ego & illa. Minor probatur: Duplex, ut suprà 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 subjecto finito, scilicet in actu humano, vel in voluntate; quicquid autem in subjecto finito recipitur, limitatur & finitur per ipsum subjectum: Tum etiam quia utraque habet terminum & specificativum finitum; nam conversio specificatur à bono commutabili sicut à proprio objecto, quod 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 quâ privat, seu perfectio per quam debet fieri talis conversio, quam perfectionem & conversionem constat esse simpliciter finitam.

Dices: In peccato mortali præter conversio- 129
nem datur alia ratio mali, nimirum ratio divinæ offensæ, quæ est infinitæ gravitatis, cùm sit contra personam infinitæ 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, & pœnam ipsi debitam, peccato mortali debetur pœna intrinsecè infinita.

Respondent aliqui concedendo totum: Exi- 130
stimant enim peccatum mortale, quantùm est ex se, promereri pœnam intensivè infinitam, licèt de facto tali pœnâ non puniatur, quia non est possibilis, vel saltem homo non est capax illius; ideoque ex Dei ordinatione commutata est in pœnam æternam, ut infinitas durationis æquivaleat intensioni infinitæ. Videtur que 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 pœnam æternam, sic discurrit sub finem: *Potest & alia ratio assignari quare pœna peccati mortalis sit æterna, quia per illud circa Deum qui est infinitus peccatur; unde cùm non possit esse pœna infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitæ, requiritur quod sit saltem durationis infinitæ.* Hæc solutio probabilitate non caret, nec per eam derogatur doctrinæ D. Thomæ hîc art. 4. statuentis peccato mortali deberi pœnam solùm infinitam secundùm quid: loquitur enim de peccato ut est malum morale, non verò inquantum est offensa Dei; vel de pœna quam peccatum in actu secundo metetur, 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 hîc disp. 131
17. dubio 4. §. 2. concesso Antecedente, negando Consequentiam: Peccatum enim mortale (inquiunt) dupliciter considerari potest, vel quantùm ad rationé malitiæ moralis, vel quantùm ad rationem offensæ: sub prima ratione correspondet illi pœna, quæ ordinatur contra turpitudinem & deordinationé malitiæ: secundo autem modo non respondet illi pœna, sed satisfactio & restitutio, ut docet D. Thomas

loco ultimò citato in solut. ad 6. ubi ait, quod *pœna propriè loquendo respondet culpæ secundùm inordinationem* (id est malitiam) *quæ in ipsa invenitur, non verò secundùm dignitatem ejus in quem peccatur*, ac proinde neque secundùm gravitatem offensæ, quæ attenditur secundùm talem dignitatem. Unde quamvis peccatum in ratione offensæ sit infinitum simpliciter, ex hoc non habetur quod ipsi debeatur pœna infinitè intensa, sed solùm quod satisfactio exhibenda pro eo, ut sit condigna & æqualis, debet esse infiniti valoris, subindeque quod solus Christus potuit ad æqualitatem pro illo satisfacere.

332 Advertendum tamen est, quod licèt offensæ per se solùm correspondeat satisfactio, tamen interdum per accidens contingit ei satisfieri per pœnam: vel quia sæpissimè accidit quod eadem res sit pœnalis & satisfactoria; vel quia offensus B purat 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.

333 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, & ideò dolet quia illam patitur, non verò ideò 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, licèt non sit pœna, reducitur ad illam pœnam ex qua consurgit: unde cùm dolor, quem damnati ob amissam beatitudinem patiuntur, non resultet ex aliquo nocivo pertinente ad pœnam sensûs, sed ex carentia beatificæ visionis, ad pœnam damni, non verò ad pœnam sensûs debet D reduci.

334 Quæres secundò: Quænam ex his duabus pœnis sit gravior?

Respondeo pœnam damni multò graviorem 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 graviorem habet malitiam, subindeque majorem meretur pœnam, quàm conversio ad creaturam, quam pœna sensûs consequitur. Unde E Chrysostomus homil. 47. ad populum Antioch. sic ait: *Multi hominum gehennam tantùm formidant, ego autem illius gloriæ 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.*

335 Quæres tertiò: An in omnibus damnatis pœna damni æqualis sit?

Respondeo negativè, quicquid in contrarium dicant Vazquez hîc disp. 100. cap. 5. Granado, Salas, Azorius, & alii ex recentioribus. Ratio A est, quia inæqualitas supplicii pro peccatis inæqualibus non debet solùm attendi secundùm pœnam quasi accidentalem, & secundariam, sed etiam secundùm præcipuam & essentialem: sicut inæqualitas peccati præcipuè attenditur secundùm malitiam sibi essentialem, & inæqualitas præmii secundùm essentialem beatitudinem, quæ est visio beatifica: Sed factâ collatione inter pœnam damni & pœnam sensûs, illa est præcipua & essentialis, hæc verò quasi accidentalis & secundaria, ut suprà dicebamus: Ergo etiam in illa, & non tantùm in ista debet constitui inæqualitas.

Confirmatur primò: Ita se habet pœna damni in ratione supplicii ad condemnatos, sicut visio beatifica in ratione præmii ad beatos: At hæc non est æqualis, sed major & minor, juxta diversitatem meritorum, ut omnes fatentur: Ergo neque illa debet esse æqualis, sed major vel minor secundùm inæqualitatem peccatorum. 136

Confirmatur secundò: Unus damnatus magis tristatur de visione Dei quàm alter: Ergo cùm non sit deceptio quantùm ad hoc, oportet quod illa carentia sit majus malum in unico quàm in altero. 137

Confirmatur tertiò: Si supponamus duos adultos, in quorum uno fuerit remissum peccatum originale, & non in alio, decedere cum unico peccato mortali omnino æquali quantùm ad speciem & circunstantias, posterior habens originale & mortale, gravius punitur quàm habens C tantùm mortale, quis hoc neget? Sed non gravius punitur pœnâ sensûs, quia hæc non debetur peccato originali, ut disputatione præcedenti ostensum est: Ergo pœna damni. 138

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; cùm 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 & 139 minus, extensivè, concedo: intensivè, nego: & concessa Minori, distinguo Consequens distinctione Majoris.

Explicatur solutio: Sicut forma positiva, v.g. scientia, non solùm crescit & perficitur per hoc quod extendatur ad plures conclusiones, sed etiam per hoc quod circa eandem conclusionem firmiùs 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 cõnotatione plurium, vel graviorum peccatorum, magis subjecto adhæreat, & magis in eo firmetur & veluti radicetur; seu quòd 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

Sicut licèt quælibet cœcitas sit privatio visûs in facto esse major tamen & pejor 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, quàm qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente 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 minùs: Ergo censet pœnam 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.

DISPVTATIO IX.

De peccato mortali & veniali.

Ad quæstionem 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 secundùm se considerato differit. Nos autem in hac disputatione præcipuas difficultates, quæ circa utrumque hoc genus peccati in scholis agitari solent, brevitet discutiemus & resolvemus.

ARTICVLVS I.

An veniale peccatum naturâ suâ distinguatur à mortali, & quæ sint veræ ac præcipuæ unius ab altero differentiæ?

§. I.

Præmittuntur quæ ferè apud omnes sunt certa, & referuntur sententiæ.

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 nullî 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: impii autem corruent in malum.* Quod licèt 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?*

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 tantùm 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 expressiùs habetur in 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 offensionibus.* Ubi Concilium expressè distinguit peccata mortalia à venialibus. Denique Tridentinum sess. 6. cap. 11. hanc veritatem adhuc expressiùs definivit his verbis. *Licèt in hac mortali vita quantumvis sancti & justi in leviа 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 Tertiò 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 specioси formâ præ filiis hominum castissimis amplexibus separent, nisi medicamento quotidianæ pœnitentiæ defecentur. Quod si falsum est, unde quotidiè tundimus pectora? Quod nos quoque Antistites ad altare assistentes cum omnibus facimus. Unde etiam orantes dicimus quod in tota vita ista oportet ut dicamus, 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 eleemosynarum, jejuniorum, & ipsarum orationum, ac supplicationum, quisque pro suis viribus offerre non cessat.* Hom. 50.

D Huc etiam spectat quod Bernardus ad illa verba Cantic. 1. *Pulchræ sunt genæ tuæ sicut turturis*, scribit: *Intendere in aliud quàm in Deum* (inquit) *non Mariæ etiam, sed Marthæ negotium est: Absit autem ut quæ ejusmodi est, quidquam illam dixerim habere difforme, nec tamen ad perfectum affirmaverim pervenisse decoris; quippe quæ adhuc solicita est & turbatur erga plurima, & non potest terrenorum actuum vel tenui pulvere non respergi, quem tamen citò facileque deterget, vel in hora sanctæ dormitionis casta intentio, & bonæ conscientiæ interrogatio in Deum.* Quibus consonans verba illa Leonis Papæ, quæ supra retulimus: *Dum per varias actiones vitæ hujus solicitudo distenditur, necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere.* Serm. 40. super Cant. Serm. 4. Quadrag.

E Suppono secundò ex D. Thoma hic 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 misericordiæ. Hoc modo veniale usurpavit Ambrosius citatus à D. Thoma, dum

dum dixit, *Omne peccatum fieri veniale per pœnitentiam*, quia scilicet per hanc consequitur remissionem. In eodem sensu locutus est Augustinus tract. 24. in Joan. ubi ait: *Nullum esse peccatum, quantumcunq; parvum, quod sit veniale, quandiu placet; nullum verò 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 pœnitentiam & contritionem deleatur, mortem animæ, aut pœnam 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. Tertiò veniale sumitur in stricta acceptione, prout scilicet non excludit à subjecto principium veniæ & remissionis; & quia hujusmodi principium est gratia, omnia illa peccata quæ gratiam non auferunt, venialia dicuntur. Et in hac tertia acceptione sumitur veniale à Theologis, cùm dividitur contra mortale.

3 Suppono tertiò, peccatum veniale strictè sumptum esse in triplici differentia: aliud enim dicitur veniale ex genere suo, ut verbum otiosum, quia quantumcunque crescat circa propriam materiam & objectum, habere non potest ex illo unde fiat mortale: aliud ex parvitate materiæ, ut furtum rei exiguæ: aliud deniq; ex imperfecta deliberatione; quia licèt circa objectum ex se mortale, vel circa materiam gravem versetur, ab ea tamen non sumit malitiam moralem, eò quod in ejus commissione pars inferior antevertat rationem superioris, & ejus judicium perturbet, ac proinde efficiat quod absque plena deliberatione rei illicitæ 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 pœnæ æternæ reatum inferentia; quod 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 voluntariam 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 Cancellarii Parisiensis, qui 3. p. tract. de vita spirit. alphab. 61. similiter docet quodlibet peccatum quantùm est ex se mereri pœnam æternam, quia cùm sit offensa Dei, qui est infinitus, continet malitiam infinitam: licèt Deus commiseratione quadam puniens citra condignum, talem pœnam ei non imputet, sed pœnâ æternam in temporalem commutet. Unde etiam juxta hanc sententiâ peccatum mortale non distinguitur à veniali intrinsecè & ex natura rei, sed extrinsecè tantùm & ex divina misericordia, quæ vult quod aliquibus peccatis privemur gratiâ, & reatum pœnæ æternæ contrahamus, non verò aliis. Idem docent Rofensis contra Lutherum art. 32. & Almainus tract. 3. moral. cap. 20.

6 Cæteri verò Catholici unanimiter profitentur contra Hæreticos, veniale peccatum naturâ suâ distingui à mortali, & non solùm ex Dei lege & misericordia, vel ex conditione personæ peccantis. Sed in explicanda prima ac præcipua unius ab altero differentia valdè dissentiunt: Scotus verò in 2. dist. 21. qu. 1. ait peccatum mortale primò differre à veniali, per hoc quod mortale sit contra præceptum, veniale verò solùm contra consilium. Idemque asserere videtur Gabriel in 4. dist. 16. qu. 5. art. 1. not. tab. 1. Alii unum distinguunt ab alio, per hoc quod primum opponitur gratiæ & charitati, illasque destruit, non verò secundum. Alii ex eo quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale verò pœnam solùm temporalem meretur. Alii denique alia assignant discrimina, aliosque dicendi modos, quos referunt Alvarez, Curiel, Montezino, aliique D. Thomæ interpretes. Pro declaratione & defensione veræ sententiæ sit.

§. II.

Statuitur prima conclusio, & ostenditur peccatum veniale naturâ suâ à mortali distingui.

DIco primò, dari aliqua peccata, quæ de se & ex sua levitate intrinseca venialia sunt, subindeque à mortalibus naturâ suâ distincta, & non ex Dei lege aut misericordia, vel conditione personæ peccantis.

Probatur primò ex Scriptura: Christus enim Lucæ 6. vocat quædam peccata festucas in oculo, alia trabes: At festucæ non possunt per se excœcare oculum in quo sunt: Ergo levia quædam sunt peccata, quæ non tantùm actu non extingunt gratiam, quæ est animæ lumen, sed quæ nec extinguere possunt, subindeque de se & ex natura sua, ac levitate intrinseca, venialia sunt. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata quæ justi committunt, retinentes tamen adhæsionem vivam ad Christum ut fundamentum suum, comparat fœno & stipulæ superimpositis fundamento, ut explicant Cyprianus in epistola ad Antonianum, Ambrosius Serm. 2. in. psal. 138. & Augustinus lib. 21. de civit. cap. 26. Sed fœnum & 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. 7

Probatur secundò ratione, quam insinuat S. Thomas hîc 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 constituunt, 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 licèt ad talem effectum disponant, de se tamen illum non valent producere. 8

Confirmatur: Offensio in re levissima habet secundùm se & ex natura rei quod amicitiam non solvat; non verò ex gratia amici offensi: Ergò cùm 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. 9

Addo quod Gersonis sententia reprobata videtur à Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michaëlis Baii propositionem damnarunt: *Nullum est peccatum naturâ suâ veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam.* Unde post hanc cen-

censuram talis opinio ad minus temeraria censenda 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 tantùm abest quòd peccatum minuatur, & ex mortali veniale fiat, cùm à fideli seu Christiano committitur, quin potiùs ex circumstantia illa personæ augetur & redditur gravius; ut eleganter declarat Salvianus l. 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 profitemur accusat.*

§. III.

Solvuntur objectiones.

11. OBjicies primò: Christus Matth. 5. ait: *Qui solverit unum ex mandatis istis minimis, minimus vocabitur in regno cælorum*, id est, rejicietur à regno cælorum, & minimè in eum vocabitur, ut plures interpretes exponunt. Vel, ut ibidem ait D. Thomas, *minimus vocabitur in regno cælorum, id est, nullus, quia non erit ibi.* Ergo non solùm peccata mortalia, quæ sunt contra maxima mandata, sed etiam venialia, quæ sunt contra minima, excludunt à regno cælorum, & per consequens reatum pœnæ æternæ inducunt.

12. Respondeo primò cum Cajetano super hunc locum Matthæi, quod sicut peccatum veniale non est peccatum simpliciter, sed secundùm quid (utpote non contra, sed præter legem) ita mandatum circa venialia non est mandatum simpliciter, sed secundùm 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 quantùm ad remunerationem, in comparatione ad illa quæ Christus dixit. Unde Chrysostomus: Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut non occidas; ideò in remuneratione mollica, & in peccato magna, sed mandata Christi, ut non irascaris, in actu difficilia, & ideò in remuneratione magna, & in peccato minima.* Vocantur etiam minima, non re, sed æstimatione Pharisæorum, qui diligere inimicos, abstinere à concupiscentia carnis, mandata minima appellabant.

13. Secundò responderi potest, eo loco non dici tantùm, *Qui solverit unum ex mandatis istis minimis*, sed addi, *& docuerit sic homines, minimus vocabitur*, seu non vocabitur in regnum cælorum. At non est peccatum tantùm 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: Pharisæi autem, ut

A dicitur eo loco, solvebant minima mandata, ea eludendo prava interpretatione, & dicendo prohiberi tantùm lege divinâ homicidium, vel adulterium, reipsa executioni positum, non autem affectum utriusq; corde conceptum. Unde ibidem subditur: *Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cælorum.*

Objicies secundò: Augustinus lib. 22. contra 14.
Faustum sic definit peccatum: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam:* Sed esse contra legem æternam, dat peccato quod sit mortale: Ergo omne peccatum est
B mortale, & reatum mortis, & pœnæ æternæ, quantùm est ex se, inducit. Unde Ezechiel. 28. dicitur: *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur*: & ad Roman. 6. *Stipendia peccati mors.* Non igitur veniale peccatum distinguitur à mortali ex natura sua, sed tantùm ex divina lege, aut misericordia, decernente quod istud, non verò illud, reatum mortis æternæ inferat.

Respondeo hæc testimonia Scripturæ & Au- 15.
gustini 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
C modo loquendi, res quæ aliquo nomine quantitatem aliquam significare exprimuntur, tunc tantùm simpliciter fortiuntur hoc nomen, quãdo sunt sub quantitate perfecta, nomine illo expressa; v. g. planta, quæ nondum justam suam magnitudinem est adepta, non vocatur arbor. Similiter etiam illud solùm 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.

Objicies tertiò: Augustinus varijs in locis as- 16.
D serit neminem fore salvum, si absq; misericordia judicetur à Deo: At hoc non esse verum, si venialia non excluderent à salute, & pœnæ æternæ reatum non inducerent; cùm multi sint qui in morte non habent nisi venialia peccata: Ergo &c.

Respondeo Augustinum solùm velle, nemi- 17.
nem reipsa consecuturum vitam æternam sine misericordia, quatenus venialia etiam debent remitti ut quis salvus fiat, & ingrediatur regnum cælorum, in quod nihil immundum & coinquinatum intrare potest. Quòd autem in hoc sensu loquatur, patet ex lib. 9. confess. cap. ultimo, ubi rogat lectores, ut orent pro matre sua
E defuncta, *ut* (inquit) *consequatur Dei misericordiam*: Aqui defunctis non remittuntur peccata mortalia, sed venialia tantùm: Ergo istorum remissio est misericordia quædam, necessaria cuicumq; ut recipiatur in vitam æternam.

Objicies quartò: Quæ Deus præcipit vel pro- 18.
hibet sub veniali, potuisset præcipere vel prohibere sub mortali, ut nostram exerceret obedientiam, vel suppremum dominium quod in nos habet manifestaret; in quo casu omnes transgressiones illorum præceptorũ essent peccata mortalia, ut patet: Ergo quòd aliquod peccatum non sit mortale, sed duntaxat veniale, non provenit ex natura rei, seu ex intrinseca levitate illius, sed ex divina misericordia,

quæ noluit illud sub mortali prohibere.

19. Respondeo concesso Antecedente, negando consequentiam: Tum quia si hic discursus valeret, probaret non esse ex natura rei, sed ex divina solùm 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, cùm 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. B

20. Objicies quintò: Offensa infinita meretur de se & ab intrinseco pœnam æternam, & secundùm durationem infinitam: Sed peccatum veniale est offensa infinita, cùm per illud offendatur Deus, qui infinitus est. Unde Bernardus Epist. 42. ad Henricum Archiepiscopum Senonensem: *Singuli illiciti motus animi mei, sunt quædam in te Deus convitia; puta iracundiæ motus, in mansuetudinem tuam, invidiæ, in charitatem; turpitudinis, in castitatem; & innumera his similia, qua de cœnoso 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 tantùm ex divina lege & misericordia, quæ puniens illud citra condignum, talem pœnam ei non imputat. C

21. Respondeo concessa Majori, negando Minorem; licèt 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 secundùm effectum, sicut culpa mortalis; sed tantùm secundùm quid, divertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod objectum creatum præter ordinem ultimi finis, ut magis infra patebit. D

§. 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 solùm contra consilium.

22. Probatur primò: De ratione omnis peccati est quod sit violatio alicujus obligationis, & transgressio alicujus legis; ubi enim non est lex, neq; prævaricatio esse potest: At consilium, præcisè ut tale, non inducit obligationem, neq; habet vim legis, sed proponitur nobis ut omnino liberè amplectendum: Ergo cùm peccatum veniale sit verum peccatum, non sufficit ad ejus rationem oppositio ad consilium. E

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; cùm consilium sit de meliori bono, subindeq; 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 1. ad Corinth. 7. *Si autem acceperis uxorem, non peccasti, & si nupserit virgo, non peccavit*: Ergo facere contra consilium, non est peccatum, etiam veniale. 24.

Dico tertiò, inter peccatum mortale & veniale quinq; præcipua reperiri discrimina.

Probatur conclusio, illa discrimina exponendo. Primum consistit in eo quod peccatum mortale opponitur gratiæ & charitati, destruitque illas; veniale verò solùm opponitur charitatis fervori, & neq; ipsam charitatem, neq; 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: cùm enim charitas, quâ anima Deo conjungitur, sit veluti forma quâ vivit vitâ supernaturali, peccatum quod illam destruit, rectè *mortale* dicitur, utpote causans mortem spiritualem in anima; illud verò quod eam relinquit in subjecto, *veniale* appellatur, quia non excludit principium veniæ, sed relinquit in subjecto 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 anima vita est Deus. Sicut expirat corpus cùm animam emittit, ita expirat anima cùm Deum amittit. Deus amissus, mors animæ: anima emissa, mors corporis.* 25.

Secundum discrimen in eo situm est, quòd peccatum mortale importat defectum ordinis ad ultimum finem, seu aversionem & 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 cùm 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 aversionem & deordinationem non causet. 26.

Ex hoc discrimine sequitur aliud, nempe quòd mortale inordinationem irreparabilem inducat, non tamen veniale. Nam ut discurrit D. Thomas 1. 2. 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 aversionem ab ultimo fine, reparari nequit per aliquod principium intrinsecum, sed solùm per virtutem divinam: è contra verò illud quod non importat inordinationem à fine, sed tantùm à medijs, 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 solùm temporalem meretur. Ut enim idem S. Doctor qu. præcedenti art. 3. & 6. ratiocinatur: peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quòd pervertit ordinem divinæ justitiæ: unde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem quantùm est de se irreparabilem, subindeque æternam, importat; illud verò meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab 28.

intrin-

intrinseco reparabilem; proindeq; de se transitoriam & temporalem.

29. Ultima differentia, quam assignat D. Thomas hîc art. 1. ad 1. & 2. 2. qu. 105. art. 1. consistit in eo quod peccatum mortale simpliciter est contra legem, & veniale præter legem, seu contra legem secundùm quid. Ut autem verificetur aliquem actum esse contra legem simpliciter, duo requiruntur: primum est, quòd lex cui opponitur, sit de numero illarum quæ simpliciter leges vocantur, eò quòd omnino necessariæ sint ad finem ultimum assequendum; quæ assecutio est præcipuus & veluti substantialis legis effectus: secundùm, quòd talis actus simpliciter tendat contra talem legem; seu simpliciter illam transgrediatur: nam ly *simpliciter*, positum in ista differentia, afficit tam modum essendi contra legem, quàm legem ipsam; atq; adeò ex cujuscumq; parte deficiat; à ratione culpæ mortalis deficiet. Cæterùm ut verificetur esse contra legem secundùm quid, satis est quod unum illorum deficiat, atq; adeo quòd vel lex non sit simpliciter necessaria ad finis ultimi assecutionem, vel quod actus non violet simpliciter talem legem, neq; simpliciter ei opponatur. Ex primo capite deficiunt à ratione peccati mortalis omnia illa quæ dicimus venialia ex genere, ut mendacium jocosum, verbum otiosum, superfluus ludus, &c. quia leges quibus ista prohibentur, non sunt leges simpliciter, & ut ita dicam substantiales, eò quòd 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 necessariæ ad finem ultimum consequendum, non tamen simpliciter violantur per talia peccata, neq; hæc simpliciter illis contrariantur. Non enim lex justitiæ, 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 solùm violari censentur, qui liberè simpliciter operantur.

30. Hanc ultimam differentiam inter assignatas existimo esse præcipuam & quasi primariam: tum quia primò & immediatiùs convenit peccato, cui ex sua communi ratione per se primò convenit esse aliquo modo contra legem; atq; adeò esse contra legem simpliciter; vel tantùm secundùm quid, primariò & per se illi advenit: sicut quia animal secundùm 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 aliquæ ex differentiis assignatis extrinsecæ sunt & à posteriori, seu ex effectibus peccati mortalis & venialis desumptæ: nam hoc quod est expellere vel non expellere gratiâ & charitatem; & reatum pœnæ æternæ, vel tantùm temporalis inducere; se habent ut effectus peccati mortalis & venialis; subindeque differentiam constitutivam & distinctivam illorum adinvicem supponunt. Unde S. Thomas q. 7. de malo art. 1. dùm dixisset, quod peccatum mortale & veniale differunt secundùm 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 potiùs è converso, quia peccatum est tale, ideò talis pœna ei debetur. Similiter etiam differunt quantùm ad effectum: nam peccatum mortale privat gratiâ, veniale verò non. Sed neque ista est differentia quam quærimus, 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 & privare gratia sanctificante) sed significet facere aliquid 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; quænam peccata contrarientur charitati Dei & proximi?

Respondeo cum D. Thoma loco citato, *illâ esse per quæ tollitur subjectio & reverentia hominis ad Deum, ut est blasphemia, idololatria, & hujusmodi, & etiam ea quæ tollunt convictum societatis humanæ, sicut furtum, homicidium, & hujusmodi.* Unde idem S. Doctor in 2. dist. 42. quæst. 1. art. 4. sic ait: *Quando aliquis peccat in his, sine quibus rectè servatis non remanet subjectio hominis ad Deum, & fœdus humanæ societatis, tunc est peccatum mortale ex genere. . . . sicut patet quod non potest homo debitè Deo esse subjectus, si Deo non credat, si ei non obediat, & hujusmodi. Similiter etiam societas humanæ vitæ servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est; & ideò furtum, & aliæ species injustitiæ, 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 de formis actus sit; sicut superfluus ludus, & aliquid hujusmodi: & talia dicuntur venialia ex genere.*

§. V.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

32. EX dictis de differentia inter mortale & veniale facilè 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 usq; ad finem, & ipsum destruit; inordinatio verò seu malitia peccati venialis, non pertingit usq; ad finem, sed sistit 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 sistit in mediis, & quæ usq; ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis essentialiter & specie differt à malitia peccati venialis.

33. Confirmatur: Eo ipso quod malitia mortalis A deordinet voluntatem usq; ad finem ultimum, destruendo ipsum finem, malitia autem venialis solùm 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 hîc art. 6. ait quod cùm peccatum, quod ex genere suo esset mortale, sit veniale propter imperfectionem deliberationis aut cõsensus, *solvitur species*, atq; adeò non manet illa species malitiæ, quæ in consensu plenè deliberato, sed alia diversa resultat. Et art. 5. sic habet: *Circumstantia non potest de veniali facere mortale, manens circumstantia, sed solùm tunc quando transfert in aliam speciem, & fit quodammodo differentia specifica moralis actus.* Si autem malitia peccati mortalis accidentaliter solùm 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 & minùs non diversificant speciem: Sed peccatum mortale & veniale differunt solùm 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 ampliùs: Non magis differt actus elicitus cum plena cognitione ab actu elicito cum semiplena, quàm amor elicitus cum cognitione clarissima & perfectissima, qualis est amor Dei in patria, ab amore elicito cum cognitione obscura & imperfecta, qualis est amor viæ: Sed isti duo actus non differunt essentialiter, sed solùm 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 & perfecta deliberatione commisso.

37. Ad objectionem respondeo distinguendo Majorem: Illa peccata sunt ejusdem speciei, quorum objecta specie non differunt, formaliter & in esse objecti, concedo Majorem: materialiter tantùm & 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 pẽnes habitudinem improportionis ad ultimum finem, quæ est diversæ rationis & speciei in objecto mortaliter & venialiter tantùm peccaminoso, cùm primum dicat improportionem aversivam & destructivam ipsius finis, non verò alterum; quæ diversa improportio constituit objecta formaliter diversa in ratione objectorum, & refundit in actus ad illa terminatos distinctionem essentialem in ratione peccati seu mali moralis.

Ad primam confirmationem dicendum cum 38.
D. Thoma qu. 7. de malo art. 1. ad 19. *quod magis & minùs quando consequuntur rationes diversas, diversificant speciem.* Et ita est in proposito: nam in objecto furti gravis, magnum deordinat voluntatem usq; ad finem ultimum; in objecto verò furti levis, parvum solùm deordinat circa talem finem: unde ratione hujus duplicis inordinationis, quam magna & parva quantitas in objecto causant, magnum & parvum constituunt peccata specie diversa. Quare cùm idem S. Doctor supra qu. 18. art. 11. agens de circumstantijs 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 utrumq; est intra quantitatem sufficientem ad culpam mortalem, vel utrumq; non excedit quantitatem culpæ venialis) non verò loquitur de magno & parvo quæ alia involvunt discrimina, & diversas inordinationes circa ultimum finem inducunt. Quando verò artic. 5. quæst. 72. docet differentias venialis & mortalis non constituere diversitatem specificam peccatorum, loquitur de differentia venialis & mortalis quæ sumitur à reatu pœnæ; hæc enim, cùm non sit primaria & essentialis, sed secundaria tantùm & 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 & deordinet ab ultimo fine, non verò aliud, subindeq; unum sit simpliciter contra legem, aliud verò præter legem, seu contra legem secundùm quid, ut antea exposuimus.

Ad secundam confirmationem nego Majo- 39.
rem: 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 & perfecta applicat; hæc enim potest applicare & proponere rationem finis ultimi, & aversionem ab illo, ad quam illa non potest pertingere.

Inferes secundò cum D. Thoma hîc art. 1. 40.
ad 1. divisionem peccati in mortale & veniale, non esse univocam, sed analogam. Ratio est quia divisio illa est analoga, in qua divisum inæqualiter participatur à membris dividentibus: Sed ratio peccati, quæ est divisum in tali divisione, inæqualiter convenit peccato mortali & veniali: Ergo divisio illa est analoga. Major communiter supponitur: Minor verò suadetur. 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 solùm secundùm quid, ut in ultimo discrimine peccati mortalis à veniali exposuimus.

mus: Ergo ratio peccati, mortali & veniali inæqualiter convenit.

Addo quod malitia aversiva à fine, & malitia quæ solùm ponit inordinationem in mediis, valdè inæquales sunt; sicut ipse finis, & ea quæ sunt ad finem, valde sunt inæqualia: Sed malitia peccati mortalis deordinat & avertit ab ultimo fine; malitia autem venialis solùm ponit inordinationem in mediis, ut ex suprà 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 hîc art. 2. concessâ 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 licèt peccatum veniale possit esse in hoc vel illo fine mortali, simpliciter tamen non potest 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 potest intelligi, non præintellecto esse contra legem Dei absolutè & simpliciter, sicut neque album secundùm quid, sine albo simpliciter.

43. Inferes tertiò, 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 hîc art. 3. 4. & 5.

Probatur breviter hoc corollarium, quantùm ad singulas partes. Et in primis quòd peccatum veniale disponat ad mortale, patet: quia homo negligendo venialia, paulatim & sensim assuescit contemptui & transgressioni legis, quò fit ut tandem in majora peccata incidat, juxta illud, *Qui spernit modica, paulatim deeidet.* Unde eleganter Cassianus collat. 6. cap. 17. mentis incuriam comparavit tecto domûs neglecto. *Nam per hanc* (inquit) *primò quidem veluti minutissima quædam penetrant animam stillicidia passionum, quæ si velut parva & levia negligantur, corrumpunt tigna virtutum, quibus destructis, in animam tandem defluunt imbres largissimi vitiorum.* Quò sapiens Eccli. 10. procul dubio respexit, dum dixit: *In pigritiis humiliabitur contignatio, & in infirmitate manuum perstillabit domus.* Hinc Chrysostomus Cassiani magister homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimirum majori solicitudine aliquo modo cavendum esse à venialibus, quàm à mortalibus. *Solet mihi* (inquit) *nonnunquam non tanto studio magna videri peccata esse vitanda, quàm parva & vilsora: illa enim ut aversemur, ipsa peccati natura efficit; hæc autem ipsa re, quia parva sunt, desides reddunt, & dum contemnuntur, non potest ad expulsionem eorum animus generosè insurgere: unde citò ex parvis magna fiunt, negligentiâ nostra.*

Quòd 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, & diversæ speciei à malitia mortalis; cùm ista sit aversiva ab ultimo fine, & destructiva illius: non verò illa, ut ex suprà dictis patet: Ergo peccatum veniale nunquam potest transire in mortale. 44.

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 potest linea consurgere. Unde quando Augustinus tract. 12. in Joan. ait: *Minuta plura peccata, si negligantur, occidunt*, solùm intendit, quòd illa occidunt dispositivè, disponendo scilicet ad mortale; non verò formaliter, privando animam gratiâ & charitate, ut explicat S. Thomas hîc art. 4. ad 1. 45.

Dices primò: Dispositio potest fieri habitus: Ergo si peccatum veniale disponat ad mortale, poterit fieri mortale. 46.

Respondeo cum D. Thoma ibidem in solut. ad 4. *Quod dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus: sed veniale peccatum est dispositio alterius generis; sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.*

Dices secundò: Plura furta levia multiplicata, constituunt tandem unum peccatum mortale: Ergo ex multis venialibus unum mortale potest effici. 47.

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 licèt tale furtum sit rei secundùm se leve, ex connotatione tamen furtorum præcedentium, cum quibus moraliter conjungitur, redditur furtum rei gravis, & grave damnum infert proximo; ut explicant Casuistæ circa septimum Decalogi præceptum, & in materia de restitutione.

Articulus 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

§. I.

Conclusio affirmativa statuitur.

DIco breviter, peccatorem per peccatum mortale ultimum finem in creatura constituere; si non expressè & formaliter, virtualiter saltem & interpretativè.

Probatur primò ex Scriptura: nam ad Philip. 48.

3. de gulosis dicitur: *Quorum Deus venter est*: quia, ut ibidem lect. 3. ait S. Thomas, *Proprium Dei est, ut sit primum principium & finis ultimus; unde qui pro fine habet aliquid, illud est Deus suus.* Quare olim quidam epulo ab amico interrogatus, cui tot 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 creaturæ: Deo autem duplex honor debetur, scilicet ut in eo finem nostrum constituamus, & ut in eo fiduciam nostram finaliter ponamus: ergo qui hæc in creaturis ponit, reus est idololatriæ. Hoc autem facit avarus, qui finem suum inve creata 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 sterquilinium: *quia* (ut ait Ambrosius) *talibus diis suum templum devoverat.* Denique Hieronymus exponens hunc versum Psalmi 80. *Non erit in te Deus recens, &c.* hæc scribit: *Quot vitia habemus, tot recentes habemus Deos.* Cui consonat illud Poëtæ Christiani

Lurconi venter Deus est, & nummus avaro:
Et cui sunt Veneris gaudia prima, Venus.
Huic honor, & vero Deus est pro numine fama,
Quem famæ extimulat non satianda fames.
Cui nimio Christus studii vilescit amore,
An non ü 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 conteris? verbo destruere quod facto struis? Unum Deum prædicare, qui tantos efficis? Verum Deum profiteri, qui falsos facis? ... Colis 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, cùm per te habeant sacerdotem.*

49. Probatur secundò conclusio ex Augustino, qui lib. 83. quæstionum qu. 30. totam perversitatem 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 tertiò conclusio ratione, quam insinuat S. Thomas quæst. 20. de verit. art. 2. Omnis qui mortaliter peccat, diligit plus appretiativè 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 Chrysologus 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 Jeremiæ 2. Deus de peccatoribus conqueritur, dicens: *Duo mala fecit populus meus, dereliquerunt me fontem aquæ vivæ, & foderunt sibi cisternas dissipatas, &c.* Quibus verbis aversio à Deo, & conversio ad creaturam, quæ in peccato mortali includuntur, fortis & aquæ similitudine aptissimè declarantur: nam sicut aqua appetitur, ut satiet & sitim extinguat, sic bonum commutabile creaturæ amatur à peccatoribus, ut satiativum sui appetitûs, quod est propium ultimi finis: Deus autem omnium bonorum fons & origo, qui solus potest creaturæ rationalis appetitum perfectè satiare, & animæ nostræ sitim extinguere, ab illis deseritur & contemnitur.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: 51. 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 cùm graves offensæ dissolvant amicitias, qui Deum graviter offendit, verè vult eum non habere amicum, & qui contemnit & rejicit media ad consecutionem ultimi finis necessaria (qualia 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 amicitiæ, plus appretiativè 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 consequendam beatitudinem: item qui moraliter peccat, vult aliquid oppositum Deo ut dilecto amore amicitiæ: 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.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Qui peccant mortaliter 52. ex zelo ordinario, aut ex ignorantia vincibili; non diligunt plus appretiativè creaturam, quàm Deum, cùm illi tunc arbitrentur obsequium se præstare Deo, ut dicitur Joan. 16. unde Chrysologus 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 avertatur à Deo ut ultimo fine, & convertatur ad creaturam.

Respondeo negando Antecedens: nam pec- 53. catum 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 dicendum

cendum de eo qui peccat ex ignorantia vincibili: quamvis enim cognitâ veritate fortè non peccaret, dum tamen quantùm 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 infrà dicendis.

54. Objicies secundò: Si peccans mortaliter, ultimum finem in bono creato constitueret, maximè in eo quod est objectū peccati; illud enim est quod appretiativè diligitur plusquam Deus: B Sed tale objectum non potest esse finis ultimus peccantis: Ergo &c. Minor probatur: Primò quia de ratione ultimi finis est quod super omnia diligatur, subindeq; non referatur ad aliud: Atqui 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; cùm possit plura peccata habentia diversa objecta disparata committere: Sed hoc implicat contradictionem, C ut in tractatu de ultimo fine disp. 1. 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. Cùm enim (inquiunt) duo sint de ratione finis ultimi, nempè quod ad alium non ordinetur, & quod cætera ordinentur ad ipsum, illa res quæ solùm participat primum, rectè dici potest *finis ultimus negativè*; ea verò cui utrumque convenit, *finis ultimus positivè* appellari potest. D Unde dicunt nullum esse inconveniens, quod voluntas habeat simul plures ultimos fines negativè; cùm de ratione hujus finis non sit quod totaliter satiet appetitum, & omnia referantur ad ipsum, sed solùm quod non ordinetur ad ultiorem 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 ultiorem finem: nam, ut infrà ostendemus, semper peccator ordinat talem creaturam in ulteriorem finem, nimirum ad bonum proprium & E privatum, quod in singulis peccatis formaliter, aut virtualiter saltem intendit. Unde habet tale bonum pro fine ultimo positivè, ut constabit ex infrà 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. 1. 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 solùm negativè, sed etiam positivè.

Respondent secundò alii cum Suarez hîc disp. 3. num. 11. peccatorem non constituere ultimum finem in objecto cujuslibet peccati mortalis, expressè & formaliter, sed virtualiter & interpretativè: quia cùm propter illud Deum verum finem ultimum deserat, eo ipso convincitur 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 57. interpretetiva, cum opposita volitione formali; imò fundamentum ad aliquem actum interpretandum, est privatio actûs 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 & plenè satiativum, subindeque nec ut ultimum finem simpliciter.

Deinde quod formaliter aut virtualiter ap- 58. petitur propter aliud, non appetitur ut finis intimus, 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 cùm appetit homicidium propter furtum, aut furtum propter mœchiam: Ergo tunc non appetit tale objectum ut finem ultimum, etiam interpretativè. Unde

Tertiò respondent alii, ultimum finem pec- 59. catoris non esse objectum particulare cujuslibet peccati, sed bonum inordinatum ut sic, & prout 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 ra- 60. tione ultimi finis est quod omnia ad ipsum referantur, seu propter ipsum appetantur, & ipse ad ultiorem finem non ordinetur: Sed peccator interdum appetit plura quæ non refert ad bonum inordinatum, ut cùm tribuit eleemosynam propter bonum misericordiæ, vel cùm appetit fruitionem Dei per actum spei informis; multoties etiam refert bonum inordinatum ad alium finem ulteriorem, secundùm 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 Cajetanus *ar-* 61. *gumentum Novitorum* 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 tantùm finis proximus & intermedius) neque bonum inordinatum ut sic; sed bonum proprium & privatum, non præcisè secundùm se consideratum, sed ut connotans privationem gratiæ & charitatis. Ita communiter docent nostri Thomistæ cum Cajetano suprà quæst. 1. art. 5. ubi hæc scribit: *Peccator nec in gulæ, nec in injustitiæ apparenti bono, seorsim constituit ultimum finem; cujus signum est, quia neutrum sibi sufficit; sed omnia commutabilia bona, ad quæ peccator convertitur, referuntur ad unum commu-*

communem finem, qui est simpliciter ultimus sibi, scilicet ipsemet; quoniam ipsa appetit ut conferentia ad bonum proprium, ita quod hujusmodi bona non appetuntur, ut fines ultimi simpliciter, sed ut fines ultimi partiales, ut scilicet partes boni proprii, quod est simpliciter finis ultimus illius, & intentum in omni peccato mortali. Quam doctrinam desumpsit ex S. Thoma in 2. dist. 42. quæst. 2. art. 5. ubi ait: *Finis ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem alia quærit: & ideò si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una; si autem sumatur ex parte eorum quæ propter seipsum peccans quærit, 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 solùm est finis *Cui* actus peccaminosi, sed etiam pertinet ad finem *Cujus gratiâ*, 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 cùm 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 justi, quia totum quod justus vult per charitatem, etiam cum amat seipsum, vult Deo, & sub ratione boni ipsius. Quod ut magis percipiatur.

63. Advertendum est, quod cùm 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 correspondaret suo principio radicali, nec principium & terminus illius inclinationis inter se proportionem haberent. Unde cùm charitas radicetur in gratia sanctificante, quæ est divinæ naturæ participatio, & ut sic loquar, quædam natura deifica, semper inclinat justum in bonum ipsius Dei, & omnes ejus effectus bono divino subjicit & subordinat; & propterea Paulus dicit, *Charitas non quærit quæ sua sunt.* Econtra verò *philautia*, seu inordinatus amor sui, qui charitati opponitur, cùm dimanet à natura corrupta & vitiata, & in ea radicetur, semper tendit & inclinat peccatorem in bonum proprium, & privatum, juxta illud ejusdem Apostoli, *Omnes quæ sua sunt quærunt.* Quare Aristoteles 9. Ethic. cap. 8. pravos seu peccatores vocat *philautos*, seu amatores sui, & ibidem ait quod *Pravus sui gratiâ cuncta agit, & tantò magis, quantò 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, usque ad contemptum sui, ædificat civitatem Jerusalem, seu Justorum; sic amor sui, usque ad contemptum Dei, ædificat civitatem Babilonis seu peccati. Denique S. Thomas hîc quæst. 77. art. 4. docet amorem sui esse principium omnis peccati, & omnia vitia ex illo tanquam ex prima radice pullulare. Quod etiam tradit quæst. 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: & ideò amor sui ipsius non ponitur seorsum vel radix peccati, vel etiam vitium 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 & secundùm se consideratum, sed ut connotans privationem gratiæ: nam ultimus finis peccantis mortaliter est irreferribilis in Deum, & ipsi oppositus; bonum autem proprium secundùm 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. 67.

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 sistunt privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam bonum proprium poterat quantùm est ex se ad bonum supernaturale referri: nam cùm de ratione finis ultimi simpliciter sit excludere relationem ad aliud, & non tantùm ab ea præscindere, per illos duntaxat actus absolutè dicendum est constitui finem ultimum in aliquo bono, qui excludunt talem relationem; & hujusmodi sunt peccata mortalia: alii verò actus, sive honesti, sive venialiter peccaminosi, qui in bono proprio sistunt duntaxat præcisivè, non dicuntur propriè constituere in illo finem ultimum; quia quod ibi sistant, respiciantque tale bonum ut absolutè ultimum, non convenit illis per se, sed ratione connotati, scilicet privationis gratiæ, quæ solùm per actus mortaliter peccaminosos inducitur. Per quod soluta manet instantia, quæ contra præcedentem doctrinam fieri solet. 64.

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 licèt omnes illi actus in peccatore sistant in bono proprio, & nullus ad supernaturalem ordinem transeat, non tamen sistunt in tali bono privativè, excludendo gratiam & charitatem, per quam fieri debet relatio ad finem supernaturalem, sed præcisivè tantùm, 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. 65. 68.

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 hujusmodi bonum plusquam Deum: Ergo omnes essent peccaminosi & moraliter mali. Respondetur enim, quod omnis solùm ille actus est peccaminosus, per quem 66.

proprium

proprium bonum diligitur contrariè pluſquam Deus; cujuſmodi ſunt illi qui ex propria ratione habent excludere à ſubjecto gratiam & charitatem, ac ſiſtunt in bono proprio privativè: alii verò, qui quantùm 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 quantùm eſt de ſe majorem Dei dilectionem, ſed ab ea præſcindunt, nec ſiſtunt in bono proprio privativè, ſed tantùm præciſivè, ut dictum eſt.

§. III.

Solvuntur quædam inſtantiæ.

COntra principalem ſolutionem, quâ diximus bonum proprium & privatum, ut connotans privationem gratiæ & charitatis, eſſe finem ultimum peccantis mortaliter, quædam poſſunt fieri inſtantiæ, quas breviter hîc proponemus ac diluemus.

67. In primis objici poteſt, quod peccator, qui diligit amicum amore amicitiæ, ipſum non diligit ſub ratione boni proprii; aliàs eum non diligeret amore amicitiæ, 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 tantùm 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 juſtis diſcernatur: Sed bonum proprium nihil videtur addere ſuprà rationem ultimi finis in communi, per quod peccator diſcernatur à juſto: Ergo, &c. Major patet. Minor probatur. Bonum proprium in tota ſua latitudine non habet majorem determinationem, quàm bonum ſatiativum proprii appetitus: Sed bonum ſatiativum proprii appetitus eſt ipſe finis ultimus in communi, in quo conveniunt juſti & peccatores: Ergo bonum proprium nihil ſuperaddit ultimo fini in communi, per quod peccator à juſtis 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 facilè 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 ultimatè ad bonum proprium appetentis; propterea enim amicus vult amico bonum, quia eſt aliquid ſui, ſeu potiùs 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 ſit ei cujus jam eſt amicus; uterque igitur & id quod ſibi*

A *bonum eſt amat*. Quæ verba ita exponit S. Thomas ibidem lect. 5. *Reſpondet cuidam objectioni tacitæ, dictum eſt enim ſupra, quod unicuique eſt amabile quod eſt ei bonum: contra quod videtur eſſe quod homo amat amicum ipſius gratiâ. Sed ipſe reſpondet, quod illi qui amant amicum, amant id quod eſt bonum ſibi ipſis: nam quando ille, qui eſt bonus in ſe, eſt factus amicus alicujus, ſit etiam bonum amico ſuo, & ſic uterque dum amat amicum, amat quod ſibi bonum eſt, &c.*

Ad ſecundam, conceſſa Majori, nego Minorem: nam licèt bonum proprium abſolutè & ſecundùm ſe non excludat relationem ad Deum, nec ipſi opponatur, benè tamen prout connotat privationem gratiæ & charitatis, quæ eſt in
B 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
C ultimo juſti: nam quamvis finis ultimus juſti 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 apperit & ordinat ad ſuppoſitum in quo eſt talis natura, tanquam ad finem *Cui*: quia in juſto 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
D hominis in puris naturalibus eſſe proprium bonum præciſè ſecundùm ſe, non connotando privationem gratiæ, ſed ſimplicem ejus carentiam & 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 ſuprà oſtendimus) prædictam relationem poſitivè excludit, cùm in obliquo & de connotato gratiæ privationem importet.

E

ARTICULUS III.

Utrum peccatum veniale in homine juſto habitualiter referatur in Deum?

CErtum eſt, peccatum veniale, ut tale eſt, in 69.
homine juſto, nec actualiter, nec virtualiter poſſe referri in Deum; cùm Deus in genere cauſæ finalis non moveat, nec movere poſſit ad committendum quodcumque peccatum: unde ſolùm difficultas eſt, an poſſit referri in Deum habitualiter, & de facto in illum referatur in homine juſto;

Partem negativam tenent plures ex Recentioribus, non valentes concipere quo pacto id quod revera Deo displicet, sicut displicet quodcunque peccatum, & quod ab ipso ut primo principio nequit procedere, possit aliquo modo referri in ipsum tanquam in ultimum finem. Nihilominus.

70. Dicendum est, in aliquo vero sensu posse affirmari, peccatum veniale in homine justo, habitualiter referri in Deum. Ita docet S. Thomas variis in locis: nam hîc quæst. 88. art. 1. ad 2. ait: *Veniale peccatum non excludit habitualem ordinationem actûs humani in gloriam Dei; sed solùm actualem; quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum.* Et in solut. ad 3. dicit quod *ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali, non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.* Eandem doctrinam tradit 2. 2. quæst. 24. art. 10. ad 2. his verbis: *Quod amatur in peccato veniali* (intelligè à justo) *propter Deum amatur habitu, etsi non actu.* Et in 1. dist. 1. quæst. 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.* Deniq; quæst. 7. de malo art. 1. ad 4. reddens rationem cur justus peccans venialiter non fruatur creaturâ, nec constituat in ea finem ultimum, sic ait: *Dicendum quod ille qui peccat venialiter, non fruitur creaturâ; refert enim eam habitualiter in Deum, licèt non actu.* Non potest ergo revocari in dubium, nostram conclusionem esse de mente D. Thomæ; unde ut ejus doctrinam à Recentiorum impugnationibus vindicemus, oportet explicare verum ejus sensum, seu declarare in quo modus prædictæ relationis habitualis consistat.

71. Prima explicatio, seu primus dicendi modus est, eatenus peccatum veniale in homine justo 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. quæst. 24. art. 10. §. *Ad hoc dicitur*, ubi postquam exposuit, quid sit actu & virtute amare aut intendere, subdit: *Amare autem habitu nec actualem relationem, nec præcedentem intentionem perseverantem ponit, sed solùm habitus concomitantiam & efficaciam, quantùm est ex parte habitus, importat: ita quod sicut nihil aliud est dicere, amat habitu Deum, quàm dicere, habet habitum quo Deus amari possit; ita nihil aliud est dicere, amatur hoc habitu propter Deum, quàm 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 objectio supponebat: & similiter non oportet hoc esse amabile propter Deum, quia intelligitur amare hoc habitu propter Deum, quantùm est ex parte habitus, hoc est, quantùm 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 objectio.*

72. Doctrinam hanc Cajetani approbant Suarez tract. de ultimo fine disp. 2. sect. 4. num. 2. & 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. Thomæ.*

Secunda expositio, seu secundus dicendi modus est Medinæ, Aluaris, & Aliorum, qui existimant peccatum veniale in homine justo idcirco referri habitualiter in Deum, quia refertur ad ipsum qui peccat, seu ad proprium ejus bonum, quod in justo per habitum charitatis est habitualiter relatum in Deum. Quæ explicatio displicet Suari, Curieli, & aliis: Quia (inquiunt) 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 quâ est terminus peccati venialis, cùm tale peceatum 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 hæc instantia & ratiocinatio levis & frivola est: facilè enim respondetur Majorem esse veram de primis illis mediis, quæ mediante secundo in finem formaliter aut virtualiter ordinantur; secùs autem de illis quæ solùm habitualiter in ipsum referuntur; nam minùs requiritur ad ordinationem habitualem, quàm ad actualem, aut virtualem: si autem secundum medium, sub ea ratione quâ terminat habitudinem primi, referretur in finem, primum non solùm habitualiter, sed etiam virtualiter in illum referretur, quia ordinatio primi maneret virtualiter saltem in secundo, sub ea ratione quâ istud refertur in finem.

Tertia explicatio, seu tertius modus dicendi, 73.
est Salmanticensium supra in tract. de fine ultimo disp. 4. dubio 4. §. 2. ubi docent peccata venialia hominis justi referri in Deum habitualiter, non directè, quasi fiant propter ipsum, sed indirectè & quasi permissivè, quæ est in potestate charitatis prohibere illa ne fiant, & de facto prohiberet, si ejus fini adversarentur, quæ 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 solùm peccata venialia, sed etiam mortalia referre habitualiter in Deum per charitatem; cùm charitas non solùm peccatorum venialium, sed etiam mortalium omissionem imperare possit, & prohibere ne tam ista quàm illa fiant.

Sed negatur sequela: nam ut aliquid denomi- 74.
netur relatum habitualiter in Deum per charitatem, debet ipsi charitati coëxistere; si enim ipsi non coëxistat, ex defectu materiæ capacis denominationis, suspenditur talis denominatio: peccata autem mortalia non coëxistunt charitati, sicut venialia; unde licèt charitas illa prohibere possit, & eorum omissionem imperare, non possunt dici relata habitualiter in Deum per charitatem, sicut peccata venialia.

ART. IV.

ARTICULUS IV.

Quem finem ultimum actu intendat ille qui venialiter peccat?

75. SUPPONENDUM 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; cùm 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. 2. art. 6. Ergo peccatum veniale, saltem quando fit cum deliberatione, actualiter habet aliquem ultimum finem.

Verùm quinam sit ille finis, non levis est difficultas, nec parva inter Theologos controversia & dissensio. Aliqui existimant peccantem venialiter habere pro fine negativè ultimo sui actûs creaturam illam quam inordinatè 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 absolutè concedunt, quod peccatum veniale habet pro fine ultimo creaturam; eo modo quo illam ponimus finem ultimum peccati mortalis, scilicet positivè & absolutè: 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 solùm esse assignandum in communi, scilicet bonum satiativum appetitûs, 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 absolutè 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. Dico primò: Peccans venialiter non solùm habet pro fine ultimo bonum in communi satiativum appetitûs, sed etiam bonum aliquod determinatum & singulare, cui ratio illa communis boni ut sic applicatur.

Probatur breviter: Homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem ultimum materialem, seu in particulari, verum vel apparentem, ut docuimus intractatu de ultimo fine, & evidenti ratione demonstravimus: Sed peccatum veniale, quando ex deliberatione fit, est verè & propriè actio humana, ut supra ostendimus: Ergo illud habet aliquem finem ultimum, non solùm 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.

Disp. 1. art. 7. §. 1. conc. 3.

Confirmatur: Omnis inclinatio semper tendit ad bonum proprium illius naturæ à qua dimanat, & in qua radicatur, ut art. 2. fusè declaravimus: Sed omnes actus voluntatis, qui sunt actuales ejus inclinationes, in aliqua determinata natura radicantur, nempe in natura humana: Ergo illi non possunt tendere solùm ad bonum satiativum ut sic, sed debent respicere determinativè bonum proprium talis naturæ, seu illius suppositi, in quo illa existit, subindeque bonum aliquod particulare, verum, vel apparens. 77.

Dico secundò, peccantem venialiter non habere pro fine positivè vel negativè ultimo creaturam illam quam inordinatè 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 appretiativè super omnia, neque omnia quæ appetit propter ipsam appetit, ut de se patet: Ergo eam non habet pro fine ultimo positivè. 78.

Secunda pars, nempe quod nec tale bonum diligat aut respiciat ut ultimum finem negativè, facilè potest ostendi contra Recentiores: Finis ultimus negativè dicitur ille qui ad finem ulteriorem non ordinatur, ut docent assessores hujus sententiæ: Sed creatura illa, quam peccans venialiter inordinatè diligit, & quæ est objectum peccati venialis, sæpe ordinatur ad finem ulteriorem, ut patet in eo qui furatur asellum ad dandam eleemosynam, vel qui dicit mendacium love ad salvandam vitam proximi: imò semper venialiter peccans refert objectum peccati venialis ad bonum proprium sui ipsius; cùm 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. 79.

Dico tertiò: Non potest absolutè concedi quod creatura aliqua sit finis simpliciter ultimus venialiter peccantis, etiamsi ponamus quod talis finis sit res levis & parvi momenti.

Probatur breviter: Non potest absolutè 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. 80. Disp. 1. art. 5.

Confirmatur: Si peccans venialiter haberet creaturam absolutè & 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 crea- 81.

creaturam, averteretur à Deo ut ultimo fine; cùm 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 tantùm veniale, ut patet ex dictis art. 1. exponendo præcipua inter peccatum mortale & actuale discrimina: Ergo si peccans venialiter, haberet aliquam creaturam pro ultimo fine simpliciter, peccaret mortaliter, & non tantùm venialiter. Neque obstat quod creatura illa sit res levis & parvi momenti: hoc enim magis augere videtur quàm minuere rationem offensæ, quod scilicet Deum relinquamus pro rebus minimi momenti. Unde ipse Ezechiel 13. de quibusdam pseudoprophetis sic conqueritur: *Violabant me ad populum meum, propter pugillum hordei, & fragmen* B *panis &c.*

Dico ultimò, justum venialiter peccantem respicere bonum proprium & privatum ut ultimum finem, non simpliciter & absolutè, sed secundùm quid, & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis.

Prima pars patet ex supra dictis: cùm enim actus qui in homine justo non imperantur à charitate, non habeant aliud principium in quo actualiter radicentur & fundentur, quàm propriam operantis naturam, non possunt habere alium finem in quem actualiter referantur, quàm bonum proprium & perfectivum talis naturæ, seu suppositi in quo illa existit; aliàs inclinatio non correspondaret suo principio radicali, seu principium & terminus inclinationis non haberent inter se proportionem, ut supra art. 2. dicebamus. C

Quòd verò tale bonum non sit finis simpliciter & absolutè 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 absolutè ei non conveniat; cùm finis simpliciter & absolutè ultimus, omne genus relationis ad alium ulteriorem excludat: Ergo in justo venialiter peccante, bonum proprium & privatum non potest dici nec esse finis simpliciter & absolutè ultimus, sed cùm addito tantùm diminuente, nempe in ratione finis præcisè actualis, seu per D exclusionem duntaxat relationis actualis in alium, non exclusâ habituali; quod est esse ultimum solùm secundùm quid: atque ita solus Deus, qui neque actualiter, neque habitualiter ordinatur ad aliud, potest dici finis simpliciter ultimus justi venialiter peccantis.

83. 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 ultimo?

Respondeo quod iste etiam, dum venialiter peccat, non habet bonum privatum pro ulti- E mo fine simpliciter, sed tantùm secundùm quid: quia ut supra art. 2. dicebamus, de ratione finis ultimi simpliciter est quòd non solùm præscindat ab ordine ad finem ulteriorem, sed etiam quòd talem relationem positivè excludat; licèt autem ille qui non est in statu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum privatum, excludendo relationem ejus in Deum ut ultimum finem, tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præscindendo solùm à tali relatione, non verò positivè excludendo illam, ut ibidem exposuimus. Unde licèt peccans mortaliter, constituat in bono proprio & privato ultimum finem simpliciter, non tamen ille qui solùm 88. venialiter peccat.

Contra primam & tertiam conclusionem nullum militat argumentum alicujus ponderis. Sed contra secundam.

Objici potest cum Vazque loco citato: Pec- 84. cans venialiter fruitur creaturâ illâ circa quam peccat, & quæ est objectum peccati venialis: 89. Sed fruitio est tantùm respectu ultimi finis, ut docet D. Thomas supra qu. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter, constituit ultimum finem in illa creatura quam inordinatè diligit, & quæ est objectum peccati venialis. Minor patet, Major probatur ex Augustino lib. 83. quæstionum quæst. 30. ubi asserit omnem humanam perversitatem in eo consistere, quòd 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.

Confirmatur: Non datur medium inter frui- 85. tionem & usum: Unde Augustinus ait quod 90. *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.

Ad objectionem respondeo negando Majo- 86. rem: nam ut ait D. Thomas hîc quæst. 88. art. 1. ad 91. 3. *Qui venialiter peccat, inhæret bono temporali, 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 authoritate D. Augustini desumptam, respondet idem Angelicus Doctor locis citatis, Augustinum loqui de perversitate quæ est perfectum malum culpæ, & peccatum mortale, & ideo eam non comprehendi sub eo nomine, *veniale peccatum*, quod imperfectè duntaxat rationem culpæ attingit, & analogicè solùm cum peccato mortali convenit, ut art. 1. ostendimus. Idque satis denotat nomen *perversitatis*, quod propriè 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 & absolutè non debet dici perversitas.

Ad confirmationem dicendum inter fruitio- 87. nem & bonum usum dari aliquid medium, nempe usum malum & illicitum, qui propriè dicitur abusus, in quo veniale peccatum consistit, ut docet S. Bonaventura in 2. dist. 42. art. 2. quæst. 1. his verbis: *Si quæras quid sit peccatum veniale, utrum sit usus vel fruitio? dicendum quod neque est usus, neque fruitio, sed abusus. Unde cùm 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 92. est

est lib. de doctrina Christiana cap. 4. ubi præter A
fruitionem & licitum usum, ponit usum illicitum,
eumque *abusum* appellat. Quo etiam modo lo-
quendi utitur S. Thomas 1. p. qu. 48. art. 6. & in
3. dist. 38. art. 1. & alibi.

Objicies secundò : Justus venialiter peccans
88. non amat objectum illius peccati propter Deum,
aliàs diceretur peccare propter Deum , cùm pro-
pter id aliquis peccet , propter quod objectum
peccaminosum amat : Ergo amat illud præcisè
propter ipsum, atque adeò ut finem saltem nega-
tive ultimum.

Respondeo peccantem venialiter neque ama-
89. re objectum peccati propter ipsum , neque pro-
pter Deum , sed propter bonum proprium & pri-
vativum ; cùm omnis inclinatio tendat ad bonum B
proprium & perfectivum illius naturæ à qua di-
manat , & 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, mo-
dis supra explicatis. Nec propterea concedendum
est illud quod infertur , nempe justum peccare
venialiter propter Deum , quia ly *propter* denotat
influxum causæ finalis , qui non potest competere
Deo in ordine ad peccatum veniale ; cùm non
possit movere aut excitare moraliter voluntatem
ad peccandum venialiter.

Objicies tertiò contra ultimam conclusionem :
90. Bonum quod habet rationem ultimi finis , est sa- C
tiativum & adæquatum respectu voluntatis : Sed
bonum proprium & privatum non est satiativum
voluntatis justi venialiter peccantis, cùm præter il-
lud per charitatem bonum superius & divinum ap-
petat : Ergo bonum proprium non est finis ulti-
mus justi venialiter peccantis.

Respondeo concessa Majori, negando Majo-
91. rem : nam bonum proprium est satiativum & ad-
æquatum respectu voluntatis justi , non absolutè,
sed in suo ordine, nimirum ut appetentis ex inclinatione propriæ naturæ, appetitus enim qui fundatur in propria natura, in bono ipsius naturæ satiatur: veruntamen quia justus ratione gratiæ habet a- D
lium superiorem appetitum , scilicet charitatem,
quæ non satiatur nisi in bono omnino superiori &
divino , bonum proprium dicitur adæquatum &
satiativum tantùm secundùm quid , respectu vo-
luntatis justi venialiter peccantis (subindeque finis
ejus ultimus non simpliciter & absolutè, sed secun-
dùm quid & cum addito , nempe in ratione finis
præcisè actualis) non quia non satiet totum appe-
titum, qui ad ipsum formaliter est, sed quia appe-
titus quem satiat , habet supra se alium superio-
rem, scilicet charitatem, cui subordinatur , quæ
bonum superius & divinum appetit.

E

Articulus V.

*Utrum homo in statu justitiæ originalis exi-
stens , impotens esset peccandi venialiter ,
idque ab intrinseco , & ex vi doni integri-
tatis ? & an idem etiam dicendum sit de
Angelo ?*

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

92. Supponendum est primò , seu potiùs re-
colendum ex dictis art. 1. §. 1. peccatum ve-
niale esse in triplici differentia : aliud ex genere, seu
ex propria materia & objecto , ut verbum otio-
sum : aliud ex parvitate materiæ , ut futurum rei
exiguæ : alterum ex imperfecta deliberatione , ut
motus primò secundi concupiscentiæ , sicut ibi la-
tiùs exposuimus.

Supponendum secundò ex doctrina D. Tho- 93.
mæ qu. 15. de verit. art. 2. communiter recepta,
quod licèt potentia intellectiva in homine non sit
nisi unica , duo tamen diversa habet munera , at-
que adeò est virtualiter multiplex , propter quod
diversis nominibus insignitur. Dicitur enim ra-
tio superior , quatenus speculatur vel consulit res
æternas & increatas sibi superiores, nempe ratio-
nem finis ultimi, divinam legem, divinam sapien-
tiam, veracitatem, & hujusmodi , per quas cætera
omnia, sive quæ agenda, sive credenda & tenen-
da sunt, regulantur. Econtra verò dicitur ratio
inferior, inquantum rebus temporalibus intendit,
& circa eas tanquam circa propriam materiam oc-
cupatur.

Supponendum tertiò, duobus modis intelligi 94.
posse, aliquem carere potestate peccandi : primò
ab intrinseco , ratione bonæ dispositionis interio-
ris, & provenientis ab aliquo dono sibi inhærente,
ut contingit in beatis & confirmatis in gratia : se-
cundò ab extrinseco, propter extrinsecum Dei fa-
vorem & protectionem, seu à divina providentia
præservante à peccato. His positis.

Circa propositam difficultatem quatuor repe- 95.
rio diversas Authorum sententias. Prima docet
absolutè hominem in statu justitiæ originalis po-
tuisse peccare venialiter. Ita Scotus in 2. dist. 21.
qu. 1. Gabriel, Major, Altisiodorensis, & alii.

Secunda , quæ est Almaïni tract. 3. moral. cap.
2. & 22. & Duvalii hîc qu. 5. art. 5. fatetur qui-
dem non potuisse hominem in illo statu commit-
tere aliquod peccatum veniale , quod esset tale ex
subreptione, sive ex imperfecta deliberatione ; af-
serit tamen peccata venialia ex genere suo, aut ex
parvitate materiæ , fuisse cum illo statu compos-
sibilia.

Tertia impotentem agnoscit hominem , du-
rante statu justitiæ originalis , ad omnia prorsus
peccata venialia ; sed addit quod impossibilitas
illa (saltem quantùm ad peccata venialia ex ge-
nere suo , vel ex parvitate materiæ) non prove-
niebat ex vi præcisè doni integritatis , sive justi-
stitiæ originalis , sed ex speciali tantùm providen-
tia & protectione , quâ à Deo impediebatur ne
peccaret venialiter. Ita Suarez tract. de peccatis
disp. 2. sect. 7. Vazquez hîc disp. 148. cap. 3. num.
7. & Curiel. qu. 79. art. 3. dubio unico , pro hac
sententia citans Melchiorem Canum 2. p. relec-
tionis de sacramentis in genere.

Quarta sententia , quæ in schola Thomistarum
communis est, docet hominem in statu justitiæ o-
riginalis nullius generis peccata venialia potuisse
committere ; talemque impeccabilitatem habu-
isse ex vi præcisè perfectionis justitiæ originalis, seu
ex vi doni integritatis, perfectè subjicientis inferio-
ra superioribus, id est appetitum sensitivum ratio-
ni, & rationem inferiorem superiori , absque ulla
speciali Dei manutenentia , seu protectione.

§. II.

Vera sententia triplici conclusione explicatur.

DIco primò: Homo in statu innocentiæ nullo modo potuit peccare venialiter, hoc est non potuit committere peccatum, quod vel propter parvitatem materiæ, vel propter defectum deliberationis, vel ex genere suo, esset veniale.

96. Probatur primò ratione quam habet Divus Thomas hîc quæst. 89. art. 3. in *sed contra*. Nihil pœnale esse potuit in statu innocentiæ, sive justitiæ originalis: Sed si homo in illo statu potuisset committere peccatum, quod vel propter defectum deliberationis, vel propter parvitatem materiæ, vel ex genere suo, fuisset veniale, aliquid pœnale eo ipso extitisset in illo statu: Ergo &c. Major est Divi Augustini 14. de civit. Dei, citati à D. Thoma, & ratio est, quia ille status erat omnimodæ perfectionis, & fœlicitatis. Minor verò probatur: Ex peccato veniali sequitur reatus pœnæ, etiam sensûs: Ergo si homo aliquod peccatum veniale committere potuisset in statu justitiæ originalis, aliquid pœnale eo ipso in tali statu esse potuisset.

97. Confirmatur: Magis repugnabat fœlicitati statûs justitiæ originalis quævis culpa etiam levissima, quàm quæcunque pœna aut infirmitas corporalis, quoniam est majus malum & major miseria: Ergo sicut fatentur Adversarii, nullam pœnam 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 Adversarii, quod vel ex peccato veniali tunc non sequeretur reatus pœnæ, sed debitum duntaxat habendi ferventiorem actum charitatis, illius remissivum; vel si ex tali peccato sequeretur reatus pœnæ, tamen pœna (inquiunt) solùm esset quædam displicentia interna, quâ remitteretur, non verò pœna externa.

99. Sed contra primum est: Actus charitatis non habet quod sit remissivus peccati venialis, nisi in quantum est virtualis pœnitentia de ipso, displicentiam formalem causans circa tale peccatum, quando memoriæ occurrit: Ergo ipso, quod homo in justitia originali posset habere actum charitatis remissivum peccati venialis, posset habere displicentiam formalem de illo, atque adeò aliquam pœnam.

100. Contra secundum verò facit, quod non minùs fœlicitati statûs innocentiæ repugnaret dolor internus, sive displicentia interior, quàm dolor externus, sive pœna sensibilis. Unde Augustinus loco citato, de illo statu fœlicissimo loquens, ait: *Nec aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur, nec inerat quod carnem animumve hominis fœliciter viventis offenderet.*

101. Probatur secundò conclusio: Si homo in statu innocentiæ 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 justitiæ originalis: Ergo & potentia ad peccandum venialiter, sive ex imperfecta deliberatione, sive ex objecto, sive ex parvitate materiæ. Sequela Majoris est evidens: si enim posset homo in justitia originali aliquod peccatum veniale 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 prædictis actibus) cùm ex natura sua inclinet voluntatem ad malum, & ex consequenti inferat in ea difficultatem aliquam in evitatione peccati, & in prosecutione boni, repugnat evidenter perfectioni & fœlicitati statûs innocentiæ: Ergo &c.

102. Respondet Almainus loco citato, negando sequelam Majoris, quia (inquit) justitia originalis impediret, ne generaretur iste habitus.

106. Sed contra primò: Justitia 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 justitia originalis, quæ quantùm ad perfectionem & effectum primarium non distinguebatur à gratia sanctificante, ut ostendimus in Tractatu de statibus humanæ naturæ, id poterat impedire. Tertiò: Habitus naturaliter generantur ex actibus: Ergo si justitia originalis non posset impedire productionem actuum, non posset etiam impedire productionem habituum. Disp. art. 5.

103. Respondent alii, quòd 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 pejoris, saltem in genere moris, quàm sit ipse habitus.

104. Tertiò alii dicunt, quod quamvis generaretur ille habitus, tamen à justitia originali impediretur ne inclinaretur ad suum actum; sicut appetitus sensitivus ligabatur ne insurgeret contra rationem.

Sed hoc etiam frivolum est, nam si justitia originalis posset impedire & ligare ejusmodi habitum, non esset ratio cur non posset ligare potentiam, ne exiret in actus peccatorum venialium, præsertim cùm hoc melius esset quàm illud. Hæc conclusio magis patebit ex dicendis in sequenti.

105. Dico secundò: Non solùm peccata venialia ex subreptione appetitûs, aut ex indeliberatione, sed etiam ex genere, & ex parvitate materiæ, repugnabant statui innocentiæ ab intrinseco, & ex vi præcisè doni integritatis.

107. Probatur primò ratione D. Thomæ hîc art. 3. Homo in statu innocentiæ non poterat peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter, ob infallibilem ordinis firmitatem, quâ inferius continebatur sub superiori: nomine autem inferioris non solùm intelligit D. Thomas appetitum sensitivum, sed etiam rationem inferiorem, quatenus respicit ea quæ sunt ad finem, ut sic enim inferior est quodammodo seipsâ quatenus respicit finem: Ergo sicut ob perfectam subordinationem appetitus sensitivi ad rationem, quam donum integritatis præstabat in statu innocentiæ, huic statui ab intrinseco repugnabant peccata venialia ex subreptione appetitûs, aut ex indeliberatione (hæc enim non contingunt, nisi cùm appetitus sensitivus antevertit rationem, & ejus judicium perturbat) ita ob perfectam subordinationem rationis inferioris, respicientis

media, ad superiorem quæ considerat finem (quam etiam in statu innocentiæ donum integritatis in homine faciebat, cùm in illo fœlicissimo statu omnia inferioribus suis subjicerentur) repugnabant huic statui peccata venialia ex genere, & ex parvitate materiæ. Nam ut ibidem ait S. Doctor: *Quòd humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem* (ut contingit quando peccat venialiter, etiam peccato veniali ex genere, aut ex parvitate materiæ) *provenit ex hoc quod ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus.*

106. Hanc rationem fusiùs 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 materiæ) *posset alicui videri, quod saltem illud veniale peccatum in statu innocentiæ in Adam esse potuit. Sed in hoc eadem ratio invenitur, si quis diligenter consideret. Nam cùm potentiæ distinguantur secundùm objecta, secundùm 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 quandiu superior ratio hominis bene se habuisset circa finem, nullo modo deficere potuisset circa ea quæ sunt ad finem, propter indefectibilem ordinem inferiorum ad superiora, secundùm conditionem illius status: sicut & in speculativis, quandiu homo habet rectam existimationem circa principia, nisi sit defectus in connexione principiorum ad conclusiones, non poterit incidere aliquis defectus circa conclusiones. Manifestum est autem ex supra dictis, quod peccatum mortale est per aversionem à fine; peccatum autem veniale est inordinatio quædam circa ea quæ sunt ad finem: unde impossibile erat hominem in statu innocentiæ peccare priùs venialiter quàm mortaliter.* Incapacitas ergo peccandi venialiter in statu innocentiæ, juxta doctrinam D. Thomæ, non proveniebat solùm ab extrinseca Dei providentia, Adamum à peccatis venialibus præservante, sed ex infallibili ordinis firmitate, quam donum integritatis in illo fœlicissimo statu faciebat, ita subjiciendo appetitum inferiorem rationi, & rationem inferiorem superiori, ut neq; appetitus sensitivus extraheretur ab imperio rationis, neq; ratio inferior à dominio superioris, quandiu ipsa ratio superior, quæ est suprema pars hominis, per humilitatem, obedientiam, & amorem, Deo subjecta & subordinata maneret.

107. Probatur secundò hæc conclusio ex dictis in præcedenti: Nam ut ibi ostendimus, ex natura & conditione statûs innocentiæ, atq; adeò ab intrinseco, repugnabat homini quævis miseria, tristitia, pœna, & habitus vitiosus, ex quo oritur difficultas benè operandi. Ergo & quodcumq; peccatum veniale, etiam ex genere & parvitate materiæ. Consequentia manifesta est: nam quodcumq; peccatum veniale, etiam ex genere, aut parvitate materiæ, miseria est, pœnam & tristitiam pœnitentiæ requirit ut remittatur, & habitum vitij generat, si multiplicetur, seu multoties committatur, ut concedunt Suarez, Vazquez, & Curiel, contra quos in præsenti disputamus. Unde illi Authores non loquuntur consequenter, dum ex una parte concedunt omnem miseriam, tristitiam, & habitum vitiosum, ab intrinseco repugnare statui innocentiæ, ob summam hujus statûs fœlicitatem & perfectionem; & ex alia id negant de peccatis venialibus ex genere, aut ex parvitate materiæ, quæ sunt majus malum, & major miseria, quàm quælibet pœna aut infirmitas corporalis, & quæ tristitiam pœnitentiæ requirunt ut remittantur, atq; habitum vitij generant, si multoties repetantur, ut ipsi nobiscum arguunt contra Scotum, Almainum, & alios defensores primæ sententiæ.

Dico tertiò, etiam Angelum non posse peccare venialiter. Ita D. Thomas art. 4. 108.

Probatur: Angelus potest considerari quatuor modis, scilicet ut beatus, ut damnatus, ut creatus in gratia antequam peccaret, & ut conditus in puris naturalibus, hoc est quantùm ad id quod ipsi convenit ex conditione suæ naturæ: Sed in nullo ex his statibus potest peccare venialiter: Ergo &c. Major patet, Minor probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quantùm ad primam, evidens est, quia non minùs repugnat peccatum veniale beatitudini Angeli, quàm beatitudini hominis: quare sicut homo beatus non potest peccare venialiter, ita neque Angelus beatus. Similiter quantùm ad secundam non minùs est certa, saltem propter conditionem communem omnium damnatorum, qui ita sunt obstinati in odio Dei, & in superbia, ut ad omnia quæ agunt moveantur ex ejus intentione. Quod aliqui colligunt ex illo Psal. 73. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Tertia verò suadetur ratione quam habet D. Thomas loco citato in argum. *Sed contra*: Angelus ut conditus à Deo in statu gratiæ, non minoris erat perfectionis & fœlicitatis, quàm homo creatus in statu justitiæ originalis: Ergo si homo in hoc statu fœlicissimo non poterat peccare venialiter, à fortiori nec Angelus in statu gratiæ conditus.

Ultima deniq; 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 secundùm 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 secundùm 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, cùm non sit discursivus, nec procedat à principijs ad conclusiones, seorsim utrumq; intelligendo, ut in nobis contingit, non considerat conclusiones nisi prout sunt in principijs: Ergo nec ejus voluntas fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundùm 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. 109.

Confir-

110. Confirmatur: Angelus, cùm non habeat duplicem appetitum, sicut homo, non potest creari nisi cum integritate naturæ, subindeq; cum subordinatione & subjectione rationis & voluntatis, prout versantur circa media, ad seipsas prout versantur circa finem: Sed ex tali integritate & subjectione provenit impotentia peccandi venialiter, ut conclusione præcedenti ostensum est: Ergo Angelus ex conditione suæ naturæ habet quod non possit venialiter peccare.

§. III.

Præcipuæ objectiones solvuntur.

111. CONTRA primam conclusionem objicitur primò: Gratia & charitas ex meritis Christi in isto statu perfectius conjungunt hominem Deo & legi, quàm conjungeret justitia originalis in statu innocentiæ: Sed homo cum gratia Christi potest modò peccare venialiter, priùsquam mortaliter: Ergo & Adam id potuit in statu innocentiæ, seu originalis justitiæ.

112. Secundò: Adam in statu innocentiæ merebatur abstinendo à venialibus, ac proinde liberè ab illis abstinebat; cùm libertas sit conditio necessariò requisita ad meritum: Ergo in illo statu poterat peccare venialiter: libertas enim contrarietatis potentiam ad oppositа requirit.

113. Tertiò: Qui potest eligere majus malum, à fortiori potest eligere minus: Sed peccare venialiter est minus malum quàm peccare mortaliter: Ergo cùm homo in statu innocentiæ posset peccare mortaliter, à fortiori poterat peccare venialiter.

114. Quartò: Adamus in statu innocenttiæ poterat dicere mendacium jocosum cum juramento: Ergo & sine juramento: Sed mendacium jocosum sine juramento est peccatum duntaxat veniale: Ergo Adamus in statu innocentiæ 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 vitium superiorum, sine ullo motu appetitûs sensitivi, ut docet D. Thomas supra qu. 74. art. 10. Sed motus infidelitatis non plenè & perfectè deliberatus, est peccatum solùm veniale: Ergo idem quod priùs.

116. Sextò: Sicut Deus prohibuit primis parentibus esum ligni vetiti sub mortali, ita potuisset illum prohibere solùm sub veniali; cùm 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 solùm 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, quàm status naturæ integræ, sive justitiæ originalis: Ergo in eo Adam poterat peccare venialiter.

118. Hæc argumenta, licèt primo aspectu appareant difficilia, ex fundamentis tamen supra in probatione primæ & secundæ conclusionis statutis facilè 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 innocentiæ non posset peccare venialiter, non esset conjunctio hominis cum Deo, sed perfecta subordinatio inferiorum ad superiora, vel ut loquitur D. Thomas, *infallibilis ordinis firmitas*, quâ appetitus inferior rationi, & ratio inferior respiciens media, superiori finem consideranti & intendenti, plenè subjiciantur, ratione doni integritatis, quem effectum non habet gratia medicinalis Christi in isto statu. 119.

Ad secundum respondetur Adamum meruisse vitando venialia, quia licèt in sensu compositò, seu retinendo justitiam originalem, non esset liber ad peccandum venialiter, simpliciter tamen & absolutè liber erat, quatenus poterat removere prohibens, scilicet justitiam originalem, illam destruendo per peccatum mortale: sicut dici solet de eo cui unicum tantùm est medium ad consecutionem finis; licèt enim supposità intentione finis, ille non sit liber circa tale medium, absolutè tamen est liber, quia potest cessare ab intentione finis, & quia necessitas ex suppositione, maximè si sit dependens à libero arbitrio, non aufert libertatem, ut sæpe dictum est; unde ratione talis libertatis potest esse meritum in electione talis medij. 115.

Ad tertium dicendum, non esse inconveniens, hominem in statu innocentiæ non potuisse eligere minùs malum, antequam eligeret majus: nam majus malum, quale est peccatum mortale, ita opponitur integritati illius statûs, ut ipsam corrumpere 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 separat: nec simul poterat cum ea esse, propter ordinem inferiorem sub superiori*, ut in 2. dist. 21. qu. 2. art. 3. ad 4. & hic art. 3. ad 3. ait D. Thomas. Unde cùm 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. 120.

Ad quartum respondeo, quod quamvis Adam in statu innocentiæ 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 subjectionis inferiorum ad superiora, quam donum integritatis præstabat, homo non poterat in fœlicissimo illo statu priùs deordinari circa media, quàm circa finem. Unde 121. 126. 127.

Ad quintum, nego Majorem: motus enim imperfectè deliberatus in ratione superiori, non potest provenire nisi ex subreptione, neque adeò ex deordinatione vel appetitus sensitivi, vel 122.

vel rationis inferioris: quæ in statu justitiæ originalis nulla esset.

123. Ad sextum respondent aliqui, quod etsi Deus præcepisset Adamo sub veniali tantùm abstinere ab esu ligni vetiti, nihilominùs comedendo de illo, peccasset mortaliter; non quidem ratione præcepti sub veniali tantùm obligantis, sed ratione damni & nocumenti gravissimi, quod sibi & suis posteris per talem comestionem intulisset, seipsum & posteros justitiâ originali privando. Sicut (inquiunt) Carthusianus comedendo carnes, peccat mortaliter, non ratione præcepti regulæ talem comestionem prohibentis, cùm illa non obliget sub mortali, sed ratione gravissimæ pœnæ cui sese exponit, & nocumenti maximi quod sibi infert.

124. Sed meliùs & conformius ad principia jam B statuta respondetur, dato quod Deus potuisset imponere tale præceptum obligans solùm sub veniali, negando quod Adamus potuisset illud transgredi, nisi post amissam justitiam originalem: quia non poterat deordinari circa media, priusquam esset aversus & deordinatus à fine, ut ex supra dictis patet. Dixi, *Dato quod Deus potuisset imponere tale præceptum*: Nam licèt Deus absolutè potuerit prohibere Adamo esum ligni vetiti, sub veniali tantùm, non tamen ex hypothesi statûs innocentiæ, in quo, ut ostendimus, erat tanta subjectio appetitus sensitivi ad rationem, & rationis inferioris ad superiorem, ut eo C 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 reperiatur status in quo possit esse peccatum mortale tantùm, non tamen inde sequitur dari posse alium in quo peccatum duntaxat veniale reperiri queat. Secundò respondet, dari statum aliquem hominis, sed diversum à statu justitiæ originalis, in quo non potest esse peccatum mortale, sed tantùm veniale, videlicet in Jeremia & Joanne Baptista, sanctificatis in utero, nec non in Apostolis, post adventum D Spiritus Sancti, de quibus dicitur, *Ergo confirmavi columnas ejus*; creduntur enim ita confirmati fuisse in gratia, ut mortaliter peccare non possent, sed tantùm venialiter.

§. IV.

Solvuntur argumenta contra duas ultimas conclusiones.

126. CONTRA secundam conclusionem objiciunt Curiel & Suarez: Status justitiæ originalis ab intrinseco & ex natura sua non habebat præservare hominem à peccatis mortalibus, ut de se patet: Ergo multò minùs à venialibus. Probant 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: Justitia originalis erat aliquis habitus: Sed nullus habitus ab intrinseco & ex natura sua habet quod necessitet hominem ad non peccandum: cùm habitus in non videntibus Deum subjiciantur libertati voluntatis, ita

A ut illis utamur duntaxat quando volumus: Ergo justitia originalis non habebat ex sua natura inferre necessitatem ad non peccandum venialiter; & per consequens eâ durante, Adam potuisset peccare venialiter, nisi speciali Dei providentiâ à venialibus fuisset præservatus.

Ad argumentum respondeo, concesso Ante- 128. cedente, negando Consequentiam: Quia status justitiæ 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 cùm fœlicissimus ille status suâ naturâ postularet excludere omnem dolorem & tristitiam, omnemq; pœnalitatem; quod præstare non potuisset, si cum eo peccata venialia fuissent composibilia, ut in prima probatione primæ conclusionis ostensum est.

Ad confirmationem dicendum est, hoc esse 129. speciale & proprium justitiæ originali, quod necesstitet vires inferiores hominis adhuc viatoris ad submittendum se in omnibus rationi superiori, quandiu ipsa remanet perfectè Deo submissa, ita ut impossibilis sit rebellio in ipsis contra illam, nisi consequenter ad ejus rebellionem adversùs Deum, & consequenter ad peccatum mortale, & amissionem justitiæ originalis per tale peccatum.

Objicies ultimò contra ultimam conclusio- 130. nem: 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.

Respondeo cum D. Thoma hîc art. 4. ad 3. 131. *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 propriæ excellentiæ, quam habet pro ultimo fine, & ratione illius incredibili stimulatur invidiâ bonorum nostræ salutis, in cujus perniciem machinatur leves, mediocres, & magnas tentationes, secundùm diversitatem occasionis, personæ, & temporis.

ARTICULUS VI.

E *Utrum peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter infinitæ?*

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

SUPPONO primò peccatum mortale duplici- 132. ter considerari posse, nimirum inquantum est malum hominis peccantis, & quatenus est malum Dei offensi. Est malum hominis, primò quatenus illum privat recto ordine rationis, quę est bonum proprium ipsius: Secundò quatenus deordinat ejus potentias, scilicet voluntatem ab ultimo fine, & inferiores potentias à subje-

ctione erga voluntatem: Tertiò quatenus privat hominem gratia & charitate, alijsq; virtutibus ac donis supernaturalibus, vel etiâ virtutibus naturalibus quibus opponitur: Quartò inquantum privat hominem ipso Deo, tanquam objecto propriæ beatitudinis, ipsumq; obligat ad pœnam æternam. Dicitur verò malum Dei, quatenus est ipsius injuria seu offensa: quæ 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 quoinvolvitur magnus contemptus divinæ Majestatis, cujus etiam legem homo peccator transgreditur, & in hoc contemptu ratio offensæ mortalis consistit.

133. Suppono secundò ut certum, & ab omnibus admissum, peccatum mortale, inquantum est malum hominis, non habere malitiam simpliciter & intrinsecè 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 infusæ &c. sunt bona finita & limitat, ut patet: Ergo peccatum mortale, inquantum est malum hominis, non est simpliciter & intrinsecè infinitū. Nec valet si dicas, peccatum mortale privare hominem ipso Deo, qui est bonum simpliciter infinitum: adeòq; privare ipsum bono infinito. Respondeo enim peccatum mortale esse privationem Dei secundùm se sumpti, sed ut participatur à nobis mediante gratia & charitate, alijsque habitibus & actibus supernaturalibus: Unde cùm hæc participatio sit finita & limitata, per peccatum homo non privatur bono infinito & illimitato, sed finito & limitato.

134. Suppono tertiò, peccatum consideratum in ratione offensæ, & inquantum est malum Deo intentatum, habere malitiam infinitam, saltem secundùm quid, extrinsecè scilicet & objectivè: Nam omnis actus, qui respicit objectum infinitum, habet infinitatem quandam, saltem extrinsecam & objectivam, ut patet in visione beata, quæ quia objectum infinitum respicit, dicitur esse aliquo modo infinita; unde D. Thomas 1.p. qu.25. art.6.ad 4. docet Deum non posse facere aliquid eâ excellentius: Sed per peccatum mortale homo offendit Deum, qui est dignitatis & perfectionis simpliciter infinitæ: ergo peccatum mortale, consideratum in ratione offensæ, continet malitiam secundùm quid infinitam.

135. Solùm ergo difficultas & controversia est inter Theologos, an peccatum mortale in ratione offensæ sit gravitatis simpliciter & intrinsecè infinitæ, vel extrinsecè tantùm, & secundùm quid. Scotus enim, Suarez, Vazquez, & nonnulli ex nostris, in peccato mortali, ut habet rationem offensæ, malitiam & gravitatem secundùm quid tantùm 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, Aluarez, Joannes à S. Thoma, Aravius, Corneio, & alij 3.p.qu.1.art.2. agentes de necessitate Incarnationis ad condignam satisfactionem peccato primi parentis. Subscribunt Salmanticenses in tract. de peccatis disp.7.dub.2. §.3. num.24. & Illustrissimus dominus Godoy, Episcopus Oxomensis, in manuscriptis tractatûs de Incarnatione, ex quibus paucis desumpsimus.

§. II.

Conclusio affirmativa statuitur, & ratione fundamentali probatur.

DIco igitur, peccatum mortale in ratione offensæ esse gravitatis simpliciter infinitæ in genere moris. 136.

Hanc conclusionem probant aliqui ex nostris Thomistis hoc discursu: Illa offensa est simpliciter infinita, per quam Deus offenditur quantùm offendibilis est; sicut visio illa esset infinita, & comprehensiva, per quam Deus cognosceretur quantùm cognoscibilis est: Sed per peccatum mortale Deus offenditur quantùm offendibilis est, non enim aliter offendi potest, quàm 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 offensæ simpliciter infinitum. 140

Alij verò sic arguunt: Actio destructiva termini infinitè boni, est gravitatis vel malitiæ simpliciter infinitæ: Sed quodlibet peccatum mortale, quantùm est de se, est destructivum Dei, qui infinitè bonus est: Ergo quodlibet peccatum mortale est gravitatis simpliciter infinitæ. 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. Minorē verò ex eo probant, quòd per quodlibet peccatū mortale tollitur à Deo ratio ultimi finis, & in creatura constituitur, subindeq; tale peccatum, quantum est de se, Deum permit, & à regno suo illum dejicere, & loco ejus alium Deum subrogare conatur. Unde S. Bernardus serm.3. de resurrect. Domini, voluntatis peccaminosæ malitiā expendens, sic loquitur: *Vtinam vel rebus istis esset contenta, nec in ipsum (horribile dictu) desæviret Auctorem. Nunc autem & ipsum (quantùm 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, quantùm in ipsa est, vult eum aut impotentem, aut insipientem. Crudelis planè & omnino execranda malitia, quæ Dei potentiam, justitiam, sapientiam perire desiderat.* 137.

Verùm neutra ex his rationibus placet. Non quidem prima: Nam licèt 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 quantùm diligibilis est: Ergo quamvis quodlibet peccatum mortale à Deo auferat, quoad effectum, rationem ultimi finis, illamque in creatura constituat, quia tamen in nullo peccato totus conatus possibilis ad offendendum Deum invenitur, nullum adæquat Deum in ratione offendibilis, nec illum offendit quantùm offendibilis est. 138. 142.

Explicatur magis hæc ratio: Deus ex parte objecti non aliter est diligibilis, quàm si præponatur creaturis, & super omnia diligatur, quod fit per quemlibet actum charitatis; & tamen 139.

men nullus actus charitatis adæquat diligibilitatem divinam, nec Deum diligit quantùm diligibilis est : Ergo quamvis Deus ex parte objecti non aliter sit offendibilis, quàm ablata ab ipso affectivè ratione ultimi finis, & hoc cuilibet peccato mortali conveniat, non inde colligitur, quodlibet peccatum mortale adæquari cum Deo in ratione offendibilis, seu ipsum offendere quantùm offendibilis est.

Secunda etiam ratio non videur magis efficax: 140. Si enim illa valeret, sequeretur actum charitatis continere bonitatem moralem simpliciter infinitam, cùm actus charitatis eodem modo sit (ut ita loquar) ædificativus Dei, quo peccatum mortale est illius destructivum: peccatum enim non effectivè, sed affectivè tantùm, tollit esse divinum, sicut solùm affectivè à Deo aufert rationem ultimi finis : actus verò charitatis rationem ultimi finis Deo quantùm ad affectum restituit; cùm per illum homo convertatur in Deum tanquam in ultimum finem. Unde sic arguo: Actus charitatis & conversionis in Deum, confert illi, quantùm 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, quantùm ad affectum, ratio ultimi finis, subindeque Deus affectivè destruatur, non rectè colligitur gravitatem peccati mortalis esse simpliciter infinitam. His ergo rationibus prætermissis,

Probatur conclusio ratione fundamentali, 141. quam D. Thomas variis in locis insinuat. Gravitas 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 offensa per peccatum mortale, scilicet Deus, est dignitatis infinitæ simpliciter Ergo peccatum mortale, in ratione offensæ, est gravitatis simpliciter infinitæ.

Simili discursu utitur Salvianus lib. 6. de providentia cap. 7. ad probandum quantum sit virus & malitia injuriæ cujuscunque in Deum. *Si enim illustrem* (inquit) *ac præpotentem virum nequaquam exhonorari à quoquam licet, & si quisquam exhonoraverit, decretis legalibus reus fistitur, & injuriarum author jure damnatur : quantò utique majoris piaculi crimen est, injuriosum quempiam Deo esse ? Semper enim per dignitatem injuriam perferentis, crescit culpa facientis: quia necesse est, quantò major est persona ejus qui contumeliam patitur, tantò major sit noxa ejus qui facit. Et hinc est quod legimus in lege, etiam eos qui videntur contra mandatum sacrum levia 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 Adversarii, offensam non crescere arithmeticè, hoc est ad æqualitatem, ex dignitate personæ cui irrogatur, sed solùm 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 solùm quod excedat offensas omnes irrogatas creaturis, & sit superioris ordinis ad illas : sicut licèt actus in perfectione crescat ex incremento perfectionis objecti, non sequitur actum attingentem objectum infinitum, perfectione infinita gaudere, sed solùm excedere omnes actus inferiora objecta respicientes, & esse superioris ordinis ad altos, ut constat in visione beatifica, & in actu charitatis, qui actus licèt circa objectum infinitum versentur, perfectione tamen & dignitate infinita non gaudent.

Sed contra : Ideo Deus offensus communicat 143. offensæ in ipsum commissæ gravitatem ordinis superioris, quia ipse superioris ordinis est : Sed non solùm est dignitatis ordinis superioris, sed etiam dignitatis simpliciter infinitæ : Ergo offensæ in ipsum commissæ communicat gravitatem simpliciter infinitam.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio Persona offensa ex se non est minùs potens dare infinitatem simpliciter, quàm superioritatem ordinis, offensæ sibi irrogatæ, & aliàs ex parte offensæ non est assignabilis ratio, cur unum & non aliud participet : Ergo gravitas offensæ divinæ non solùm est ordinis superioris ad offensas omnes irrogatas creaturis, sed etiam infinita simpliciter.

Respondent Adversarii, personam infinitam 144. impediri, ne communicet infinitam gravitatem offensæ, ex limitatione conatûs peccantis : sicut enim objectum infinitum, potens quantùm est de se transfundere infinitatem in actum, si finito modo attingatur, infinitam illi perfectionem non confert ; ita licèt Majestas divina offensa, quantùm est de se sit potens communicare offensæ gravitatem infinitam, impeditur tamen ne illam communicet, ex limitatione conatûs quo attingitur per peccatum.

Sed contra primò : Conatus peccantis, seu 145. modus tendendi in Deum, actui offensivo conveniens, non solùm est finitus, sed etiam inferioris ordinis ad personam offensam : At qui talis inferioritas ordinis non obstat quominus persona offensa, quia superioris ordinis est, communicet offensæ gravitatem ordinis superioris : Ergo limitatio conatûs, seu modus tendendi in Deum, actui offensivo conveniens, nequit obstare quin persona offensa, quia infinita est, graviratem infinitam offensæ communicet.

Contra secundò : Licèt actus meritorii & sa- 146. tisfactorii 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 obstabat quin à persona Verbi traherent dignitatem, & valorem infinitum moraliter, ut præter Scotum omnes ferè Theologi fatentur : Ergo licèt conatus peccantis, seu modus tendendi in Deum actui offensivo conveniens, physicè & in genere entis finitus sit, hoc tamen non obstabit, quin à persona offensa infinitæ dignitatis, trahat gravitatem & malitiam in genere moris infinitam.

§. III.

Duabus aliis rationibus desumptis ex D. Thoma conclusio nostra statuitur.

POTEST etiam suadeti conclusio ex D. Thoma in 2. dist. 42. quæst. 1. art. 5. in corp. ubi sic 147. habet:

habet : *Ratio quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, potest sumi ex tribus : primò ex parte ejus in quem peccatur, qui est infinitè magnus, scilicet Deus ; unde & offensa illius infinitâ pœnâ digna est : quia quantò est dignior in quem peccatur, tantò peccatum magis punitur.* Et in solutione ad 2. *Ex hoc (inquit quod contra infinitum peccat, debetur sibi pœna 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 offensæ continet efficienter moraliter infinitum effectum, nimirum pœnam infinitè acerbam quam meretur : Ergo peccatum mortale in ratione offensæ est infinitum simpliciter in genere moris. Minor constat ex D. Thoma citato. Major verò suadetur : Tum quia effectus infinitus non potest physicè contineri in causa finita physicè : 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 verò finita in eodem genere. A B

148. Confirmatur : Ex eo collígunt Theologi in tractatu de Incarnatione, contra Scotum, satisfactionem Christi continere valorem simpliciter infinitum in esse moris, quia gaudet vi satisfactoria sufficiente pro culpis sincategorematicè infinitis : Ergo vis demeritoria pœnarum sincategorematicè infinitarum, arguit in peccato mortali infinitatem simpliciter in ratione offensæ. Atqui (subsumo) hujusmodi vis in peccato mortali invenitur ; cùm juxta D. Thomam dignum sit ut pœnâ infinitâ puniatur : Ergo in ratione offensæ est gravitatis simpliciter infinitæ. C

149. Respondent Adversarii, ad hoc ut peccatum mortale pœnam infinitam contineat, non requiri quod sit infinitum simpliciter in genere moris, sed sufficere quod sit ordinis superioris ad offensas omnes irrogatas creaturis. D

Sed contra primò : eadem ratione dici posset, ad hoc ut satisfactio Christi gaudeat vi satisfactoria sufficiente pro culpis sincategorematicè infinitis, non requiri quod sit valoris simpliciter infiniti in esse moris, sed sufficere quod contineat valorem ordinis superioris ad offensam Deo illatam : Sed hoc Theologi communiter non admittunt ; cùm probent contra Scotum, & ejus Discipulos, infinitum valorem satisfactionis Christi, ex vi satisfactoria ejus pro culpis sincategorematicè infinitis, quâ gaudet : Ergo hæc responsio communi Theologorum doctrinæ repugnat.

Contra secundò : Ut effectus infinitus physicè contineatur in causa, non sufficit quod illa sit ordinis superioris ad ipsum, sed requiritur necessariò quod physicè sit infinita ; aliàs ex continentia effectuum sine termino in divina omnipotentia, non colligeretur ejus infinitas, sed solùm 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 necessariò exigitur, quod in esse moris simpliciter infinita sit. E

150. Potest adhuc probari conclusio alia ratione, quam insinuat S. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. ubi sic discurrit : *Peccatum contra Deum commissum quandam infinitatem habet ex infinitate divinæ Majestatis : tantò enim offensa est gravior, quantò major est ille in quem delinquitur : unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis 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 discursus non valeret, si peccatum haberet malitiam secundùm quid tantùm & extrinsecè infinitam : Ergo S. Doctor agnoscit in peccato malitiam simpliciter infinitam. Minor probatur : Si peccatum in ratione offensæ habeat malitiam secundùm quid tantùm, seu extrinsecè & objectivè infinitam, poterit æquari, seu ad æqualitatem compensari, per satisfactionem puræ creaturæ, v. g. per actum charitatis ; cùm ille habeat bonitatem infinitam secundùm quid, seu extrinsecè & objectivè, utpote tendens in objectum infinitum, nimirum in bonitatem divinam : Ergo ex infinita malitia peccati non rectè colligeret S. Doctor, ad condignè pro illo satisfaciendum, necessariam esse infinitam dignitatem & efficaciam operationum Christi Domini, & satisfactionem puri hominis non esse ad id sufficientem. 154. 155.

Respondet Suarez tomo 1. in 3. p. disp. 4. sect. 7. quod licèt peccatum mortale in ratione offensæ non sit gravitatis simpliciter infinitæ, habet tamen malitiam superioris ordinis ad omnem satisfactionem puræ creaturæ possibilem : unde cùm res inferioris ordinis, quantumcumque multitudine, perfectione, & intensione crescant, non possint adæquare id quod in ordine superiori existit, ex malitia & gravitate peccati rectè infert S. Thomas, quod nullius puræ creaturæ satisfactio potest eam ad æqualitatem compensare, seu pro illa condignè satisfacere.

Sed hæc solutio & doctrina Suaris fusè impugnabitur in tract. de Incarnatione, disp. 4. art. 1. §. 1. ubi ostendemus quod licèt offensa commissa 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 infinitæ. Unde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem sæpius repetamus. 151. 156.

§. IV.

Ultima ratio nostræ conclusionis exponitur.

152. Demum suaderi potest conclusio hoc discursu : Satisfactio ita crescit ad incrementum personæ satisfacientis, ut quando hæc est infinitæ 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 offensæ crescit ad incrementum dignitatis personæ offensæ : Ergo ex persona infinitæ dignitatis, qualis est Deus per peccatum offensus, accipiet gravitatem simpliciter infinitam in esse moris. 157.

153. Confirmatur & magis illustratur hæc ratio : Licèt satisfactio non crescat in valore, secundùm æquali

æqualitatem arithmeticam cum persona satisfaciente, hoc est, ita ut satisfactio tanta sit, quanta est dignitas personæ ; nihilominùs ita crescit ad illius incrementum, ut à persona infinita valorem simpliciter infinitum recipiat : Ergo pariter quamvis gravitas offensæ non augeatur arithmeticè ad incrementum personæ offensæ, nihilominùs ita augetur, ut si persona offensa sit infinitæ dignitatis, qualis est Deus, ipsa injuria seu offensa sit etiam malitiæ & gravitatis simpliciter infinitę in esse moris.

154. Respondent primò Adversarii, negando consequentiam, & paritatem, & assignando hanc rationem discriminis, quod scilicet dignitas personæ satisfacientis intrinsecè (inquiunt) pertinet ad satisfationem ; cùm non suam tantùm operationem, sed etiam seipsam submittat : at verò personæ læsæ dignitas est omnino extrinseca offensæ, adeòque non pertinet ad intrinsecam ipsius gravitatem.

155. Sed contra : Personæ læsæ dignitas tam ingreditur rationem offensæ, quàm satisfacientis dignitas valorem satisfactionis : Ergo nulla solutio. Probatur Antecedens : Sicut ipse satisfaciens dupliciter considerari potest, primò ut principium actus satisfactorii, & 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, si quis offendetet Regem cognitum ut talem, tunc enim offenderet etiam Regiam dignitatem, & talis dignitas verè intrinsecè pertineret, seu potiùs redundaret in gravitatem offensæ : Cùm 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, quantùm 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 satisfacientis pertinet intrinsecè ad rationem satisfactionis, quia ipsa persona satisfacientis transit velut in objectum quod exhibetur in compensationem offensæ : Atqui etiam ipsa persona offensa est objectum & principium formale gravitatis offensæ, cùm ab ipsa specificetur ; licèt persona sit extrinseca, ordo tamen transcendentalis 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, secundùm 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 proponitur : Ergo &c.

158. Respondent alii assignando aliud discrimen inter satisfactionem & offensam : Nam persona satisfaciens (inquiunt) comparatur ad satisfactionem, non ut objectum, sed ut subjectum, subindeque seipsâ illam dignificat formaliter, & valorem satitisfactorium influit ipsi æqualem, atque adeò infinitum, si talis persona sit infinita, non obstante limitatione principii proximè elicientis satisfactionem, & conatûs actus satisfactorii : è contra verò persona offensa comparatur ad injuriam ipsi illatam, non ut subjectum ; sed solùm ut objectum ; unde seipsa non gravificat offensam, nec ista per consequens constituitur infinitè gravis ex infinita dignitate personæ offensæ.

159. Sed contra : Falsum est quod persona offensa comparetur solùm 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 tertiò 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 offensæ.

§. V.

Solvuntur objectiones.

160. OBJICIES 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*, cùm sit dictio diminuens, denotat gravitatem peccati deficere ab infinitate simpliciter, & esse tantùm talem secundùm quid : Ergo D. Thomas censet peccatum habere malitiam tantùm secundùm quid infinitam. Unde in 4. dist. 17. qu. 1. art. 3. quæstiunc. 1. comparat infinitatem peccati cum infinitate visionis beatę, quæ secundùm quid tantùm, extrinsecè scilicet & objectivè, infinita est.

161. Respondeo D. Thomam ideò addidisse particulam illam, *quandam*, ut denotaret peccatum non esse infinitum physicè & in genere entis, sed duntaxat moraliter, seu in genere moris ; illudque etiam non esse infinitum secundùm omnem rationem moralitatis quæ in ipso involvitur ; non enim habet malitiam simpliciter infinitam, inquantùm est malum hominis, sed solùm 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 §. 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, & A 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, gratiæ ac merito Christi, & divinæ offensæ communem.

Ad id verò quod subditur ex quarto Sententiarum, dicendum est D. Thomam comparare quidem infinitatem peccati cum infinitate visionis beatificæ, sed non modum infinitatis unius cum modo infinitatis alterius: unde ex hoc colligi nequit, peccatum in ratione offensæ esse tantùm infinitum secundùm quid, sicut est ipsa visio beatifica. B

162. Objicies secundò: Malitia moralis peccati mortalis est finita: Ergo & gravitas offensæ. Probatur Consequentia: Gravitas offensæ in peccato sequitur ad ejus malitiam moralem, & in illa fundatur; unde quò major est malitia moralis, eò major est offensa: Ergo si malitia moralis peccati sit finita, gravitas offensæ mortalis infinita esse nequit.

163. Respondent aliqui gravitatem offensæ non subsequi ad malitiam peccati, ex parte conversionis ad objectum dissonum legi, sed ex parte aversionis à Deo: licèt autem (inquiunt) sub prima ratione finita sit, sub secunda tamen est infinita.

Sed hæc solutio supponit falsum: Peccatum enim sub ratione aversionis, non est infinitum C simpliciter & intrinsecè, sed tantùm extrinsecè & secundùm quid, eò quòd à bono infinito avertat: sicut actus charitatis convertens hominem in Deum ut ultimum finem, extrinsecè & secundùm quid tantùm infinitus est: unde sicut per charitatem homo potest magis & magis ad Deum converti, eique intimiùs uniri; ita & per odium potest magis & magis ab ipso averti, & veluti ab ipso magis & magis recedere.

164. Melius ergo respondetur, concesso Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem distinguo Majorem, intellectam de gravitate personali: Gravitas offensæ in peccato sequitur ad rationem malitiæ, effectivè, nego Majorem: subjectivè, concedo Majorem: & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. D

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 licèt bonitatem actûs ut substratum seu subjectum supponat, ab illa tamen effectivè non provenit: Ita in præsenti dicimus gravitatem offensæ sumptam ex objecto, limitatam esse & finitam, quia vel est idem cum malitia sumpta ex objecto, vel ad illam effectivè sequitur: gravitas autem quæ ex persona offensa sumitur, est simpliciter infinita, E & malitia finita, quia non sequitur ad illam effectivè, aut diminativè, sed solùm subjectivè illam præsupponit in actu offensivo, ut ipsum in ordine gravitatis simpliciter infinitæ constituat. Sicut ergo non valet illa consequentia: Bonitas moralis actûs charitatis in Christo est finita: Ergo & valor ejus meritorius finitus est: ita nec ista: Malitia moralis peccati mortalis est finita: Ergo & gravitas offensæ, loquendo de gravitate personali, seu desumpta ex persona offensa.

Objicies tertiò: Actus charitatis, licèt infinitam Dei bonitatem attingat, non continet tamen infinitam dignitatem moralem: Ergo licèt peccatum mortale, in ratione offensæ, attingat personam infinitæ dignitatis, & Majestatis, non rectè colligitur illud esse gravitatis simpliciter infinitæ. 165.

Respondeo concesso Antecedente, negando 166.
Consequentiam, & paritatem: ratio autem discriminis patet ex supra dictis: Nam bonitas infinita Dei ad actum charitatis comparatur ut objectum; persona autem offensa comparatur ad injuriam ut illius subjectum morale, id est in ordine ad æstimationem prudentum: in hoc autem subjectum ab objecto distinguitur, quòd illud totum, quod ex se potest communicat actui; secùs autem objectum, sed per commensurationem ad conatum actûs, & influxum principii: & ideò licèt divina bonitas actui charitatis, quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita majestas dat offensæ gravitatem infinitam simpliciter: sicut infinita dignitas personæ 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 ostendemus. 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 constituentes: ita quia Deus est subjectum morale offensæ in peccato morali repertæ, habet rationem formæ moralis talem offensam gravificantis. Unde inter actum charitatis, & peccatum mortale in ratione offensæ, aliud discrimen reperitur, consistens in eo quod objectum actus charitatis non habet se ad illum ut forma moraliter denominans, sed tantùm ut objectum terminans: persona autem offensa, non ut terminans tantùm, sed ut forma denominans & constituens, ad offensam comparatur; & ideò offensa non solùm extrinsecè & terminativè dicitur infinita, id est terminata ad personam infinitam, sed absolutè & simpliciter, sumpta denominatione à forma infinita, illam moraliter informante. 170. 171. 172.

Dices ex hac doctrina sequi, offensam peccati 167.
moralis non solùm moraliter, sed etiam physicè, esse infinitam: Sed hoc absurdum est: Ergo &c. Sequela probatur: Persona divina, per peccatum mortale offensa, non solùm moraliter, sed etiam physicè infinita est: Ergo si ab illa, ex à forma denominante, & constituente peccatum mortale in ratione offensæ, infinitam gravitatem & malitiam desumat, sequitur illud non solùm moraliter, sed etiam physicè infinitum esse. 173.

Respondeo negando sequelam. Ad cujus pro- 168.
bationem dico, quod ut aliquid physicè infinitum sit, non sufficit illud constitui per formam physicè infinitam, sed insuper requiritur, ut talis forma ei physicè uniatur ut forma; & quia Deus dans ut forma gravitatem offensæ, non unitur illi physicè ut forma, sed solùm moraliter, illam non physicè, sed moraliter tantùm infinitam constituit.

Si autem quæras, quid sit uniri ut formam 169.
moraliter & non physicè? Respondeo formam uniri solùm moraliter, esse, sic uniri, ut licèt physicè non informet, præbeat tamen funda-

mentum prudenti existimationi ad judicandum realiter se habere ad illam, respectu effectuum moralium, ac si physicè uniretur. Sicut in probabili sententia omissio pura est actus moralis, quia æquivalenter est actus physicus, eò quòd præbeat fundamentum ad prudenter judicandum, 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 dici nequit: Ergo nec illud. Minor videtur certa: nam per peccatum odii, vel blasphemiæ v.g. Deus magis offenditur, quàm per peccatum intemperantiæ, puta per comestionem carnium 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 cujus probationem distingunt Antecedens de infinito per essentiam & in genere entis, & de infinito determinati generis; & asserunt quòd licèt 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, licèt 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 & faciliùs respondetur, gravitatem offensæ non solùm sumi à persona læsa, sed etiam ab objecto, ab intensione actûs, & aliis capitibus, ex quibus sumitur peccatorum malitia. Unde licèt gravitas personalis, quæ reperitur in offensa contra Deum commissa, in omnibus peccatis mortalibus æqualis sit; illa tamen quæ ex objecto, ex circunstantiis, & aliis capitibus sumitur, inæqualis est juxta objectorum & circunstantiarum inæqualitatem.

173. Potest hæc solutio illustrari & explicari ex doctrina desumpta ex tractatu de Incarnatione, ubi Theologi duplicem bonitatem & valorem distingunt in actionibus Christi Domini; alterum ex objecto & circunstantiis, 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 offensa, simpliciter infinitâ, æqualis est in omni peccato mortali; gravitas autem ejus ex aliis capitibus sumpta, major aut minor est, juxta inæqualitatem malitiæ derivatæ ex illis.

ARTICULUS VI.

Verum quilibet homo in primo instanti usûs rationis teneatur sub mortali ad Deum se convertere, subindeque peccatum veniale cum solo originali esse non possit?

§. I.

Quibusdam præmissis, prima difficultas resolvitur.

NOtandum primò: Quod cùm ratio significet intellectum, inquantum est vis ad discurrendum, puerum pervenire ad usum rationis, nihil est aliud quàm 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 quærere & præparare, & sibi ædificare domos, coacervando lapides, ligna, & similia, qui tamen in genere morum nullo valent discursu, aut discretione. 174.

Notandum secundò: Quod quando quærimus, an puer in primo instanti usûs rationis teneatur ad Deum se convertere: nomine *instantis usûs rationis* à nobis non intelligitur aliquod unum instans physicum & omnino indivisibile, sed tota illa duratio, quâ 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 plenè exercendum, moraliter dicitur unum & primum instans, quamvis physicè verum tempus, adeòque plura instantia includat. Porro hæc duratio, sive instans morale in aliquibus est brevius, in aliis verò latius, juxta celeritatem & acumen ingenii uniuscujusque, & juxta diversam complexionem, & organorum ubi sensus interni residentdispositionem: Nam ratione illorum quibusdam citiùs, quibusdam verò tardius datum est discurrere, & prædictam deliberationem complere: Sicut etiam ratione earumdem dispositionum quibusdam datum est citiùs, quibusdam tardius, ad rationis usum & discretionis annos pervenire. 175.

Notandum tertiò, 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 solùm 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 & implicitè continetur. 176.

Ad plenam ergo & perfectam propositæ difficultatis resolutionem, duo hic discutienda sunt: Unum, an puer cùm primò pervenit ad usum rationis, teneatur ex præcepto naturali se convertere in Deum? Alterum, qualis debeat esse illa conversio, an explicita & formalis, vel implicita solùm & virtualis? Nam licèt omnes discipuli D. Thomæ conveniant in statuenda obligatione conversionis in Deum, seu dilectionis 177.

nis Dei pro primo instanti usûs rationis, non tamen 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 alii, attendentes quod hæc conversio, sive ordinatio sui in debitum finem, secundùm 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 B authorem supernaturalem debere terminari. Alii verò cum Cajetano, considerantes quæ & quanta sint requisita ad conversionem in Deum ut finem supernaturalem, eaq; 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, quam primùm ad usum rationis pervenerit, sive in primo instanti morali usûs rationis, convertere se C 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 Abulensis super cap. 25. Matth. quæst. 749. Dionysius Carthusianus in 2. distin. 28. Vincentius Bellovacensis 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 alii, quos referunt Carmelitæ Salmanticenses disp. 20. dubio 1.

179. Probatur primò conclusio: Statim atque lex D aliqua alicui sufficienter promulgata est, tenetur eam acceptare, & illi se subjicere; v.g. cùm primò proponitur alicui lex Evangelica, ipseque veritatem talis legis sufficienter agnoscit, tenetur amplecti illam, & proponere vivere secundùm 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*, intelligunt 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 subjicere, & 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, sumitq; possessionem humanæ voluntatis, quæ ex tunc ipsi debe- A tur: Ergo tenetur ex tunc ipsa voluntas amplecti talem legem, & ejus obedientiæ se submittere; non enim sine hac submissione possiderut moraliter à Deo, neque Deus suum morale dominium in eam exercet: fit autem talis submissio per electionem boni honesti, seu per propositum videndi secundùm rectam rationem, & secundùm ejus dictamen, ut ex supra dictis patet: Ergo in primo instanti usûs rationis homo tenetur, implicitè saltem, se in Deum convertere, & dominio illius se subjicere, deliberando sequi bonum honestum & consonum rationi.

Confirmatur amplius: Angelus adstrictus fuit 181. præcepto diligendi Deum, & convertendi se in B illum, in primo instanti suæ libertatis, quod fuit secundum ipsius creationis, & corresponderet primo nostro instanti morali: Ergo etiam nos tenemur in hoc nostro instanti simulem dilectionem elicere, & in Deum nos convertere, eo modo quo in illa ætate sumus capaces, id est explicitè, vel implicitè, secundùm illuminationem quæ tunc nobis datur à Deo; utpote cùm eadem ratio utrobiq; militet, nempe quod omnis creatura rationalis, ubi plenè exercet dominium suæ voluntatis, & agit ut omnino libera, teneatur se suo creatori submittere, & primum amorem, velut primum voluntatis fructum illi consecrare. Et sanè rationi valde consentaneum est, ut Deus C talis creaturæ auctor, pro creationis beneficio exigat ab illa ex tunc hujusmodi pensionem, utque primitias libertatis à se creatæ sibi consecrari expostulet; sicut olim in lege Mosaica præcipiebat sibi offerri omnia primogenita animalium, & omnium frugum primitias.

Probatur secundò conclusio ratione quam 182. insinuat S. Doctor hîc art. 6. & fusè ibidem expendit Cajetanus. Id quòd primò occurrit homini, primum usum rationis habenti, est deliberare de seipso, hoc est ad quem finem se suasque actiones sit ordinaturus: Ergo tunc tenetur elicere actum, quo proponat sequi bonum honestum & rationi consonum, quod est se convertere implicitè in Deum hujus boni authorem & D finem, ut notabili 3. exposuimus. Consequentia manifesta videtur: Quia si homo tunc deliberet ad quem finem se suasque actiones ordinet, tenetur se, suasq; operationes, in bonum naturæ rationali, ut talis est, & prout à brutis distinguitur, convenientes, referre & ordinare: Sed bonum consonum naturæ rationali ut tali, est bonum honestum, non autem bonum delectabile; cùm istud magis naturæ animali quàm rationali conveniens sit; unde Seneca Epist. 94. *Cur*, inquit, *mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis aut belluæ, quibus venter laxior est, & ad percipiendas corporis voluptates aptior*? Ergo si homo in primo instanti usûs rationis de seipso deliberet, & se suasque actiones in aliquem E finem ordinet, tenetur ordinare in bonum honestum, & oppositum malum respuere. 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.) opportet 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 quæcumq; concupiscibilia, præsup-

ponit

ponit in homine deliberationem circa seipsum; A
sicque manet, id quod primò occurrit homini
habenti primum usum rationis, esse deliberare
de seipso.

183 Dices primò, cogitationem primò occurren-
tem homini in primo usu rationis, non esse de
seipso, sed de discernendo inter bonum & ma-
lum 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 instan-
ti, tanquam is cui sit bonum prosequendum. B

184 Dices secundò: Si est finis aliorum: Ergo
primum quod sibi occurrit, non est deliberare
de seipso; cùm deliberatio non sit de fine, sed de
mediis.

Sed contra: Licèt homo sit finis aliorum ex-
tra se, non tamen est finis ultimus, sed interme-
dius, & per consequens se habet ut medium res-
pectu Dei, qui est finis simpliciter ultimus om-
nium 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 tertiò conclusio: Datur præceptum
naturale diligendi Deum super omnia, & nos
convertendi in illum, ut ex pluribus Scripturæ C
locis colligitur, præsertim ex illo Zachar. 1. *Con-
vertimini ad me, & ego convertar ad vos*: quod præ-
ceptum, cùm sit affirmativum, non obligat sem-
per pro semper, sed pro aliquo determinato
tempore, ut de præceptis affirmativis communi-
ter docent Theologi: Atqui non potest aliud
tempus magis proportionatum & conveniens
observationi talis præcepti assignari, quàm pri-
mum instans morale usûs rationis: Ergo in illo
homo tenetur ad Deum se convertere, saltem
implicitè, proponendo sequi bonum honestum
& rationi consonum, ut dicemus conclusione
sequenti. Major patet, Minor verò probatur mul-
tipliciter. Primò quia, ut suprà dicebamus, in D
primo instanti usûs rationis lex naturalis, media-
ante synderesi & lumine naturali, intimatur ho-
mini, subindeque tunc primò incipit obligare,
quantùm ad omnia ipsius præcepta, inter quæ
primum ac præcipuum est præceptum diligendi
Deum super omnia, & nos convertendi, in illû.

186 Secundò probatur Minor: Homo in illo pri-
mo instanti ingreditur moraliter in mundum,
& viam vitæ rationalis & humanæ incipit; un-
de 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, certumq; & fixum scopum,
quò suas operationes dirigat, sibi proponere, E
nempe honestè & conformiter ad dictamen re-
ctæ rationis vivere; aliàs maximo errandi in de-
cursu vitæ periculo se exponet, cùm parvus er-
ror in principio sit maximus in fine. Unde plu-
res Doctores ad nostrum propositum explicant
illud Psalmistæ: *Dominus custodiat introitum tuum,
& exitum tuum*, de primo & ultimo instanti hu-
manæ libertatis, in quibus præcipuè indiget hu-
mana fragilitas à Deo custodiri. Illud ergo in-
stans morale est tempus maximè oportunum &
necessarium ad observantiam prædicti præce-
pti, Quam rationem insinuat S. Thomas qu. 28.
de verit. art. 3. ad 4. ubi sic ait: *Cùm quilibet
teneatur peccatum vitare, & hoc fieri non possit, nisi
præstituto sibi debito fine, tenetur quilibet cùm primò
suæ mentis est compos, ad Deum se convertere, & in eo
finem constituere.*

Tertiò Minor probatur: Præceptum diligen- 187
di Deum super omnia est primum quod conti-
netur in lege, juxta illud Matth. 22. *Hoc est maxi-
mum & primum mandatum*; unde *præceptum præce-
ptorum* dici solet, quia cætera omnia illud sup-
ponunt, & in eo radicantur: adimpletioni au-
tem primi præcepti debitum est primum tempus
capax talis adimpletionis, quod est primum in-
stans morale usûs rationis & libertatis. Accedit
quod talis præceptum est finis omnium præce-
ptorum, & totius legis, juxta illud 1. ad Timoth.
1. *Finis præcepti est charitas*: finis autem licèt in exe-
cutione sit posterior, in amore tamen & inten-
tione debet esse prior, utpote propter quem cæ-
tera diliguntur: debet igitur præceptum dili-
gendi Deum & se convertendi in illum, in pri-
mo instanti usûs rationis acceptari & adimpleri.

Denique probatur eadem Minor: Omnia a- 188
lia tempora, pro impletione hujus præcepti ab
Adversariis assignata, non sunt ita apta & con-
venientia, sicut primum illud instans morale u-
sûs rationis, ut patebit ea referendo ex Tam-
burino lib. 2. in Decal. cap. 3. §. 2. num. 1.
ubi decem Theologorum sententias recenset:
Primum tempus (inquit) *quod aliqui assignant,
est initium usûs rationis: secundum, finis vitæ: ter-
tium, tota vita indeterminatè sumpta, ut sal-
tem 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: septi-
mum, quando fortè sumitur martyrium: octavum,
quando magnum à Deo accipis beneficium: nonum,
quando audis aliquem contra Deum blasphemantem:
decimum, quando gravi urgeris tentatione, præser-
tim odii Dei, cum periculo consensûs, nisi ad Deum
per amorem te convertas.* Patet, inquam, omnia
illa tempora non esse ita apta & convenientia ad
implendum præceptum dilectionis, sicut ini-
tium usûs rationis. Quod enim dicitur de in-
stanti mortis, communiter reprobatur: quia
cùm præceptum dilectionis Dei traditum sit ad
rectam vitæ humanæ institutionem, per relatio-
nem operationum nostrarum in Deum tan-
quam in ultimum finem, & ad conciliandam
conservandamque amicitiam cum illo, rationi
dissonat ut in solo vitæ exitu obliget, totumque
vitæ spatium extra talem obligationem sit. Un-
de 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
longè à natura præcepti aberras: cùm enim præce-
ptum hoc cæterorum omnium sit præambulum, & ut
ait Paulus, finis (nam finis præcepti est charitas) ri-
diculum esset dicere, quod liceat transigere totam vi-
tam antequam nos obliget.* Similiter alia sententia,
quæ totum tempus vitæ indeterminatè assignat,
communiter rejicitur, eò quòd cuilibet præce-
pto determinato certum & determinatum tem-
pus, 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 desi-
gnatis (puta diebus festivis, cùm debet suscipi

Baptismus, vel Eucharistia, vel dum instat tempus martyrii, 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 odii Dei tentationes instant, & 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 (inquiunt) obligatio ad actum, quæ est præcisè ratione tentationis casu occurrentis & urgentis, non est obligatio per B se, sed per accidens; sicut per accidens & non per se est quod talis tentatio tunc occurrerit, & aliâ viâ superari non possit: tempus autem quod quærimus 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 odii 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 prædictę 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 usûs rationis & libertatis; in quo instanti magis hoc præceptum urgere, quàm aliâ quacumque occasione vel tempore assignabili, quis non videat? *An forsitan periculosam navigationem tunc homo non aggreditur? Vel parùm refert recentem testam bono liquore & odore imbuere? 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, quàm eo transacto, ubi talis indispositio possit voluntatem retardare. Unde suaviùs egisse videtur divina providentia, restringendo tale præceptum ad primum instans, quàm 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 conclusione sequenti.

191 Dico secundò: Quamvis præceptum dilectionis Dei omnes ad rationis usum pervenientes per se obliget ad formalem & explicitam in Deum, A ut authorem & finem supernaturalem, conversionem; per accidens tamen multi excusantur ab impletione hujus præcepti, quantùm ad amorę explicitum Dei, etiam ut finis naturalis: nemo autem excusatur ab ejus obligatione, quantùm 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 & alii Thomistæ communiter docent ad ejus adimpletionem sufficere amorem Dei, ut finis naturalis, implicitè contentum in ipso amore & electione boni honesti, & in proposito vivendi secundùm rectam rationem, loquuntur de eo quod per accidens in multis accidit, qui propter ignorantiâ invincibilem ab obligatione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei explicitum, excusantur. Hoc præmisso. 196.

Probatur prima pars conclusionis: Præce- 193
ptum diligendi Deum obligat omnes homines, ex quo habent rationis & libertatis usum, seu in primo instanti morali usûs rationis & libertatis, ut præcedenti conclusione ostendimus: Sed suppositâ elevatione naturæ humanæ ad ordinem & finem supernaturalem, tale præceptum C jubet amorem formalem & explicitum Dei ut authoris & finis supernaturalis, cùm 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.

Confirmatur: Suppositò quod amor explici- 194
tus 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, *suppositâ 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.

Quod autem multi ab obligatione hujus præ- 195
cepti, quantùm ad amorem Dei explicitum, per accidens excusentur, ut asserit secunda conclu- 197
sionis pars, manifestum est: quia multi sunt, qui in primo instanti usûs rationis non cognoscunt Deum explicitè, etiam ut authorem naturalem, sed laborant pro tunc ignorantia ejus in- E
vincibili, 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, cùm nihil sit volitũ, quin præcognitum: Ergo multi propter ignorantiam invincibilem excusantur ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem explicitum Dei, etiam ut finis naturalis, & plures adhuc, quantùm 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-

culo

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 judicium, etiam supernaturale, ex quo ad similem ejus amorem expressum & formalem incitentur; qui proinde non excusantur ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem explicitum Dei, etiam ut authoris supernaturalis. Unde D. Thomas hîc art. 6. ait quod puer ad annos discretionis perveniens, tenetur Deum diligere, *secundùm quod in illa ætate est capax*: quia solùm ad id tenetur juxta notitiam quæ tunc ipsi communicatur, atque adeò si notitia fuerit explicita, tenebitur ad explicitum amorem; si verò implicita, ad implicitum: sicut etiam si habeat notitiam Dei ut finis duntaxat naturalis, solùm 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, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honesti in communi virtualiter contentum, probata manet ex dictis assertione 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 usûs rationis, in quo Deus per lumen naturale intellectûs, & per dictamen synderesis, movet & excitat hominem (qui in illo instanti moraliter ingreditur in hunc mundum, & viam vitæ moralis seu rationis incipit) ad vivendum honestè, & conformiter ad rectam rationem. In quo etiam sensu Chrysostomus homil. 60. in Matth. hæc verba Matth. 20. *Exiit manè conducere operarios in vineam suam*, interpretatus est: nam per *primum manè* intellexit initium diei humanæ libertatis, quod est primum instans usûs rationis, in quo Deus conducit operarios in vineam suam, quia tunc homines ad rectè & honestè vivendum excitat.

197. Denique hæc veritas adeò clara & manifesta est, ut ipsi etiam Ethnici eam agnoverint: nam apud Latinum Poëtam decantatam habemus litteram Pythagoræ discrimine sectam bicorni, quæ humanæ vitæ speciem præ se ferre videtur, & ad rationis usum venienti puero utramque viam virtutis & vitii demonstrare. Constat etiam ex ipsis antiquorum fabulis, quod puerulo Herculi obviam ierunt 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 quam primùm pervenienti, manifestè declarant. Ergo nullus ab impletione prædicti præcepti, quantùm ad amorem Dei implicitum, in amore boni honesti virtualiter inclusum, ratione ignorantiæ invincibilis excusari potest; licèt multi ab adimpletione præcepti dilectionis, quantùm ad amorem Dei formalem & explicitum, per accidens excusentur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

198. CONTRA præcedentes assertiones plura objiciunt 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 adeò oneroso in illa adhuc tenera ætate, in qua plerique nullam Dei notitiam habent. Subjungunt, nullum esse virum doctum & timoratæ conscientiæ, qui solicitus 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 primùm perveniunt ad usum rationis; cùm nulli vel pauci sint, qui tunc adimpleant tale præceptum. Denique dato quod tale præceptum existeret, parvuli ad usum rationis pervenientes poterunt ignorantiâ illius invincibili laborare, cùm multi viri docti, oppositæ sententiæ adherentes, illud invincibiliter ignorent, dum probabiliter non adesse opinantur: Ergo ratione talis ignorantiæ 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 cùm Scriptura & Patres toties nobis enuntient præceptum diligendi Deum super omnia, in quo hoc implicitè continetur; imò ab eo non distinguitur, sed solùm determinat tempus in quo illud incipit obligare, ut supra annotavimus. Quod si Theologorum disputationi, arbitrio, & judicio relinquitur determinare tempus, in quo obligat præceptum charitatis; indeque factum sit ut nullus ex Theologis vel etiam Casuistis inveniatur, qui suam sententiam quoad hoc prodere non audeat, ut supra vidimus apud Tambutinum, qui decem varias Authorum opiniones circa hoc recenset: cur similiter non licebit Theologorum Principi & Coriphæo, suam circa hoc proferre sententiam, ac determinare tempus quo tale præceptum positivum obligat, nimirum primum instans morale usûs rationis, quo (ut supra ostendimus) nullum in toto vitæ decursu magis vel æquè oportunum dari potest?

200. Patet etiam ex supra dictis, præceptum istud non esse nimis onerosum & asperum; cùm per illud puer solùm teneatur se convertere in Deum eo modo quo potest, seu ut loquitur S. Doctor, *secundùm quod in illa ætate est capax*, & juxta notitiam quæ tunc sibi communicatur, ut in secunda conclusione fusè 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.

Ad id quod additur dde viris doctis & timoratæ conscientiæ, dicendum est plures ex illis violationem hujus præcepti non examinare aut confiteri, quia cum Adversariis probabilius existimant non dari tale præceptum; quilibet autem potest tutâ conscientiâ sequi illlam sententiam quam judicat probabiliorem, licèt 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 reipsa tale præceptum adimplent, & ad Deum explicitè, vel saltem implicitè, in instanti morali usus rationis se convertunt. Quod Cajetanus hîc art. 6. ex ipsa natura charitatis in baptismo infusæ colligit: *Videtur mihi* (inquit) *quòd 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 solicitudinem foveat, ad præsentandum bonum honestum cooperando, inclinans ad hoc intellectum, & consequenter charitas inclinet appetitum ad honestum prosequendum. Et licèt hoc videatur verum ut in pluribus, non oportet tamen sic esse in omnibus, non sobùm propter libertatem, sed propter complexionem, & malam assuetudinem ante annos discretionis Vnde fit quod pars sensitiva magis moveat ad assueta dilectabilia mala, quàm 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.*

201. Denique ad illud quod dicitur de ignorantia invincibili prædicti præcepti, respondetur quod licèt 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 practicè & in actu exercito opponitur, 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 quòd non solùm plures viri docti, de existentia illius præcepti dubitent, sed etiam quòd nos ipsi, qui veram tenemus sententiam, minori firmitate & certitudine ei modò assentiamus, quàm in instanti morali usûs rationis: tunc enim cognitio naturalis, utpote innixa evidenti lumini, omni formidini & rationi dubitandi locum præcludebat; modò verò discursus, per quem eandem veritatem aslequimur, deficiente illo lumine, seu dictamine synderesis, ab Authore naturæ immisso, solùm concludit eam ut probabilem, & cum aliqua alterius partis formidine, ut rectè observarunt Salmanticenses ubi supra num. 22.

§. III.

Solvitur difficile argumentum.

HOc argumentum potest sic breviter & clarè 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; cùm 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 quo ad utramque partem suadetur. 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 quilibet 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 Evangelii 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 cùm voluntas in omnibus sequatur ductum intellectûs, & 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 intellectûs auxilium morale, etiam supernaturale, seu aliqua illustratio & cognitio supernaturalis.

204. Disp. 5. art. 5. §. 4. 206. Disp. 2. art. 3. 207. Disp. 5. art. 5. §. 4 208.

Deinde quod auxilium illud, de quo est quæstio, 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 infert peccatum veniale non posse esse in aliquo cum solo originali,

205. Disp. 1. art. 4.

nali, ut infra patebit : Ergo si puer ex solis viri- A
bus naturæ , & cum auxilio entitativè & quoad
substantiam naturali , possit in Deum se conver-
tere, seu in debitum finem se ordinare, poterit ex
iisdem viribus naturæ ad gratiam justificantem se
disponere.

Nec valet si dicas , inter illum actum, & infu-
206. sionem gratiæ, mediare aliquod auxilium supra-
naturale, quo puer priùs tempore vel naturâ quàm
justificetur, & consequatur remissionem origi-
nalis peccati , illuminatur interiùs à Deo de re-
bus fidei , & se convertit in Deum ut authorem
supernaturalem ; ac proinde gratiam & justifica-
tionem non correspondere viribus naturæ, & con-
versioni naturali in Deum, sed auxiliis gratiæ, &
conversioni supernaturali. Non valet (inquam) B
quia ex hoc sequitur quod saltem prima illa voca-
tio ad fidem , & auxilium illud supernaturale ,
correspondeant viribus naturæ, seu conversioni
naturali, subindeque quod facienti quod in se est
viribus naturæ, Deus infallibiliter conferat saltem
auxilia gratiæ : nam ideò tale auxilium supra-
naturale, seu prima illa vocatio ad finem, illi puero
confertur , quia ex viribus naturæ se convertit in
bonum honestum , & in Deum ut finem natura-
lem. Hoc autem communiter negannt nostri
Thomistæ in tractatu de gratia, ubi docent non
dari certam & infallibilem connexionem gratiæ,
vel auxiliorum ejus, cum aliquo actu elicito viri-
bus solius naturæ, nihil gratiæ ibi concurrente : C
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 ve-
Disp. 2. art. 3. rò ex solis viribus naturæ. De quo plura diximus
in tractatu de prædestinatione.

207. Ex his ergo patet nodus præsentis difficultatis,
& quàm difficile sit in Caribdim vel in Scyllam
non incidere : si enim dicatur actum dilectionis
Dei, ad quem omnes tenentur in instanti usûs ra-
tionis, elici ex solis viribus naturæ, sequitur quod
ex viribus naturæ homo possit se ad gratiam dispo-
nere. Si verò asseramus ad talem conversionem & D
dilectionem hominem indigere auxilio & viribus
gratiæ, supplentis virium naturalium defectum,
in aliud inconveniens non minùs grave, & in Scyl-
lam non minùs periculosam incidimus: nam fateri
tenemur no dari infideles purè negativè, nullique
illuminationem interiorem de mysteriis fidei, quæ
primum tenet locum inter auxilia ordinis super-
naturalis, à Deo in pœnam peccati originalis dene-
gari : cujus oppositum docet D. Thomas hoc lo-
Disp. 3. art. 5. § 4 co citato , & nos in tractatu de prædestinatione
fusè ostendimus.

208. Huic difficili argumento respondent aliqui ex
nostris Thomistis , auxilium quod datur cuili-
bet homini ad usum rationis pervenienti , ut se
convertat in Deum , esse entitative & quoad E
substantiam supernaturale. Ut autem cum hoc
salvent dari infideles negativè , distingunt du-
plex auxilium supernaturale ; unum quod est ta-
le ex suo objecto , cujusmodi est illud quod
datur ad credendum mysterium Trinitatis, v. g.
vel ad se convertendum explicitè in Deum ut
authorem supernaturalem : aliud cujus entitas
est supernaturalis ex modo tantùm , quia non
datur ad eliciendum aliquem actum supernatu-
ralem , sed ad subveniendum infirmitati naturæ
per peccatum debilitatæ , & ad reddendam il-
lam completè potentem ad eliciendum aliquem
actum naturalem , quem in statu sanitatis & inte-
gritatis ex propriis viribus elicere poterat : & hu-
jusmodi (inquiunt) est illud auxilium, quod datur
homini in statu naturæ corruptæ, ad conversio-
nem in Deum ut ultimum finem naturalem. Un-
de per hoc evacuare putant difficultatem argu-
menti propositi, & duo illa inconvenientia supra ad-
ducta 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 revelatio-
nem de mysteriis fidei, vel alicujus objecti super-
naturalis cognitionem.

Hæc solutio , quam aliqui Recentiores plu- 209.
rimùm extollunt & magnificant , sicut subtilitate
non caret , ita nec difficultate. Primò quia ut
aliquid dicatur quoad substantiam & entitatem
supernaturale, non sufficit quod superet vires na-
turæ 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 natu-
ralis, superet vires naturæ infirmæ , & per pecca-
tum debilitatæ , non sequitur auxilium collatum
puero ad annos discretionis pervenienti , ad se
convertendum implicitè in Deum ut in authorem
& finem naturalem, esse quoad entitatem & sub-
stantiam supernaturale , sed solùm esse speciale ,
intra ordinem naturæ.

Deinde cùm specificatio actûs ab objecto de-
sumatur, difficilè intelligi potest, quomodo il-
luminatio , data puero in instanti usûs rationis ,
fit quo ad suam entitatem & speciem supernatu-
ralis, & nihilominus nullum objectum supernatu-
rale attingat , & Deum ut finem & authorem
solùm naturalem respiciat.

Nec valet si dicas, quod licèt lumen illud pue-
ro in eo instanti collatum , explicitè solùm Deum
ut authorem naturalem respiciat , implicitè tamen
tendit in ipsum ut authorem supernaturalem. Ex
hoc enim manifestè sequitur, nullum dari infide-
lem negativè ; subindeque illos Authores incidere
in illud inconveniens quod maximè vitare cupi-
unt. Sequela probatur : Sola cognitio implicita
de rebus fidei sufficit ad tollendam infidelitatem
negativam. Ergo si quilibet homo ad usum ratio-
nis perveniens , habet cognitionem implicitam
Dei ut authoris supernaturalis, nullus erit infidelis
negativè. Consequentia patet, Antecedens pro-
batur ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 3. ubi expres-
sè docet Cornelium ante instructionem Petri , &
nondum ei manifestatâ evangelii prædicatione,
non fuisse infidelem negativè ; quia juxta Scriptu-
ram erat acceptus Deo , & consequenter habebat
gratiam & fidem , sine quibus impossibile est
placere Deo ; qui verò habet habitum fidei , non
est infidelis negativè , cùm infidelitas sit carentia
fidei : Atqui ex eodem S. Doctore ibidem Cor-
nelius ante talem instructionem non habebat fi-
dem explicitam , sed tantùm implicitam : Ergo
sola cognitio implicita de veritatibus supernatura-
libus tollit infidelitatem negativam.

Confirmatur : Si Cornelius obiisset ante instru-
ctionem Petri , & ante cognitionem explicitam
de rebus super naturalibus , fuisset salvatus, quan-
doquidem erat justus & acceptus Deo, ut ait Scri-
ptura : Ergo cùm nulli infideli pateat aditus ad

regnum cælorum, verè propter solam cognitionem implicitam erat fidelis; subindeque talis cognitio omnem infidelitatem etiam negativam excludit. Hac ergo solutione rejecta:

201. Meliùs ac solidiùs respondetur, quod licèt auxilium efficax ad conversionem in Deum ut authorem naturæ, sit entitativè & quantùm ad substantiam supernaturale, non tamen auxilium purè sufficiens. Ratio discriminis est, quia auxilium efficax dat actu agere; sufficiens verò confert solùm 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 gratia) potentia tamen ad se convertendum in Deum ut auhorem naturæ stare potest, etiam in statu naturæ lapsæ, sine auxilio gratiæ, cum solo auxilio speciali ordinis naturalis, ut communiùs docent nostri Thomistæ in Tractatu de gratia. Ex quo patet solutio ad primam probationem in contrarium: nam quando Thomistæ docent in tractatu de gratia, hominem in statu naturæ lapsæ non posse diligere Deum ut authorem naturæ, dilectione efficaci, sine gratia, non loquuntur de potentia antecedente, & ab actu separata (hanc enim dicunt hominem habere sine gratia, cum solo auxilio speciali ordinis naturalis) sed de potentia consequente & applicata ad actum, seu cum illo conjuncta, quæ sine auxilio efficaci ordinis supernaturalis, apllicante potentiam ad agendum, stare nequit; cùm repugnet hominem, in statu elevationis ad finem supernaturalem, actu & de facto se converrere in Deum ut authorem & & finem naturalem, nisi etiam simul se convertat in ipsum ut finem & authorem supernaturalem, ut eodem in tractatu de gratia ostendemus.

211. Ex quo etiam patet solutio ad secundam probationem: cùm enim fieri nequeat, quod in adimpletione actuali supra dicti præcepti (quæ secundùm 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 supernatualia auxilia, dari infallibiliter facienti quod est in se ex solis viribus naturæ, sed solùm ex auxilio gratiæ. Unde directè 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, adjutus 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 §. sequenti patebit.

§. IV.

Alia difficultas expeditur.

Dico tertiò: Impossibile est quod peccatum veniale sit in aliquo cum solo originali. Ita S. Thomas eodem art. 6. sæpè citato, ubi id probat duplici ratione. 214

Prima, quæ habetur in argumento *sed contra*, sumitur ab inconvenienti, quod sequeretur ex adversa sententia. Si enim aliquis cum veniali & originali decederet, non esset locus in quo puniri posset: nam in lymbo puerorum pro solo originali puniuntur homines: ad purgatorium non descendunt nisi animæ quæ in gratia decedunt, ut illo igne purgatæ in cælum conscendant: ad infernum verò propter solùm peccatum mortale actuale homines detruduntur. 212.

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 aliquod mortale commitrat: 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, nonevacuat vim argumenti, nec vitat prædictum inconveniens: illud enim non sistit in eo tantùm quod anima cum peccato originali & veniali ab hac vita discedens, non inveniat 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 secundùm præsentem justitiam, & juxta merita in quibus invenitur, sit destinatus; quod sanè absurdissimum est. Nam si inter alios status hujus vitæ, quos de lege communi possibiles admittimus, nullus est qui sibi non vendicet certum locum in futura, ad quem quotquot habent talem statum, ex quo sunt in illo, adeòque ante mortem, destinentur; cur dicemus dabilem esse illum quem Adversarii 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 secundùm præsentem justitiam destinentur? 213.

Quod potest confirmari & illustrari exemplo, quod ab ipsis Adversariis adducitur. Licèt 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 illa, in quo puniri aut præmiari possit: nam justus quandiu talis permanet (sive aliàs prædestinatus, sive reprobus) sit ex vi status; & secundùm præsentem justitiam, destinatus est purgatorio vel cœlo: peccator verò (sive aliàs reprobus, vel prædestinatus) dum peccator est, & secundùm 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 secundùm præsentem justitiam, assignari in alia vita aliquis locus, qui ipsi

correspondeat: unde cùm ille assignari nequeat, ut ostendimus, non leve argumentum est, hujusmodi statũ esse impossibilem, & peccatũ 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 usûs rationis & libertatis, vel in ipso instanti, vel immediatè post illud instans? Nullum ex his dici potest: Ergo &c. Major patet à sufficienti enumeratione: Minor verò probatur quantùm ad singulas partes. In primis enim quod hoc non possit convenire homini ante primum instans usûs rationis, manifestum videtur: quia ut homo possit peccare venialiter, debet esse rationis & libertatis particeps: Sed ante primum instans usûs rationis & libertatis, nec rationis nec libertatis est compos, ut de se constat: Ergo sicut ante illud instans, defectu usûs rationis & libertatis, non est capax peccandi mortaliter, ita nec venialiter. Quod verò non possit id ei competere in ipso instanti usûs rationis & libertatis, vel immediatè post, sic potest ostendi. Puer in primo instanti usûs 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 usûs 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, quę 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 instãti usûs rationis, aut justificatur, aut mortaliter peccat.

215 Hanc rationem D. Thomæ aliquibus instantiis enervare conantur Adversarii. In primis objiciunt, Ratio in homine non expeditur omnino subitò, sed successivè & paulatim ligamina ejus tolluntur, priùsq; pervenit ad usum imperfectum & semiplenum, quàm ad plenum & perfectum: Ergo cùm imperfecta deliberatio sufficiat ad peccandum venialiter, ut patet in motibus concupiscentiæ promõ-secundis (unde præter peccata venialia ex genere, vel ex levitate materiæ, admittuntur à Theologis alia, quæ venialia dicuntur ex deliberatione, seu ex defectu plenæ & perfectę deliberationis, ut suprà declaravimus) puer ante primum instans morale usûs rationis, in quo habet plenum & perfectum discursum, seu rationis & libertatis usum, poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos: subindeque peccatum veniale cum solo originali tunc etiam in eo existere poterit.

Art. 1, §. 1. notabili. 3

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 rationis & libertatis est ligatus, & in vigilia esset mortale peccatum) inter somnum & vigiliam est tantùm peccatum veniale, ob imperfectum usum rationis & libertatis pro illo statu in quo non adest tanta libertas, quæ ad peccatum mortale sufficiat: idem est de evigilante ex ebrietate, vel ex amentia. Similiter ergo cùm puer paulò antequam ad primum instans morale usûs rationis & libertatis perveniat, sit quasi inter somnum & vigiliam libertatis, & veluti in crepusculo usûs rationis, nondum tamen perfectum ejus usum & illustrationem attingat, potest tunc peccare venialiter, licèt defectu plenæ & perfectæ libertatis non possit peccare mortaliter.

Ad argumentum respondeo, dato Antecedenti, negando Consequentiam. Ad cujus probationem dico cum Cajetano hîc art. 6. §. *Ad objectionem, Quod licèt ad peccandum venialiter minùs libertatis sufficiat in exercitio quàm in mortali, quia absque deliberatione peccatur venialiter: non tamen sufficit in facultate, quia non peccatur venialiter absq; libera facultate dominandi super singulos motus, quæ facultas absque plena libertate non est.* Unde cùm puer ante primum instans morale usûs 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 puerum ante primum instans usûs orationis, & hominem inter somnum & vigiliam constitutum, reperitur: iste enim in habitu habet facultatem plenè deliberandi, licèt non plenè & perfectè expeditam, sed aliqualiter impeditam: ille verò nec in actu, nec in habitu illam habet; & sic licèt primus sit capax peccandi venialiter, non tamen secundus. 217

Addunt Carmelitæ Salmanticenses hîc dubio 2. §. 2. quod etsi admittamus in puero aliquam libertatem incompletam & imperfectam ante perfectum usum rationis, hæc tamen est libertas solùm ad operandum indifferenter physicè, sed non moraliter: quia cùm, ob imperfectum lumen, non possit ante perfectum usum rationis cognoscere consonantiam vel dissonantiam suorum actuum à lege, ante illud tempus est incapax omnis moralitatis, quæ in subjectione actûs ad regulas morum consistit, subindeque exigit in agente morali aliquam consonantiæ & dissonantiæ à lege notitiam: unde cùm ad peccandum venialiter requiratur libertas ad operandum indifferenter, non solùm physicè, sed etiam moraliter, eò quod peccatum veniale sit actus humanus & moralis, puer ante primum instans morale usûs rationis non potest peccare venialiter, sicut tunc non potest benè moraliter agere, nec mereri. 218

Secundò opponunt nobis Adversarii ad enervandam eandem rationem D. Thomæ, quod etsi ante instans morale usûs rationis nequeat puer peccare venialiter, id tamen præstare poterit in illo instanti, antequam vel adimpleat præceptũ dilectionis Dei, vel ejº omissione mortaliter delinquat: quia cùm illud instans nõ sit mathematicum & omnino indivisibile, sed morale, claudens in se aliquod temporis spatium, & satisfiat tali præcepto, si in toto illo instanti, vel in ejus termino adimpleatur, potest assignari tẽpus sufficiens ad peccãd um venialiter, etiam cum plena advertentia, antequam urgeat ejus adimpletio, illud nimirum quod ab initio illius instantis moralis usque ad terminum exclusivè decurrit: cur enim in illa intermedia duratione nõ poterit aut loqui verbũ otiosũ, aut leve mendaciũ proferre, aut vanã aliquã cogitationem admittere? 219

Respon-

220 Respondeo, negando Antecedens. Ad cujus probationem dicendum cum Cajetano, quod licèt instans, pro quo urget præceptum dilectionis Dei, non sit mathematicum, sed morale, subindeque includat tempus sufficiens ad deliberandum tam de aliis rebus, quàm de adimpletione præcepti se convertendi in Deum, debet tamen puer uti tempore illo ad deliberandum concessio, ut quamprimò possit, deliberet de seipso, & de ordinatione sui in bonum honestum: unde si non quamprimò potest deliberet, eo ipso peccat mortaliter, retardans voluntariè adimpletionem 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 adimpletionem. *Cum enim* (inquit Cajetanus) *virtus unita sit major seipsâ dispersâ, & à majori virtute citiùs fiat aliquid, quàm à minori, cæteris paribus, consequens est ut citiùs deliberet non divertens: ac per hoc qui ad aliud aspicit vanè, non quàm citò potest deliberat, liberè suam vim minuens; & sic reus est omissionis præcepti, divertendo, & non quàm citò potest deliberando. Et quamvis non teneatur ante terminum deliberationis eligere, tenetur 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 Addo cum Salmanticensibus, quod cùm 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 diverti; & ideò 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 tantùm advertentia incidens, damnaretur ad solam culpam venialem, sed ut habita ex animo, & datâ operâ, imputaretur ad mortalem.

222 Objicies 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, etiamsi nihil mortale committat: Ergo ruit 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 quę 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 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 patet de illis qui apud gentiles & barbaros, ubi nulla fulget lux Evangelii, 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.

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 potiùs quousque Deus vel speciali revelatione manifestaret illi prædicta mysteria, vel mitteret illuc prædicatorem à quo instrueretur. *Si aliquis* (inquit in resp. ad 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, Actorum 10.* Sed ut prædicator mittatur, & missus perveniat, & perveniens instruat puerum, necessarium est tempus & dilatio aliqua, ut de se patet: 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.

Ad objectionem respondeo negando Antecedens. Ad cujus primam probationem dicendum est, puero prædictum præceptum adimplenti infallibiliter à Deo conferri gratiam & charitatę, per quam justificatur: nam cùm 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 priùs ab originali culpa mundetur: atque adeò nisi gratia & charitas ibi concurrant, saltem ut removętes illam aversionę, conversionem istam prohibentę.

Ad secundam probationem dico, quod ad justificationem non est necessarium necessitate medii cognoscere, & credere explicitè omnia objecta & mysteria fidei, sed tantùm 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, aliisq; mysteriis, necessitate medii ad justificationem credendis, si quæ illa sint, nec aliquem habeant à quo 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 interiùs quæcumque

explicitè sub prædicta necessitate credenda sunt: neq; specialior aut magis extraordinaria censeri 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 authoritate D. Thomæ desumptam, respondetur primò, S. Doctorem non dicere determinatè, puerum illum in sylvis vel apud barbaras gentes educatum, & sequentem ductum naturalis rationis in apetitu boni & fuga mali, subindeq; implentem præceptum de quo agimus, esse per prædicatorem fidei, quem Deus ad eum dirigeret, instruendum de mysterijs, necessariò necessitate medij 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, subindeq; 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 sylvis nutriti, & sequentis ductum naturalis rationis in appetitu boni & fuga mali, pro qua D. Thomas ad prædicatorem extremum recurrit, non est instructio indispensabiliter necessaria ad justificationem, aut de illis mysterijs, quæ necesse est credere necessitate medij ad primam gratiam obtinendam, sed de alijs, sine quibus explicitè creditis potest cõferri talis gratia; sicut est mysterium Trinitatis, Incarnationis, Mortis, & Resurrectionis Christi, & alia hujusmodi, ad quæ addiscenda & explicitè credenda tenetur homo quamprimùm potest necessitate præcepti, imò, ut multi volunt, necessitate medij 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 mysterijs ad justificationem necessariò credendis à Deo instructum & illuminatum; & solùm à D. Thoma requiritur, ut talis puer in fide pleniùs instruatur; 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 2. 2. quæst. 10. art. 4. ad 3. subdens: *Habebat autem fidem implicitam, nondum manifestatâ Evangelii veritate: unde ut eum in fide pleniùs instrueret, mittitur ad eum Petrus.*

TRACTATUS SEXTUS.

DE LEGIBVS.

Ad quæstionem 90. D. Thomæ, usque ad 109.

PRÆFATIO.

NOLVI (AMICE LECTOR) ut in nostræ Theologiæ, velut integro corpore, hanc de legibus partem desiderares, quam ego sæpiùs in plurimis Theologis desideravi, quos prope exleges dixerim, quod hanc de legibus tractationem prætermiserint; quibus utilius nihil ad humanæ vitæ officia instituenda, aut necessarium magis esse potest; quæ, ut Tullius voluit, instar nervorum & sanguinis per membra effusi, Rempublicam servant; imò & quibus universa hæc rerum omnium series regitur & constat. Neque enim singulis solùm hominibus, aut rebus publicis impositas esse leges existimandum est; cùm ipsa rerum, elementorum, cælorumq; compages, quam universum & mundum dicimus, ita positis servatisq; legibus constet, ut verissimè dici possit, quod de rebus publicis Aristoteles scripsit, earum salutem in legibus constitutam esse. Cùm Deus prima mundi fundamenta jaceret, & immensam hanc corporum molem, velut extenta lineâ, ut loquitur Scriptura, metiretur, legimus positam legem aquis ne transirent fines suos: nec aliud mensura, numerus, pondusq; rerum significant, quàm æternam illam legem, quæ omnia in ordinem cogit, res ad suos fines dirigit, ac rebus modum imponit. Quid enim putes iratum turbatumq; mare demulcere, ut quidam dixit, retardare, aut frangere, dum immensis aquarum voluminibus, quas procellæ, tempestatesq; sonoræ excitant & impellunt, naufragium terræ minatur? Hac impressâ littori scriptâque lege coercetur, eamq; legem veritum, ut è Patribus quidam dixit, mare pronum in littore, curvatisq; fluctibus, termini positorem adorat. Sed quid de cœlorum motibus, varietate temporum, immutabili ordine recurrentium dicam? Vtinam tam obtemperaret homo legi sibi insitæ, quàm res inanimes & solius Dei imperii capaces, positis sibi legibus parent. Nec verò ita suo arbitrio hominem relictum esse censendum est, ut nullis eum natura doceat legibus, honesta, virtuti & rationi consentanea prosequi, & prava devitare. Habet homo innatam nec ignotam sibi legem, inquit Bernardus, quæ facienda & prosequenda demonstrat, & quæ his contraria prohibet. Hanc legem Tullius summâ eloquentiâ explicuit, & ut Lactantio referenti visum est, penè divinâ voce depinxit. Est quidem (inquit Tullius) vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quæ vocat ad officium jubendo, vetando à fraude deterreat. Huic legi nec prorogari fas est: neque derogari aliquid licet; nec tota abrogari potest. Nec verò per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus: nec est quærendus explanator aut interpres alius. Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, & alia nunc, alia posthac: Sed & omnes gentes, & omni tempore, una lex & sempiterna & immutabilis continebit: unusq; erit communis quasi magister & imperator omnium Deus; ille legis hujus inventor, disceptator, & lator. Hæc sanè egregia legis naturæ, impressa mortalium omnium animis, explicatio & commendatio. Verùm præter eam naturæ legem vel inditam homini rationis capaci, vel impressam creaturis, omnis sensûs & rationis expertibus; alias inter homines à sapientibus promulgari leges necesse fuit, ad societatem hominum tuendam, ad instituendum regimen, ad suum cuique jus servandum, & improborum hominum potulantiam coercendam. Nam quod probos attinet, justo non est lex posita, & ut Aristoteles inquit, politus & liberalis homo, ita animo affectus est, ut sibi lex esse velit. Etenim nihil sæpiùs de his naturali lege statuitur, quæ in variis casibus, negotiis, casibusq; accidunt, de quibus sententia ferenda est: nec præterea omnium hominum arbitrius permittendum fuerat, ut de his rebus statuerent, & judicium ferrent, cùm solent variis affectibus duci, à quibus in eadem re, non eadem sæpiùs judicia proficiscerentur. Rectè enim T. Livius dixit, hominem esse à quo impetres, ubi jus ubi injuria; esse gratiæ locum, esse beneficio; & irasci & ignoscere posse; inter amicum & inimicum discrimen esse. Igitur constituendæ leges erant, firmæ, immutabiles, quibus in causa pari, eadem vel supplicia vel præmia decernerentur. Vnde legem dixit idem historiarum scriptor, rem surdam, & inexorabilem esse, salubriorem, meliorem q; inopi, quàm potenti, nihil laxamenti ac veniæ habere, si modum excesseris. Sed quid de divinis legibus statuendum? An non præter eas leges quibus homines ad civilem duntaxat vitam ducendam instituuntur, qua in re potiores habent

3. Rhetor.

Ioh. 28.

Prov. 8.

Lib. de diligendo Deo.

Lib. 6. instit.

Lib. 4. Ethic. cap. 8.

Lib. 2.

bent & duces Philosophos: aliæ constitutæ sunt leges quibus docerentur ea quæ ad divinum cultum pertinent, & ad æternam beatitudinem promoverentur? Sanè non omnia legibus constarent & regerentur, nisi Religio suas leges haberet, quibus & veri numinis cultum doceret, & illæsam sanctitatem tueretur. Quare duplicem hominibus legem Deus olim promulgavit, suæque Religionis partem præcipuam fecit. Alteram veterem, quæ penè oblivione deletam naturalem, in memoriam hominum, usumq; revocaret; alteram gratiæ, quæ imperfectam veterem perficeret, & vacuam impleret: alteram, quâ Iudæi, ut servi timore; alteram quâ Christiani, in libertatem filiorum vindicati, amore regerentur. Egregiè enim Augustinus dixit, facili discrimine utramq; legem distingui, timore & amore. Enim verò quod perennitatis argumentum à Iudæis existimatum est legem in lapidibus scriptam, ut apud Romanos æreis tabulis ad perpetuitatem leges incidebantur; veriùs inflexum legis veteris rigorem demonstrabat. Vix enim alia durior, rigidiorq; lex esse potuit, quàm quæ tot ceremoniis eos quibus lata fuerat, baptismatibus, cæterisq;, ut vocat Apostolus, legis justitiis onerabat, ut importabile jugum dici potuerit; & quæ tot victimarum sanguine sancita est, ut pene dixerim, quod de Draconis cujusdam legibus Aristoteles dixit, scriptam sanguine videri potuisse. Sed ejusmodi lex esse debuerat imposita servis, qui nisi verberibus meliores non fiunt. Verùm facilior legi veteri sanctiorq; lex nova, filiis non imposita, sed data successit; quæ scripta in cordibus tota gratiâ & amore constat, amore regit, amore servatur. & cùm ultima sit, omnium absolutissima cui nihil desit, præter cæteras, quatuor dotes habet, quæ in humanis legibus ac veteri desiderabantur, quas summâ eloquentiâ Vates explicat, ut D. Thomas advertit. Imaculata *est, quòd nihil pravum aut jubeat aut permittat.* Convertens animas, *quòd nedum externos hominum motus, sed internos etiam, intimosq; animi sensus regat.* Testimoniũ fidele, *quòd nulli errori obnoxia sit.* Sapientiam præstans parvulis, *quòd ad æternam beatitudinem hominem vocat & promoveat. Hæc legum omnium officia & dotes: unde manifestum sit, rerum omnium, naturæ, hominum, rerum publicarum, ac Religionis salutem, in legibus constitutam esse. Non putabam (*AMICE LECTOR*) me tam multa de legibus præfationis loco dicturum; sed duntaxat volueram parumper in limine te sistere, ne te magis impellere, quam ducere in hanc tractationem viderer. Sed nihil eorum præmittere potui, ut probarem quod ex Philosopho à me propositum initio fuerat, rerum omnium salutem, in legibus sitam esse, legibus totius universi ordines constare. Sed hoc saltem commodum reportabo, ut totius tractationis synopsim & partitionem delineaverim. Disputationibus enim quas institui, tractationem omnem absolvam; & naturam, munera, dotes legum, hoc ordine, in communi, æternæ naturalis, humanæ, divinæ, veteris, & novæ explicabo.*

1.2. quæst. 91. art. 4.

DISPUTATIO PRIMA.

De Lege, in communi.

Ad quæst. 90. D. Thomæ, & duas sequentes.

CUM juxta Apostolum ad Roman. 6. peccati cognitio per legem habeatur, ipsumq; peccatum legis transgressio sit, ad perfectiorem Tractatûs de peccatis intelligentiam, tractationem de legibus subjungimus. Et quia recta doctrinæ methodus exigit, ut ab universalibus ad particularia descendamus, primò agemus de lege in communi, deinde varias ejus species exponemus.

ARTICULUS I.

Vtrum lex essentialiter pertineat ad intellectum, vel ad voluntatem?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

NOtandum primò, hoc nomen *lex* dici, vel à legendo, eò quòd homo in ipsa legit quod illi agendum vel omittendum est, aut quia leges olim scripto tradebantur, ut ab omnibus legerentur, ut Isidorus ait lib. 2. Etymol. cap. 10. Vel ab eligendo, ut Cicero lib. 1. de legibus censet; quia ipsa lex est regula eligendorum. Vel juxta D. Thomam hîc art. 1. Cassiodorum, & Damasceni commentatorem, lib. 4. fidei cap. 23. à ligando, *quia per eam ligantur subditi ad ipsius observantiam*, ut ait S. Doctor. Vel ut loquitur Cassiodorus apud prædictum Damasceni commentatorem, *eò quòd animos nostros liget, suisque teneat obnoxios constitutis.* Et hæc etymologia fundamentum habet in Scriptura, in qua leges sæpiùs ab hoc effectu ligandi, vincula appellantur: Psal. 2. *Dirumpamus vincula eorum.* Jeremiæ 2. *A sæculo confregisti jugum meum, rupisti vincula mea, & dixisti: Non serviam.*

2. Notandum secundò ex Sylvestro, verbo *Lex* num. 1. hæc nomina lex, jus, statutum, aut constitutio, idem significare. Dicitur enim jus, quatenus ostendit unicuiq; tribuendum esse quod suum est. Dicitur statutum, quia stabile & firmum debet esse ad omnes. Dicitur constitutio, quatenus plurium consilium & consensus debet præcedere & concurrere ad stabiliendam legem. Deniq; dicitur lex, quatenus per eam ligantur subditi ad ipsius observantiam.

3. Notandum tertiò, nonnulla esse, quæ nonnisi impropriè leges appellantur, cujusmodi est naturalis inclinatio & impulsio appetitûs sensitivi ad malum, quæ ad Roman. 7. vocatur lex peccati; & naturalis aquarum necessitas à Deo imposita ne transeant fines suos, Proverb. 8. *Quando appendebat fundamenta terræ, & legem ponebat aquis, ne transirent fines suos*; id est quando ponebat causas, quibus intra certos terminos aquæ continerentur. Demum lex accipitur lato modo pro norma seu regula quarumcumq; actionum tam intellectûs quàm voluntatis, ut cùm dicimus leges Dialecticæ & Grammaticæ. De lege sic latè & impropriè accepta, non agimus in præsenti, sed illam in propria & stricta acceptione, prout est regula & mensura actuum humanorum, consideramus.

4. Demum existentiam seu necessitatem legum, ut certam & manifestam supponimus; eam enim insinuat ipsa natura creaturæ intellectualis, quæ cùm non possit esse sibi regula moralium operationum, necessariò eget aliquo superiore, à quo certâ lege & normâ in suis operationibus dirigatur, ne à fine ad quem creata est aberret. Cùm enim ipsa natura defectibilis sit, & à fine honestatis ad quem inclinat, deflectere possit, necessaria est aliqua lex, quæ illam per certam normam ad suum finem dirigat. Quæ ratio non solùm demonstrat necessitatem legis naturalis ad finem naturalem consequendum, sed multò magis necessitatem legis supernaturalis ad finem supernaturalem obtinendum; nam cùm hic sit altior, & humanæ menti naturaliter ignotus, homo non potest ad illum pertingere, nisi & altiori lege dirigatur, & auxilijs supernaturalibus adjuvetur. Eadem ratio probat, in omni statu legem necessariam fuisse creaturæ intellectuali, cùm in omni statu maneat subjecta Deo, & dirigibilis in ordine ad aliquos saltem actus, quibus finem suum naturalem vel supernaturalem consequatur.

Potest etiam legum necessitas ac utilitas ipsâ experientiâ comprobari, cùm constet nullam Rempublicam absq; legibus stare posse; alioquin adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia scelera, quæ statim Rempublicam funditus evertunt, impunè grassarentur, juxta illud vulgatum Augustini: *Remotâ justitiâ* (quæ per leges potissimùm statuitur) *quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* Cui etiam consonat illud Isidori lib. 5. Etymologiarum vel Originum cap. 20. *Facta sunt leges, ut humano metu humana coerceatur audaciâ; tutaque sit inter improbos innocentia, & in ipsis improbis formidato supplicio refrænetur nocendi facultas.* Quare meritò ait Aristoteles 3. Rhetoricorum, Reipublicæ salutem in legibus constitutam esse.

Huc revocari possunt quædam legis encomia, quibus ejus necessitas & utilitas optimè declaratur. Nam lege 1. ff. de legibus sic dicitur: *Lex est commune præceptum, virorum prudentium consultum; delictorum correctio, communis Reipublicæ sponsio.* Dicitur etiam lex mens & consilium æquitatis, virtutum adhortatrix, vitiorum expultrix, justitiæ lumen ac columen, mentis lucerna, & regula actionum humanarum. Demum ut ait Augustinus lib. de spiritu & littera: *Lex data est, ut gratia acquireretur; gratia data est, ut lex adimpleretur.*

His

5. His suppositis, quantùm ad nomen, & necessitatem, atque existentiam legis, ut ipsius quidditatem & essentiam declaremus, inquirimus, an lex essentialiter ad intellectum vel ad voluntatem pertineat, & cujus ex illis potentiis actus existat? In cujus difficultatis resolutione tres reperio Theologorum sententias. Alii enim censent, legem ad voluntatem pertinere, alii ad intellectum, alii ad utramque potentiam. Primum docent Alphonsus à Castro lib. 1. de lege pœnali cap. 1. Joannes Medina Codice de Oratione quæst. 2. & Suarez lib. 1. de legibus cap. 5. num. 24. ubi legem in Principe existentem ait esse actum ipsius voluntatis justæ & rectæ, quo vult inferiorem obligare ad hoc vel illud faciendum. Secundum asseritur D. Thoma hîc art. 1. & alios ejus Discipulos, quos sequuntur Vazquez Valentia, Azorius, & alii. Tertiam denique sententiam, in utroque actu intellectûs & voluntatis essentiam legis constituentem; tuentur Gerson Alphabeto 2. de potestate Ecclesiæ, consideratione 13. quæ est de origine juris & legum, Gregorius Ariminensis in 1. dist. ultimâ quæst. unicâ, & Beccanus in Tractatu de legibus cap. 1.

§. II.

Sententia D. Thomæ præfertur.

C Dico igitur, lex, quantùm ad suam substantiam, consistit in actu intellectûs, sed præsuppositivè, & de connotato, importat actum voluntatis.

6. Prima pars est D. Thomæ hîc art. 1. ubi illam probat primò, in argumento *sed contra*, ex eo quod ad legem pertinet præcipere & imperare: Sed hoc essentialiter pertinet ad intellectum, ut ostenderat suprà quæst. 17. art. 1. ubi sic ait: *Imperare est essentialiter actus rationis, imperans enim ordinat eum cui imperat ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando: Sic autem ordinare per modum cujusdam intimationis est rationis.* De quo fusè in Tractatu de actibus humanis.

Disp. 11. n. 3 D Deinde in corpore articuli sic discurrit: Lex nihil est aliud, quàm regula quædam & mensura humanorum actuum, secundùm quam inducitur quis ad agendum, vel ab agendo retrahitur; Sed regulare & mensurare actus humanos, ad rationem pertinet: Ergo lex quantùm ad suam substantiam est aliquid rationis. Minor patet, Majorem verò sic ostendit. In unoquoque genere id quod est principium, est mensura & regula illius generis; nam unitas quæ est principium numeri, est mensura omnium numerorum; & motus primi cœli, qui est primus in genere motuum, est mensura omnium motuum corporum inferiorum: Sed ratio est primum principium actuum humanorum: Ergo regulare & mensurare actus humanos, ad rationem pertinet.

7. Potest insuper suaderi conclusio hac ratione: Essentiale est legi obligare subditum sibi ad agendum vel omittendum aliquid; unde, ut suprà ex D. Thomæ, & Cassiodoro dicebamus, lex à ligando dicitur: Sed sola voluntas superioris non obligat subditum, quantumcumque cognoscat illum, donec ipsi intimetur: Ergo ratio legis non in actu voluntatis, sed in præcepto aut intimatione intellectûs consistit. Major constat, Minor etiam est certa, etsi enim aliquis sciat voluntatem Principis sui esse ut faciat aliquid, non tenetur facere, quousque sibi intimetur. Item

A Religiosus non tenetur facere voluntatem sui superioris ante intimationem. Contra verò, si aliquid præcipiat superior, etiam si non habeat voluntatem ut ponatur in executione; tenetur subditus exequi; sicut Abraham, instante præcepto Dei, tenebatur filium Isaac sacrificare, licèt Deus non haberet voluntatem efficacem, ut sacrificaretur.

B His addi possunt plura Scripturæ loca, quibus lex nomine lucis significatur: Psalm. 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui.* Psalm. 18. *Præceptum Domini lucidum illuminans oculos*: Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux.* Item Chaldaice lex dicitur *Vrajeta*, à verbo *Vr*, quod est illuminare, quasi ejus munus sit lucere, splendescere, & illuminare: Sed lumen ac illuminatio ad intellectum pertinent, cùm illuminatio in spiritualibus, nihil aliud sit, quam veritatis manifestatio; juxta illud ad Ephes. 5. *Omne quod manifestatur lumen est*: Ergo lex, quantùm ad suam substantiam ad intellectum pertinet. Unde Augustinus lib. 1. de libro arbit. cap. 6. legem definit, *rationem summam, cui semper obtemperandum est.* Et Cicero lib. 1. de legibus, legem naturalem sic describit: *Lex* (inquit) *est ratio summa insita in natura, quæ jubet ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria.*

8. Quod verò lex præsuppositivè & de connotato importet actum voluntatis, ut secunda pars conclusionis asserit, manifestum est: Tum quia proprium est legis movere subditos ad aliquid agendum: Solus autem intellectus absque voluntate non potest movere. Tum etiam, quia lex non pertinet ad intellectum speculativum, sed ad practicum, & consistit, ut ostendemus articulo sequenti, in actu imperii: Sed actus imperii, licèt elicitivè, & quantùm ad substantiam, sit ab intellectu, supponit tamen & connotat actum voluntatis, à quo efficaciam & vim movendi participat, ut docet D. Thomas suprà quæst. 17. art. 1. Ergo licèt lex quantùm ad suam substantiam ad intellectum pertineat; præsupponit tamen actum voluntatis, illumque de connotato importat. Unde si nihil aliud velint Gregorius, & Beccanus, aliique Authores, qui legem ad intellectum & voluntatem pertinere existimant, à veritate non aberrant; si verò intendant, legem substantialiter & exæquo ad voluntatem & intellectum spectare, falsum asserunt, cùm repugnet unum simplicem actum esse elicitivè & quoad substantiam à duabus potentiis.

§. III.

Solvuntur objectiones.

9. OBjiciunt in primis Adversarii aliqua Scripturæ testimonia, in quibus lex Dei appellatur voluntas Dei: Psalm. 39. *In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui, & legem tuam in medio cordis mei.* Psalm. 102. *Notas fecit vias suas Moysi, filiis Israel voluntates suas*; id est leges & præcepta sua. Et 2. Machab. 1. *Det vobis cor omnibus ut colatis eum, & faciatis ejus voluntatem*, id est legem ejus servetis.

Leges quoque civiles dicuntur esse placita Principum, Institut. de jure naturali, gent. & civili §. *Constat*, ibidemque §. *Sed & quod* dicitur: *Quod Principi placuit, legis habet vigorem.* Et Augustinus lib. 4. de civit. Dei cap. 6. *Arbitria* (inquit) *Principum pro legibus erant.* Demum Aristoteles in Rhetorica ad Alexandrum, cap. 1. ad-

2. affirmat legem esse commune civitatis consensum. Et Cicero lib. 1. de legibus docet legem ab electione dictam esse. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed ad voluntatem.

10. Verùm ad hæc facilè respondetur cum Magistro Soto lib. 1. de justitia quæst. 1. art. 1. illa testimonia non convincere legem esse actum voluntatis elicitivè, & quantùm ad substantiam, sed solùm illum præsupponere, & connotare; subindeque illa probare quidem secundam partem nostræ conclusionis, sed non impugnare primam. Lex ergo Dei in Scriptura Sacra, voluntas ejus appellatur, vel quia voluntatem Dei supponit, vel quia est signum illius, nam inter signa voluntatis divinæ, quæ recenset D. Thomas 1. part. quæst. 19. art. 12. unum est lex seu præceptum. Interdum verò leges divinæ in Scriptura Dei judicia appellantur Psalm. 147. *Non fecit taliter omni nationi, & judicia sua non manifestavit eis*; quia constituunt formaliter in actu intellectus intimante & denuntiante Dei voluntatem. Idem dicendum ad alia testimonia, lex enim electio, vel arbitrium Principis appellatur, quia arbitrium & electionem Principis sequitur, cùm scilicet præcipitur quod Princeps elegit & decrevit.

11. Objiciunt secundò: Munus legis est movere subditos ad rectè operandum, seu ad eliciendam operationem ipsi conformem: Sed movere ad exercitium operationis in ordine ad aliquem finem, spectat ad voluntatem, ut docet D. Thomas suprà quæst. 9. art. 1. idque convincit ipsius ratio, nempe quia objectum voluntatis est finis, qui est primum principium in agendis: Ergo lex ad voluntatem pertinet.

12. Respondeo, munus legis esse movere subditos ad rectè operandum, non quomodocumque, sed intimando, & loquendo, quod est proprium intellectus, non autem voluntatis, cui solùm convenit movere per modum impellentis, & quantùm ad exercitium actus.

13. Objiciunt tertiò: Ferre legem est actus justitiæ legalis, cùm lex ordinetur ad bonum commune, quod à justitia legali respicitur: Sed justitia legalis est virtus in voluntate residens: Ergo lex pertinet ad voluntatem.

14. Respondeo negando Majorem, nam condere legem non est actus justitiæ legalis, sed prudentiæ politicæ aut regalis; unde divina Sapientia Proverb. 8. ita de se loquitur: *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Prudentia tamen politica vel regalis, quæ leges habet condere, actum justitiæ legalis bonum commune intendentis præsupponit. Unde lex essentialiter & formaliter ad intellectum pertinet, licèt connotet ordinem ad voluntatem, ejusque actum præsupponat, ut in secunda parte conclusionis declaravimus.

15. Objiciunt quartò: Lex nihil aliud est, quàm regula quædam & mensura humanorum actuum, ut suprà dicebamus: Sed regulare humanos actus, pertinet ad voluntatem, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 105. ubi asserit voluntatem divinam esse primam regulam, quâ actiones humanæ regulari debent, voluntatem verò Prælatorum esse secundam regulam participatam à prima: Ergo lex pertinet ad voluntatem.

16. Respondeo quod voluntas divina est prima regula humanorum actuum, ut dirigitur à ratione divina, & non aliàs, ac proinde ratio primæ regulæ humanorum actuum competit per se primò rationi divinæ, & participativè rationi creatæ; unde etiam voluntas Prælatorum non dicitur secunda regula actuum humanorum, participata à prima, nisi prout dirigitur à ratione creata; & sic intelligendus est D. Thomas loco citato, cùm docet voluntatem divinam esse primam regulam actuum humanorum, & voluntatem Prælatorum secundam regulam, participatam à prima.

17. Objiciunt quintò Authores tertiæ sententiæ, existimantes legem ad intellectum & voluntatem ex æquo pertinere, D. Augustinum, qui lib. 22. contra Faustum, cap. 27. legem æternam definiens ait, esse aut rationem, aut voluntatem divinam.

18. Verùm hoc frivolum est, nam S. Doctor dicens, legem æternam esse intellectum aut voluntatem Dei, non intendit illam ex æquo pertinere ad utramque potentiam, sed ad unam vel aliam, disjunctivè, volens consultò ab his opinionibus abstinere, quia nihil ad suum propositum conducebant. Loco verò suprà citato libri primi de libero arbitrio, determinans ex professo hanc quæstionem, quam in libris contra Faustum indecisam reliquerat, legem definit, rationem summam, cui semper obtemperandum est, subindeque eam ad solum intellectum quoad substantiam pertinere, manifestè declarat.

§. IV.

Corollarium notatu dignum.

19. EX dictis colligitur contra Lorcam, & quosdam alios Recentiores, legem non consistere essentialiter in actu judicii practici intellectus, sed in actu imperii, seu potiùs in aliquo per ipsum constituto.

Pro intelligentia hujus corollarii breviter explicandus est ordo actuum intellectus & voluntatis, qui ad legis constitutionem intervenit. Unde sciendum est, quod legislator cognoscens bonum commune, quod maximè in pace & tranquillitate Reipublicæ consistit, intendit hoc bonum, & ex ejus intentione statim sequitur consultatio de mediis quibus illud assequatur, quæ consultatio est actus intellectus practici, qui dicitur eubulia, ut docet S. Thomas 2. 2. quæst. 51. art. 1. & 2. Deinde sequitur judicium intellectus practici, quod est terminus consilii, & nihil est aliud quàm sententia intellectus approbantis hoc medium præ illo, pro quo actu dirigendo ponitur alia virtus in intellectu, adjuncta prudentiæ, quæ dicitur synesis, ut tradit idem S. Doctor ibidem art. 3. Postea sequitur electio voluntatis, quâ elegit medium quod judicatur convenientius in ordine ad assecutionem finis, pro qua elicienda ponuntur virtutes morales in voluntate, & in appetitu sensitivo. Denique sequitur alius actus intellectus, qui dicitur imperium practicum, quo per modum ordinationis & intimationis intellectualis, Princeps efficaciter præcipit subditis id quod convenientius judicavit & elegit ad bonum Reipublicæ consequendum: pro quo actu ponitur prudentia, ut constat ex D. Thoma 2. 2. quæst. 47. præcipuè art. 8. Dicimus ergo legem non consistere in actu illo judicii practici intellectus, qui antecedit electionem. Ratio est, quia ut suprà dicebamus, ad legem pertinet præcipere: Sed judicium de aliquo faciendo salvatur sine præcepto: Ergo lex non pertinet essentialiter ad actum judicii qui antecedit electionem, sed ad actum imperii qui electionem subsequitur.

Confir-

Confirmatur : De ratione legis est obligare subditum ad aliquid agendum, ut patet ex suprà dictis : Sed in judicio intellectûs practici non includitur hæc obligatio, nam optimè stat Principem judicare esse conveniens ut subditus aliquid operetur, taleque judicium innotescere subdito, & tamen ex vi illius non obligari, dum non accedit intimatio quâ ei præcipitur ut illud operetur: Ergo lex non consistit essentialiter in actu judicii practici, antecedente electionem, sed in actu imperii ad illam subsecuto, quo Princeps ordinat subditum ad aliquid agendum, intimando, vel denuntiando.

20. Dixi autem, *vel potiùs in aliquo per ipsum constituto*, quia licèt lex constituatur per ipsum actum imperii, in eo tamen non consistit formaliter, sed in aliquo ab imperio formaliter distincto, & ab ipso originato, nimirum in quodam dictamine aut verbo practico ipsius actûs imperii, ut docet Conradus hîc art. 1. dicens: *Lex est aliquid rationis sicut dictamen ejus, ab ipsa & in ipsa existens subjectivè tanquam terminus actus intelligendi practici, scilicet imperii.* Et infrà circa solutionem secundi: *Lex* (inquit) *pertinet ad actum rationis practicæ, tanquam ejus dictamen & verbum practicum.*

21. Id etiam colligitur ex D. Thoma hîc art. 1. ad 2. ubi ait quod sicut in operationibus externis est distinguere operationem & operatum per ipsam, sicut ædificatum ab ædificatione distinguitur; ita in actibus intellectûs tam practici, quàm speculativi distinguntur actio & terminus productus per illam, ut in intellectu speculativo terminus primæ operationis est definitio, secundæ verò est enuntiatio, & tertiæ argumentatio: in practico autem sunt propositiones & dictamina practica, quæ fiunt per actiones practicas intellectuales, de quorum numero est lex, quæ est quoddam constitutum per actum rationis, nimirum quoddam dictamen practicum, seu verbum dictatum per actum imperii.

22. Ratio etiam id suadet: Lex enim habet se ad intellectum & ejus actum, sicut idea se habet ad intellectum artificis & artem, utraque enim est mensura, regula, & exemplar; illa quidem morum, ista verò rerum per artem faciendarum: Sed ideo est terminus mediâ arte in intellectu productus: Ergo & lex erit terminus medio imperio productus, & verbum practicum illius.

23. Confirmatur : Lex est in intellectu Principis non tantùm subjectivè, sed etiam objectivè, tanquam cognitum in cognoscente, Princeps enim dum legem profert, ad eam attendit, & ipsam cognoscit: Ergo non est actus intellectûs practici, sed potiùs ipsum verbum practicum, & terminus conceptionis practicæ, & imperii, quo Princeps subditos ordinat ad aliquid faciendũ.

A to lib. 1. de legibus, ubi ait, *leges condendas esse publicæ pacis gratiâ*, & Cicero, qui similiter lib. 1. de legibus dicit *constituendas esse leges publicæ salutis causâ*. Idem docet Isidorus lib. 5. Etymologiarum, ubi ait quod *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta*, juxta illud duodecim Tabularum, *Salus populi, suprema lex esto*. Item S. Basilius homil. 12. in principium Proverbiorum, non longè ab initio, dixit leges debere esse ad consequendam in communi bono utilitatem, & non ad privata commoda respicientes. Ibidemque addit, in hoc tyrannum à Rege differre, *quòd ille sua ipsius quomodocumque & undecunque respicit, ac tuetur; hic subditis consulere tantùm quærit*. Et Aristoteles 8. Ethic. cap. 10. initio: *Tyrannus* (inquit) *suam, Rex subditorum utilitatem spectat*. Demum omnes Theologi & Juristæ in eo conveniunt, de ratione & substantia legis esse, ut pro bono communi feratur. Unde lex naturalis tendit de se ad bonum commune totius naturæ humanæ; leges divinæ positivæ, tendunt omnes ad Dei gloriam, & communem hominum utilitatem, juxta illud Isaiæ 51. *Lex à me exiet, & judicium meum in lucem populorum requiescet*. Leges quoque humanæ, tam civiles, quàm Ecclesiasticæ, referuntur reipsa & omnino referri debent ad bonum commune, & ad illud esse utiles; alioquin feruntur invalidè, C & verè leges non sunt; nam potestas ferendi leges non est data hominibus, sive à Deo, sive à Republica, nisi propter bonum commune.

Eandem veritatem demonstrat S. Thomas 25. hîc art. 2. duplici ratione. Prima sic breviter ac perspicuè à Conrado proponitur: Lex est in intellectu practico circa illa quæ sunt ad finem : Ergo debet reduci & regulari per prima principia intellectûs practici: Sed primum principium in practicis est ultimus finis & beatitudo: Ergo lex omnis regulari debet & reduci ad ultimum finem seu beatitudinem, quæ est commune bonum; Unde lex naturalis ordinatur ad beatitudinem naturalem, quæ est bonum commune sibi D proportionatum; lex verò supernaturalis, ad beatitudinem supernaturalem; civilis autem ordinat cives in beatitudinem politicam civilatis aut regni, quæ est bonum sibi proportionatum, maximèque in tranquillitate & pace Reipublicæ consistit.

Dices contrà hanc rationem: Lex essentialiter 26. pertinet ad intellectum, ut articulo præcedenti ostendimus: Ergo non respicit bonum commune ut ultimum finem. Consequentia videtur manifesta, ultimus enim finis non respicitur nisi à voluntate, cùm sit ejus objectum.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo Consequens: Non respicit ultimum finem, sub ratione boni, concedo, sic enim pertinet ad voluntatem. Sub ratione veri, dirigendo scilicet & imperando in ordine ad illud, nego consequentiam, hoc enim proprium est intellectûs.

Secunda ratio D. Thomæ est: Lex ordinat ho- 27. minem ad debitum finem illius : Sed debitus finis hominis est felicitas seu bonum commune : Ergo lex essentialiter respicit bonum commune. Major constat ex ratione præcedenti, Minor sic probatur à D. Thoma. Quælibet pars ex natura sua ordinatur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum : Sed homo est pars totius communitatis perfectæ : Ergo per se ordinatur ad totam communitatem : At hæc tota communi-

tas

ARTICULUS II.

Vtrum de ratione legis sit, quod ad commune bonum ordinetur, quod sit perpetua, & quod pro communitate feratur?

§. I.

Triplici conclusione hæc triplex difficultas resolvitur.

24. DIco primò : De ratione legis est, quod sit propter bonum commune. Ita docuit Pla-

tas per se ordinatur ad suam felicitatem & communne bonum, cùm respiciat illud ut propriam perfectionem sibi proportionatam, & finem sibi proprium: Ergo de primo ad ultimum, homo ordinatur ad bonum commune, illudque ex propria natura respicit.

28. Demum suaderi potest conclusio hoc discursu: Potestas legislativa, quæ est in Principe, respicit essentialiter bonum commune: Ergo & lex. Consequentia patet, nam actus cujuscumq; potentiæ non potest exire à ratione formali potentiæ cujus est actus. Antecedens probatur: Omnis potestas condendi leges, quæ est in Principibus, vel est à Deo, vel à populo: Si à Deo, constat omnem conferri propter bonum commune, cùm Deus tale bonum præcipuè intendat. Si à populo, idem patet, nam sicut illam conferunt omnes, ita eo fine & animo conferunt, ut ad publicum ipsorum bonum exerceatur, non verò ut ad privatum ipsius Principis comodum referatur. Unde in Concilio Toletano 8. cap. 10 præcipitur, *ut qui eligetur in Regem, juret non prospicere proprii juris commodi, sed providere patriæ, gentique suæ.*

Confirmatur: Inter causam efficientem seu movantem, & finalem, debet esse proportio: Atqui leges non conduntur nisi ab iis qui præsunt multitudini, quique sunt superiores quolibet particulari homine, in ea multitudine contento: Ergo in bonum commune totius multitudinis dirigi debent.

Dico secundò, de ratione legis est, esse stabilem & permanentem, ac durare & obligare quoadusque revocetur, subindeque esse aliquo modo perpetuam.

29. Colligitur ex cap. ultimo *de officio legati*, ubi dicitur statutum legati habere vim legis & perpetuò durare. Unde Doctores communiter hoc discrimen ponunt inter præceptum ab homine datum, per modum præcepti personalis, & latum per modum legis seu constitutionis, quòd purum præceptum expirat per mortem præcipientis l. *Mandatum*, Cod. *Mandati*, non verò lex, seu statutum, quia lex non moritur, ut notant Abbas & alii in caput *Irrefragabili*, §. *Cæterum*, de officio Ordinarii.

30. Patet etiam hæc veritas inductione, nam lex æterna, cùm in mente divina existat, perpetua est & immutabilis. Similiter lex naturalis, quæ participatio est æternæ, perpetuò durat. Lex etiã divina, tam vetus, perpetua fuit, constanter omnes obligando usq; ad adventum Christi; quàm nova, quæ duratura est usque in finem mundi: Ergo etiam leges humanæ, quæ imitari debent, quoad fieri potest, naturalem & æternam, ex quibus deducuntur, debent esse permanentes & stabiles, ut sint convenientes humanæ gubernationi communitatis, quæ postulat stabilitatem & uniformitatẽ. Unde leges dicuntur esse quasi fundamenta Reipublicæ, quibus nixa hæret, & veluti vincula & funiculi, quibus constricta, firma, ac fixa in cæpto bono perseverat. Hinc Cicero orat. pro Cluentio, leges, nervos ac sanguinem Reipublicæ appellat, aitque quod sicut corpora nostra sine sanguine & nervis subsistere nequeunt, ita nec Respublica sine legibus.

31. Porro triplici respectu lex perpetua dicitur: Primò respectu ferentis, quia durat, illo licèt amoto, vel mortuo; non enim expirat lex per mortem ejus à quo fuit lata, ut dicitur cap. ultimo *de officio legati*, suprà citato; alioquin magna fieret in Republica legum humanarum mutatio, non sine magno ipsius detrimento. Secundò respectu eorum quibus imponitur lex, quia non solùm præsentes obligat, sed etiam quotquot erunt imposterum partes illius communitatis. Tertiò, respectu ipsius legis, quia talis est, ex intentione & modo quo fertur, ut semel lata, semper duret, donec vel abrogetur, vel ejus materia ita mutetur, ut justa esse desinat.

Dico tertiò, lex debet ferri pro tota communitate. 32.

Patet hæc conclusio, nam in hoc differt lex à præcepto, quòd præceptum uni, lex omnibus imponitur, quatenus illud ad privatam directionem partis, hæc ad publicam gubernationem Reipublicæ ordinatur. Unde l. 1. ff. *de legibus*, sic dicitur: *Lex est commune præceptum.* Et l. *Iura*, eodem titulo: *Iura non in singulas personas, sed generaliter constituuntur.* Et l. *Leges sacratissimæ* C. eodem titulo: *Leges sacratissimæ, quæ constringunt hominum vitas, ab omnibus intelligi debent, ut universi, præcepto earum manifestius cognito, vel inhibita declinent, vel permissa sectentur.*

Ratio etiam suffragatur; Tum quia lex est 33. principalis actus prudentiæ politicæ, vel regalis, quæ per se primò respicit bonum totius Reipublicæ, vel communitatis. Tum etiam, quia lex debet esse perpetua, ut conclusione præcedenti declaravimus: At nulla persona est perpetua pro statu præsenti, pro quo maximè leges necessariæ sunt: Ergo lex non imponitur uni privatæ personæ, sed communitati, quæ perpetua est, quatenus durat per continuam successionem.

Hanc doctrinam confirmat universalis legum 34. inductio: nam lex æterna ad omnes creaturas legis capaces se extendit; lex naturalis, quæ æternæ legis participatio quædam est, omnes ligat; lex positiva divina, tam vetus, quàm nova, pro capacitate personarum, earumque exigentia, ad omnes lata est: Ergo eadem ratio est de quavis alia lege.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam conclusionem: Multæ sunt leges, quæ privatum bonum respiciunt, ut lex naturalis de tuenda propria vita, lex eleemosynæ, lex correctionis fraternæ, lex confessionis sacramentalis, quæ salutem supernaturalem pœnitentis respicit, & idem est de legibus aliorum Sacramentorum. Demum privilegium veram habet rationem legis, dicitur enim privata lex in cap. *Privilegium* dist. 3. & tamen respicit bonum particulare alicujus personæ, illius scilicet in cujus favorem conceditur: Ergo non est de ratione legis ad bonum commune ordinari. 35.

Respondeo, concesso Antecedente, ne- 36. gando Consequentiam, nam aliud est loqui de materia proxima circa quam versatur lex, aliud de motivo formali propter quod versatur circa talem materiam; cùm enim lex regula humanorum actuum, sicut in actibus humanis illa duo distinguimus, ita in lege ea distinguere debemus. Lex ergo naturalis de tuenda propria vita, respicit bonum privatum personæ particularis, ut materiam proximam circa quam versatur, habet tamen bonum commune pro motivo, quod per se primò respicit; cùm enim quilibet homo sit pars naturæ humanæ, & pars per se ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum, fit quod bonum cujuslibet hominis in particulari per se ordinetur ad

bonum

bonum totius naturæ humanæ; unde author & conservator totius naturæ, cujus interest respicere tale bonum, recte præcipit, ut quilibet conservet propriam vitam, ut conservetur bonum totius naturæ, quod non nisi in individuis potest subsistere. Idem cum proportione dicendum de aliis præceptis in objectione recensitis, nam licèt præceptum eleemosynæ, & correctionis fraternæ, respiciant bonum privatum particularis personæ, ut materiam proximam, tamen id totum ordinant in bonum commune, ad quod pertinet ut pauperes alantur, ne pestes aut furta grassentur in Republica, & quod vitia emendentur, quæ sunt contra bonum commune naturæ rationalis. Similiter licèt leges sacramentorum, & aliæ supernaturales, ad bonum particulare ordinentur, ut ad materiam proximam, hoc tamen totum est in ordine ad bonum commune, quod per se primò respiciunt; ordinantur enim ad cultum Dei ultimi finis, & ad perducendos homines, qui illis legibus utuntur, ad Deum ultimum finem supernaturalem, qui est bonum commune totius naturæ humanæ, ut ad illum elevatæ, non quidem communitate generis aut speciei, sed communitate finis in quo omnes homines communicant, ut ait D. Thomas hîc art. 2. ad 2.

37 Ad id quod subditur de privilegio, respondent aliqui, privilegium non habere rationem legis propriè dictæ, sicut nec præceptum, vel sententia Judicis. Sed quidquid sit de hoc, de quo infrà, hoc dato, consequentia neganda est. Licèt enim privilegium respiciat bonum privatum alicujus personæ, ut materiam proximam, hoc tamen cedit in bonum commune, quod aliqui sint privilegiati, propter strenuè facta in obsequiũ Reipublicæ, ut alii accendantur ad promovendum bonum commune, per opera studiosa & ardua.

38 Objicies secundò: Leges positivæ exigentes tributa, veræ leges sunt, & tamen non respiciunt bonum commune, imò multoties illud videntur destruere, sed privatam Regis commoditatem: Ergo non est de ratione legis, quod bonum commune respiciat.

39 Respondeo, leges tributorum respicere privatam Regis commoditatem, ut materiam proximam, sed hanc ordinare ad Reipublicæ fœlicitatem, ut nimirum Rex per vectigalia thesaurum acquirat, quo Respublica in bello defendatur, & in pace conservetur.

40 Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Lex vetus duravit solùm usque ad adventum Christi, & multæ sunt leges humanæ, quæ successu temporis mutantur: Ergo non est de ratione legis quod sit perpetua; præsertim si sermo sit de legibus humanis, quia homines legem ferentes, cùm sint mortales, non possunt obligare in perpetuum.

41 Respondeo, legem veterem fuisse perpetuam pro eo statu pro quo lata fuit, nam quandiu per Evangelicam, ad quam ut ad perfectiorẽ disponebat, revocata non fuit, semper obligabat. Quod ut meliùs percipiatur, Notandum est, quòd perpetuitas quæ legi adscribitur, non est positiva, scilicet quæ semel lata, nunquam mutari possit, sed negativa, ut quandiu consuetudine, vel consensu & voluntate Principis non revocatur, semper obligandi vim obtineat; hæc enim perpetuitas sufficit ad distinguendam legem à præcepto, quod non modò negativè, sed etiam positivè temporale est, durans tantùm ad vitam præcipientis, nisi expressè confirmetur ab habente potestatem. Ex quo patet, quod leges etiam humanæ ex natura sua sunt perpetuæ, tametsi successu temporis voluntate Principis revocari possint.

Nec obstat quod homines legem ferentes sint mortales, nam leges Ecclesiasticæ feruntur authoritate Christi, qui non moritur, & hanc potestatem contulit Ecclesiæ: Civiles verò feruntur authoritate Reipublicæ, quæ similiter non moritur; nam illa jus suum transtulit in eos quos constituit gubernatores & legislatores.

Objicies quartò contra tertiam conclusionem: In jure Canonico distingunt Canones legem privatam à publica, & hanc quidem volunt imponi communitati, illam verò privatæ personæ, Cod. *licet*, de Regularibus, & Cod. *Duæ sunt*, 19. quæst. 2. Idemque traditur in jure Civili. Nam Institut. *de jure naturali, gentium, & civili*, §. *sed & quod*, dividuntur leges Principis, in generales, quæ omnes tenent, & personales, *quæ nec ad exemplum trahuntur, quoniam non hoc Princeps vult. Nam quod alicui ob meritum indulsit, vel si quam pœnam irrogavit, vel si cui sine exemplo subvenit, personam non transgreditur*: Ergo de ratione legis non est, quod feratur pro tota communitate. 42

Respondeo Canones citatos, per legem privatam, intelligere votum ex speciali inspiratione Spir. S. factum, vel ipsam inspirationem, quæ lex impropriè dicitur & analogicè, eò quod scribatur in corde, & impellat, vel obliget, ut lex. Instituta verò loco citato, per legem personalem intelligunt eam, quæ fertur in favorem aut in pœnam alicujus personæ, & successorum: vel cujus executio ad illam pertinet. Sed non negant fieri communitati respectivè, id est pro illis, ut membris communitatis, & in commune bonum, saltem mediatè, quatenus, ut jam suprà dixi, expedit communi bono merita aliquorum & excellentiam privilegiis donari, ut alii accendantur ad bonum Reipublicæ promovendum per opera ardua & studiosa.

§. III.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur, hæc tria præceptum, sententiam, & privilegium, non habere veram rationem legis. Triplex enim inter simplex præceptum & legem reperitur differentia. In primis enim licèt præceptum possit imponi toti communitati, hoc tamen non exigit necessariò, sed potest imponi personæ particulari; lex verò semper communitatem personarum respicit necessariò, ut in tertia conclusione ostensum est. Secundò, præceptum expirat morte vel amotione imponentis, etiam si absolutè & sine limitatione imponatur, lex autem non expirat morte legislatoris, cùm ex natura sua perpetua sit, ut in secunda conclusione declaravimus. Tertiò, præceptum potest imponi à quocunque superiori, lex verò ferri nequit nisi ab eo qui à Deo vel à Republica habet potestatem legislativam. 43

Similiter sententia differt à lege, licèt aliquid de illa participet; Lex enim est ipsa ordinatio superioris, sententia verò potiùs est applicatio & executio legis circa privatam personam & eventum, quàm legis impositio. Unde D. Thomas infrà quæst. 96. art. 1. ad 1. sic ait: *Dicuntur etiam*

quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt sententiæ, quæ pro jure habentur. Participat verò aliquid de lege, inquantum habet perpetuitatem, sicut illa, nec expirat morte aut amotione ferentis sententiam. Cujus ratio est, quia sententia habet vigorem in virtute legis, & sic est perpetua, sicut illa. Verum est tamen, quod ad ferendam sententiam non requiritur suprema potestas legislativa Principis, sed inferior Judex, per authoritatem derivatam ab illo, potest eam ferre, ut ex usu constat. Et ratio est, quia sicut in artificialibus disponere formam domûs pertinet ad architectum, applicare tamen illam inducendo eam in aliquam singularem materiam, dolando scilicet ligna & aptando lapides, spectat ad inferiores artifices: sic in moralibus, ad Principem, qui est architectonicus regiminis, pertinet disponere formas legum ad bonum commune procurandum; applicare verò illas ad singulares casus & personas, ad particulares Judices attinere potest.

Demum lex à privilegio differt, quia lex semper respicit pluralitatem personarum, & bonum commune Reipublicæ; privilegium autem potest respicere particularem personam, & illius bonum particulare. Unde privilegium ex Isidoro lib. 5. Etymol. cap. 8. dicitur quasi privata lex, seu lex privatorum. Convenit autem cum lege in hoc quod est perpetuum, sicut illa. Quia verò exemptionem à lege, seu exceptionem legis, solùm facere potest ille qui legem condere potest, hinc fit quod privilegium in concedente, supremam potestatem legislativam requirat, sicut ipsa lex in condente.

Articulus III.

Apud quos resideat potestas legislativa?

44 Dico primò, condere legem civilem, solùm pertinet ad multitudinem, vel ad eum qui curam habet multitudinis; sive sit unus, ut in imperio monarchico; sive sint multi, ut in imperio democratico. Ita D. Thomas hîc art. 3. ubi rationem affert, quia lex primò & principaliter ordinatur ad bonum commune, ut art. præcedenti ostensum est: Sed ordinare aliquid in bonum commune, pertinet ad communitatem, vel ad eum qui ejus curam habet; quia sicut pars respicit bonum particulare ut finem sibi proportionatum & proprium, ita tota communitas bonum commune: Ergo condere leges civiles, solùm pertinet ad multitudinem, vel ad eum qui præest multitudini & habet curam illius.

Dices, Conditor legis debet esse superior ei quem lege suâ obligat: Sed Respublica non est superior sibi: Ergo non potest condere leges quę ipsam obligent.

45 Respondeo, Rempublicam dupliciter posse considerari, uno modo quatenus gerit vices Dei, à quo omnis potestas ferendi leges descendit, juxta illud Prov. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt*: alio modo ut est gubernabilis in ordine ad bonum commune. Primo modo considerata, est legislativa, secundo autem modo spectata, est susceptiva legis; quia primo modo est quodammodo superior ad seipsam secundo modo considerata, quoad sufficit ut sit legislativa. Potestq; id explicari & illustrari exemplo satisfactionis Christi Domini, nam in Christo idem est suppositum quod satisfacit, & cui exhibetur satisfactio, sed satisfacit, inquantum humanum, & fit ei satisfactio inquantum divinum, sicque est superius ad seipsum primo modo consideratum. De quo fusiùs in Tractatu de Incarnatione.

Ex his intelligies, potestatem legislativam immediatè & jure naturæ residere in comunitate, in Rege verò, aut quolibet alio habente potestatem condendi leges, mediatè solùm & jure humano: cùm enim potestas condendi leges civiles, non possit commodè à tota comunitate exerceri per seipsam, transferri solet ad unum, qui sit caput morale comunitatis, & Princeps supremus reliquorum omnium, si monarchicum regimen instituatur, vel in paucos, & optimos, si aristocraticum: vel in plures, & plebeios, si democraticum. 46

Sed avertendum est, tale jus dupliciter transferri à Republica in alium, proximè scilicet & remotè, proximè, quia aliquando Respublica immediatè eligit aliquem ad supremum regimen; remotè verò, ut quando aliquem eligit in Regem, pro se & suis successoribus; tunc enim in successores dicitur transferre remotè suam potestatem, quia non immediatè eligit illos, sed mediante illorum progenitore. 47

Dices, Apostolus ad Roman. 13. ait: *Non est potestas nisi à Deo, & qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*: Ergo Reges & Principes habent potestatem legislativam immediatè à Deo, non verò à communitate seu Republica. 48

Confirmatur: Si Reges acciperent suam potestatem à regno, sequeretur regnum esse supra Rem: Sed hoc non est dicendum: Ergo nec illud.

Ad instantiam respondeo, verba illa Apostoli 49 significare solùm potestatem Regum & Principum esse à Deo in radice, quatenus Deus, qui est author naturæ, & omnium bonorum naturalium, dedit hominibus potestatem & jus submittendi se alteri, & constituendi sibi superiores.

Ad confirmationem nego sequelam, Reges enim suppositâ electione purè & simpliciter monarchicâ, fiunt superiores regno, licèt ab ipso regiam potestatem accipiant, quia scilicet regnum ei se liberè subjecit. Quemadmodum, quando quis alteri se liberè subjicit, aut vendit in servum, fit illi inferior, quamvis potestas quam hero tradit, oriatur ab ipsius voluntate.

Dico secundò, in Ecclesia Catholica esse potestatem condendi leges, quibus omnes fideles obligentur. 50

Hæc conclusio est certa de fide, & definita in Concilio Constantiensi, ubi proscribitur error Wiclephi talem potestatem Ecclesiæ denegantis; constatque ex traditione Ecclesiæ, quæ à temporibus Apostolorum usque nunc, in omnibus Conciliis aliquas leges & canones statuit, ad componendos mores fidelium.

Ratio etiam suffragatur: Nam, ut suprà dicebamus, in omni Republica bene instituta, est potestas imperandi quæ utilia sunt ad ejus conservationem, & prohibendi quæ sunt nociva: Sed Ecclesia est Respublica Christiana rectè instituta à Christo: Ergo illi non deest facultas condendi leges necessarias vel utiles ad componendos fidelium mores. Quamvis enim dederit Christus suis fidelibus legē Evangelicā, hæc tamen lex multa continet in universali, quæ debēt determinari per legem Ecclesiasticam, vel quantùm ad modum, vel quantùm ad tempus, ut cōstat in præceptis de receptione sacramentorum. 51

Dico

Dico tertiò, potestatem condendi Canones & leges Ecclesiasticas, apud Summos Pontifices, & Concilia legitimè congregata residere.

52 Prima pars patet ex illo Matth. 16. *Quodcunque ligaveris super terram &c.* Ubi Christus Dominus immediatè per seipsum contulit D. Petro & ejus successoribus potestatem regendi Ecclesiam: Sed præcipuum vinculum regiminis est lex: Ergo immediatè contulit illi potestatem condendi leges. Similiter Joan. 21. Christus verbis illis *Pasce oves meas*, D. Petro & successoribus ejus contulit potestatem pastoralem, quæ est potestas regendi Ecclesiam, & condendi leges ad ejus regimen necessarias. Unde hoc verlatur discrimen inter Summos Pontifices & Principes sæculares, B quod isti, ut suprà dicebamus, à Republica potestatem legislativam recipiunt, illi verò eam non habent ab Ecclesia, sed à Christo immediatè. Unde in cap. *Novit*, de judiciis, sic loquitur Pontifex de pontificia authoritate: *Cùm non sit humanæ constitutioni, sed divinæ innitatur; quia potestas nostra non ex homine, sed ex Deo est.*

53 Quod verò etiam apud Concilia legitimè congregata resideat authoritas condendi leges Ecclesiasticas, manifestum est, quia illa Concilia repræsentant totam Ecclesiam, in qua, ut præcedenti conclusione ostendimus, est potestas condendi leges quibus fideles obligentur. Unde in Concilio Apostolorum, quod primum omnium fuit, hæc lex lata est, Act. 15. *Ut abstineatis vos ac immolatis simulacrorum, & sanguine, & suffocato, & fornicatione.* C

54 Episcopi etiam possunt in suis Diœcesibus quas expedire judicaverint leges condere, quæ constitutiones synodales, vel statuta Episcoporum appellantur, hocque etiam extra Synodum, ut colligitur ex cap. *Si quis* de majorit. & obed. Capitula verò Ecclesiarum, licèt aliqua decreta, quæ & actus capitulares vocantur efficiant, statuta tamen aut leges condere nequeunt, sine consensu aut commissione Episcopi aut Papæ. De quo vide Sylvestrum verbo *Lex*, quæst. 4. Similiter Prælati Religionum habent quidem jus D præcipiendi, sed non leges condendi, quod tantùm penes Congregationes generales, seu Capitula generalia residet.

Articulus IV.

Utrum promulgatio sit necessaria, & essentialis legi?

§. I.

Duplici conclusione utraque difficultas resolvitur.

55 Dico primò, ut lex obliget in actu secundo, aliqualis ejus promulgatio necessariò requiritur. Ita communiter Theologi cum D. Thoma hîc art. 4. ubi sic discurrit: Lex se habet per modum regulæ & mensuræ actuum humanorum, quam homines sequi debent, eique suas actiones conformare: Sed id præstare nequeunt, nisi eis lex innotescat, neque lex eis potest innotescere, nisi per promulgationem: Ergo ut lex obliget, aliqualis ejus promulgatio necessariò requiritur.

56 Confirmatur: Lex suâpte naturâ est quid dirigens & illuminans, ut constat ex dictis art. 1. At quod domi latet, & est in pectore Legislatoris A reconditum, non potest dirigere & illuminare: Ergo lex nondum cognita non potest officium legis exercere, & obligare subditos in actu secundo. Unde l. *leges* Codice de legibus, sic dicitur: *Leges sacratissimæ, quæ constringunt hominum vitas, intelligi ab omnibus debent.*

Confirmatur amplius, quia cùm voluntas non possit ferri in incognitum, sequeretur homines obligari ad impossibile, si tenerentur legem servare ante sufficientem illius promulgationem.

Advertendum tamen est, me ex industria in 57 conclusione dixisse, ut lex obliget in actu secundo, *aliqualem ejus promulgationem* necessariò requiri, quia promulgatio non requiritur æqualiter in omnibus legibus, sed diversimodè, juxta naturam cujuslibet; nam ut omittamus legem æternam & naturam, de quibus suo loco dicemus, lex divina positiva non eget tam solemni promulgatione, sicut lex humana; aliquando enim lex divina promulgatur solâ internâ revelatione, ut multis Prophetarum contigit; aliquando per solam externam propositionem, factam à Deo, sine aliqua solemnitate, quâ ratione Christus Dominus promulgavit suam legem Apostolis; aliquando verò per aliqua signa externa, cum solemnitate quadã; & hoc modo lex Mosaïca promulgata fuit in monte Sina, & lex Evangelica in die Pentecostes. Lex tamè humana, semper debet promulgari per signa externa, cum aliqua solemnitate, & sic obtinuit usus tam in Republica sæculari quàm Ecclesiastica. Ratio verò hujus differentiæ est, quia cùm Deus legis divinæ institutor, sit supremus Dominus simpliciter & omnib⁹ modis, potest modo quo voluerit intimare legẽ & obligare ad ejus observantiam: homo verò qui non habet tam supremũ dominium, id non potest, sed cùm agat veluti duplicem personã, publicam scilicet & privatam, Princeps sic debet proponere legẽ, ut ex modo proponendi significet se proponere illã ut Principem condentem legem, & non ut particularẽ personam: hoc autem non fit nisi adhibitâ aliquâ solemnitate publicâ, id significante: Ergo lex humana semper promulgari debet per signa externa cum aliqua solemnitate. Utrum verò sufficiat ad hujusmodi solemnem promulgationem quod denuntietur in curia Principis, an verò requiratur quod denuntietur in singulis provinciis regni, diœcesibus, aut civitatibus, dicemus infrà disp. 4. cũ de lege humana agemus.

Dico secundò, promulgatio non est de essentia legis, aut ratio formalis illius, sed duntaxat conditio necessariò requisita, ut actualiter obliget sibi subditos. Est contra Medinam, Montezino, Vazquem, & alios, existimantes promulgationem esse de essentia legis, & rationem ejus formalem ingredi. Pro qua sententia Andreas E Duvallius citat S. Thomam hîc art. 4. sed immeritò, cùm S. Doctor ibidem oppositum doceat, ut constabit ex mox dicendis.

Probatur ergo primò conclusio ex D. Tho- 58 ma hîc art. 4. ubi asserit promulgationem esse applicationem legis ad illos qui per illam obligantur: Sed applicatio alicujus rei supponit rem jam constitutam in sua ratione formali: Ergo promulgatio supponit legem jam constitutam in sua ratione formali, & sic non est ratio formalis illius, sed duntaxat conditio necessariò requisita ut actualiter obliget.

Confirmatur: Ita se habet, ut ait S. Doctor, pro- 59 mulgatio legis ad legem, sicut applicatio men-

ſuræ ad menſuratum : Sed applicatio menſuræ ad menſuratum, ſupponit menſuram in ſua ratione formali conſtitutam, ut patet inductione in omnibus menſuris: Ergo etiam promulgatio legis, eam ſupponit in ſua ratione formali conſtitutam, ſubindeque ejus eſſentiam vel rationem formalem non ingreditur.

60 Probatur ſecundò concluſio ratione: Lex eſt actus prudentiæ exiſtentis in Principe, ut conſtat ex dictis art. 1. Sed tota ratio formalis hujus actûs ſalvatur ante actualem promulgationem factam ſubditis: Ergo & tota eſſentia legis. Probatur minor: Actus prudentiæ eſt actus intellectûs practici dictantis aliquid eſſe faciendum : Sed ante actualem promulgationem ſalvatur hujuſmodi dictamen: Ergo &c.

61 Probatur tertiò: Lex in pectore Legislatoris recondita, nondum promulgata, apta eſt ad inducendam obligationem : Sed talis aptitudo ſufficit ad eſſentiam legis, nam res per aptitudinem & actum primum, ut docent Philoſophi, definiuntur, & non per actum ſecundum, qui modò eſt, modò verò non eſt: Ergo tota eſſentia & definitio legis ſalvatur, ante ipſius promulgationem.

62 Ut iſta concluſio magis illuſtretur, & Adverſariorum argumenta facilius dilui poſſint: Notandum primò, conditionem requiſitam ad aliquam rationem formalem eſſe in duplici differentia. Alia enim eſt purè accidentalis, & merè extrinſeca, quæ proinde à Deo ſuppleri poteſt, ſicut approximatio agentis ad paſſum. Alia eſt intrinſeca & eſſentialis, quæ à Deo ſuppleri non poteſt, & modus intrinſecus vocari ſolet, qualis eſt apprehenſio ſeu cognitio in objecto voluntatis, bonum enim eſt ratio formalis talis objecti, apprehenſio verò eſt conditio, adeò tamen neceſſaria, ut bonum non poſſit, etiam de potentia abſoluta, terminare actum voluntatis, niſi ſit apprehenſum, juxta illud Auguſtini: *Inviſa amare poſſumus, incognita nequaquam.* Cùm ergo dicimus in concluſione, promulgationem eſſe conditionem neceſſariò requiſitam, ut lex obliget in actu ſecundo, loquimur de conditione hujus ſecundi generis, ſeu intrinſea & eſſentiali, non verò de purè extrinſeca & accidentali.

63 Notandum ſecundò, quod ſicut in calore ignis duo poſſumus conſiderare, nempe quod ſit calefactivus, & quod actu calefaciat: primum autem convenit illi eſſentialiter, ſecundum verò accidentaliter; primum antecedenter ad actualem applicationem, ſecundum non niſi poſt illam: ſic in lege conſiderare poſſumus, & quod ſit obligativa in actu primo, ut ita dicam, & quod actualiter obliget. Primum eſt illi eſſentiale, eique convenit ante actualem promulgationem, ſecundum accidit ei, cùm ſit actus ſecundus reſpectu primi, & non convenit ei, niſi poſt promulgationem. Dicimus ergo in concluſione, quod ſicut applicatio non eſt ratio formalis, neque conditio ut calor ignis ſit calefactivus, bene tamen eſt conditio ut actu calefaciat: ita promulgatio non eſt ratio formalis, imò nec conditio ut lex ſit obligativa in actu primo, ſubindeque non ingreditur illius eſſentiam, ſed ſed totam illam ſupponit, ſicut applicatio caloris, ſupponit totam eſſentiam caloris, eſt tamen conditio ut actualiter obliget ſibi ſubditos; cum hac differentia, quod applicatio caloris poſſit ſuppleri à Deo, quia eſt tantùm conditio accidentalis; promulgatio verò non poteſt ſuppleri ab illo, quia eſt conditio eſſentialiter requiſita, cùm requiratur per modum propoſitionis objecti voluntatis, quæ cùm ſit appetitus rationalis, id eſt ſequens ductum rationis & cognitionem intellectûs, non poteſt ferri in incognitum.

§. 10.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò contra primam concluſionem: Ad revocationem legis non requiritur promulgatio: Ergo nec ad ejus conſtitutionem. 64

Reſpondent aliqui, negando conſequentiam & paritatem, quia (inquiunt) plura requiruntur ad conſtruendum, quàm ad deſtruendum. Sed hęc ſolutio diſplicet, nam licèt ut plurimum plus requiratur ad ædificationem, quàm ad deſtructionem, hoc tamen non ſemper eſt verum, ſed contingit aliquando, totum quod requiritur ad conſtitutionem, requiri ad deſtructionẽ; maximè quando modus deſtructionis eſt ejuſdem rationis ac modus conſtitutionis, ut contingit quando una lex revocatur per aliam. Imò contingere poteſt, id quod ſufficit ad conſtitutionem, non ſufficere ad deſtructionem, ut patet in matrimonio, in quo conſenſus utriuſq; conjugis ſufficit ad conſtitutionem matrimonii, nõ verò ad ejus diſſolutionem. Unde meliùs reſpondetur, negando Antecedens, dum enim lex non revocatur per ſolemnem promulgationem, cenſetur moraliter perſeverare cum ſua prima & legitima promulgatione, & conſequenter obligare in actu ſecundo; ſicut dum valor monetę non revocatur revocatione ſolemni, intimatâ ſubditis, moraliter loquendo cenſetur manere, ut conſtat ex uſu.

Objicies ſecundò contra ſecundam concluſionem: Gratianus cap. *Iniſtis* diſt. 4. ſic ait: *Leges inſtituuntur, cùm promulgantur* : Ergo ante promulgationem non ſunt, ſubindeque promulgatio pertinet ad rationem formalem earum. 65

Confirmatur ex D. Thoma hîc art. 4. dicente quod ut lex virtutem habeat obligandi, neceſſe eſt ut promulgetur: Ergo ante promulgationem non habet rationem formalem legis. Conſequentia paret, quia ad rationem formalem legis pertinet vis ad obligandum, unde lex à ligando dicitur, ut idem S. Doctor art. 1. aſſerit.

Confirmatur ampliùs, quia in definitione legis quam tradit S. Thomas hîc art. 4. ad calcem corporis articuli ingreditur promulgatio, ut conſtabit ex infrà dicendis : Ergo illa pertinet ad rationem formalem legis, nam definitio debet explicare rationem formalem rei, ſicut explicat illius eſſentiam. 66

Ad objectionem reſpondeo authoritate illâ Gratiani ſolùm probari, quod per promulgationem ſolùm inſtituuntur leges completè, tanquam per conditionem, quantùm ad vim obligandi in actu ſecundo, non verò tanquam per rationem formalem & quidditativam.

Ad primam confirmationem ſimiliter dicendum, quod quando D. Thomas ait quod ut lex virtutem habeat obligandi, neceſſe eſt ut promulgetur, ſolùm intendit, legem ante promulgationem non habere vim obligandi in actu ſecundo, quia promulgatio, licet non ſit de eſſentia legis, aut ratio formalis illius, eſt tamen conditio eſſentialiter requiſita, ut lex actualiter obli-

get

get sibi subditos, ut in secunda conclusione diximus. Unde quando dicitur, quod ut lex habeat vim obligandi in actu secundo, requiritur ut promulgetur, ly *ut* reduplicat tantùm conditionem intrinsecam, non verò rationem formalem; sicut quando dicitur quod ut bonum habeat vim movendi voluntatem in actu secundo, requiritur ut cognoscatur, illique per intellectum proponatur, particula *ut* exprimit solùm conditionem intrinsecam, non verò rationem formalem objecti motivi voluntatis. Ex quo patet ad secundam confirmationem, in definitione enim alicujus non solùm potest ingredi id quod se habet ut ratio formalis, sed etiam id quod se habet per modum conditionis intrinsecæ; sic enim in definitione fidei ingreditur obscuritas, & in definitione objecti voluntatis, apprehensio intellectûs. Sic ergò D. Thomas definiens legem, non solùm quantùm ad rationem formalem illius, sed etiam ut est in esse completo obligandi in actu secundo, posuit in ejus definitione promulgationem, quæ est modus intrinsecus illius ut obligantis in actu secundo.

67 Objicies tertiò: Si promulgatio non esset de essentia legis & ratione formali illius, sed duntaxat conditio, sequeretur quod ante promulgationem lex humana obligaret subditos, quomodocumque eis innotesceret: Sed hoc dici nequit, ut omnes fatentur: Ergo nec illud. Sequela Majoris probatur. Si promulgatio non sit de essentia legis, lex humana ante promulgationem habebit totam suam essentiam & rationem formalem: Ergo quomodocumque illa innotescat, obligabit subditos, cùm vis obligandi sit inseparabilis à ratione formali legis.

Nec valet si dicas, quod licèt lex humana ante promulgationem habeat omnem suam rationem formalem, deest tamen ei applicatio, quæ fit per promulgationem, & sic non habet vim obligandi. Nam semel constitutâ lege per suam rationem formalem, sufficienter applicatur per notitiam ejus, quomodocumque habeatur, cùm applicatio ad nihil aliud requiratur, nisi ut lex veniat in notitiam subditorum.

68 Respondeo, negando sequelam Majoris, & ad ejus probationem, approbo responsionem data, & ad illius impugnationem dico, quod ut lex humana obliget in actu secundo, debet innotescere & applicari subditis, non per quamcumque notitiam, sed per notitiam legi humanæ proportionatam: hæc autem solùm habetur, cùm Princeps illam proponit, non ut persona privata, sed ut persona publica, subindeque cùm eam facit intimare cum aliqua solemnitate; unde si alio modo innotescat, illa notitia non sufficit ad obligandum.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

69 EX dictis colligitur legem sic rectè definiri à D. Thoma hìc art. 4. in calce corporis articuli: *Lex est quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.* Quam definitionem elicit S. Doctor ex quatuor articulis hujus quæstionis, in quibus totam legis essentiam declarat. Nam in primo ostendit, quod sit ordinatio rationis. In secundo, quod debeat respicere bonum commune. In tertio, quod debeat ferri ab eo qui curam habet communitatis. In quarto denique, quod debeat esse ab eo promulgata. Nihil verò aliud ad essentiam legis requiritur.

Occasione solutionis ad tertium, art. 4. hujus quæstionis, ubi S. Doctor ait, quod *promulgatio præsens ad futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper legem promulgat*: quærunt hìc aliqui, an sit de ratione legis, quod sit scriptis mandata?

Sed breviter respondeo negativè: Id enim constat primò ex Aristotele 10. Ethic. cap. ultimo, ubi sic ait: *Scriptæne sint, an non scriptæ leges, interesse nihil videtur.* Secundò ex jure civili Instit. de jure naturali, gentium, & civili, §. *Sed & quod constitutum est*, ubi sic dicitur: *Quodcumque constituit Imperator per epistolam, vel cognoscens decrevit, legem esse constat.* Ubi dividit decretum à scriptura, & utrumque legem esse affirmat. Tertiò ex jure Canonico: nam in cap. *Consuetudo* dist. 1. dicitur *non referre quod lex scripturâ an ratione consistat, quoniam ratio legem commendat.* Id demum variis exemplis suaderi potest: Nam in statu innocentiæ præceptum de non edendo cibo vetito, quod Deus primis parentibus imposuit, scriptum non erat, ut ex capite 2. Geneseos constat; & tamen illud veram rationem legis habebat, cùm non tantùm primos parentes, sed eorum etiam posteros, si in statu innocentiæ permansissent, obligaret. Lex etiam Decalogi, quæ præcepta naturalia (unico dempto, quod est de sabbato observando) continet, & quæ propterea in lege naturæ obligabat, non fuit scriptis mandata, nisi post duorum annorum millia, nempe cùm Moyses legem illam, quam in duabus tabulis lapideis, digito suo Deus conscripserat, scriptis consignavit. Similiter lex Evangelica veram habet rationem legis, rametsi non esset scriptis mandata, per hoc solùm quod verbo tenus esset à Christo instituta & promulgata, & in cordibus hominum, id est in eorum memoria, scripta maneret, juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in visceribus eorum, & in cordibus eorum scribam eam.* Quod ponderans Apostolus ad Hebræos 8. & 10. asserit hanc esse prærogativam novi testamenti, ut non atramento sed spiritu in cordibus hominum scribatur. Unde ut docet D. Thomas 3. part. quæst. 42. art. 4. Christus Dominus doctrinam & legem suam non scripto sed verbo tradidit, eaque multo tempore obligavit, spatio scilicet octo annorum, antequam literis mandaretur, ut docent Theophilactus in præfatione in Matthæum, Irenæus lib. 3. contra hæreses cap. 1. & Chrysostomus homil. 1. in Matthæum. Denique consuetudo vim legis habet ex communi Jurisconsultorum axiomate, & tamen non solet nec debet scribi, saltem à Legislatore, aliàs rationem consuetudinis non haberet: Ergo non est de essentia legis, quod sit scriptis mandata.

Verum tamen est, quod ad melius esse, & ut suavis ordo constituendi legem observetur, oportet illam scripto tradi, quia cùm ex natura sua sit stabilis, immobilis, & perpetua, connaturaliter petit illum modum ad sui consistentiam, quo melius immobilitas & perpetuitas illius conservetur, & tenaciùs ac firmiùs memoriæ hominum infigatur: hic autem modus est scripturæ, ut de se patet, & docet S. Thomas verbis suprà relatis, quibus ait quod *promulgatio præsens ad futurum extenditur per firmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper legem promulgat*: Ergo &c.

ARTICVLVS V.

Quænam sit legis divisio?

70 LEx generaliter dividitur in divinam & humanam: Lex divina est illa, quæ à Dei authoritatè immediatè vim habet, licèt ejus promulgatio non fiat à Deo immediatè, sed interventu Angeli vel hominis. Cujusmodi fuit lex vetus à Deo tradita Moysi per Angelos, & per eum promulgata, & lex Evangelica, à Christo lata, & partim per ipsum, partim per Apostolos publicata. Lex humana est illa quæ fertur immediatè humanâ authoritate, licèt à Deo acceptâ. Primus verò inter homines legislator fuit Moyses apud Hebræos, Phoroneus apud Græcos, Trimegistus apud Ægyptios, Solon apud Athenienses, Lycurgus apud Lacedæmones, & Numa Pompilius apud Romanos.

71 Lex divina subdividitur in æternam, naturalem, & positivam, quia lex Dei spectari potest vel ut ab æterno concepta, vel ut impressa cujuslibet hominis intellectui, vel ut publicâ promulgatione manifestata. Lex verò divina positiva, in veterem & novam subdividitur. Prima est illa quam Deus dedit Moysi, per ministerium Angelorum, in monte Sinai, & per Moysem populo Israëlitico. Secunda ea est quam tulit Christus, novi testamenti author, & partim per seipsum, partim per Apostolos promulgavit. Sicut autem vetus triplicis generis præcepta continebat, nempe moralia, cæremonialia, & judicialia; sic nova etiã triplicia præcepta complectitur, nempe fidei, sacramentorum, & motuum, ut fusiùs exponemus infrà cùm de lege nova disseremus.

72 Lex humana in Ecclesiasticam & civilem subdividitur. Illa fertur potestate Ecclesiasticâ, ut Papæ, & Conciliorum; ista potestate sæculari, ut Regum & Imperatorum. Prima jus Canonicum, altera jus Civile appellatur.

73 Corpus juris Canonici dividitur in decretum & decretales. Decreti collector & ordinator est Gratianus, Monachus Ordinis S. Benedicti, qui post veteres canonum & decretorum collectores, ingens illud opus contexuit & composuit, partim ex Summorum Pontificum decretis, partim ex canonibus Conciliorum, partim ex dictis & sententiis Sanctorum Ecclesiæ Patrum. Hoc autem opus correctum & editum fuit authoritate Gregorii XIII. Summi Pontificis.

Decretum verò in tres partes dividitur. Prima pars continet distinctiones centum & unam, in quibus de jure divino & humano, deque his quæ ad mores componendos, quæq; ad disciplinam Ecclesiasticam spectant, tractatur. Secunda continet causas triginta sex, & quælibet causa in varias quæstiones distribuitur. Causæ autem trigesimæ sextæ inseritur Tractatus de pœnitentia, qui distinctionibus quinque perficitur. Tertia denique pars decreti, quæ agit de consecratione, quinque distinctiones complectitur.

Quod attinet ad decretales, quo nomine proprie significantur rescripta seu Epistolæ Summorum Pontificum, ad petentium preces aut relationes emissæ, eæ fuerunt collectæ authoritate Gregorii IX. Summi Pontificis, per S. Raymundum, ordinis Prædicatorum, ipsius Capellanum, & Pœnitentiarium, & divisæ in quinque libros. Quoties autem decretales simpliciter allegantur, Gregorianæ per excellentiam intelliguntur.

His quinque libris decretalium Gregorii, additus est alius liber decretalium à Bonifacio VIII. Summo Pontifice, quem librum ideò sextum nuncupari voluit. Hoc Bonifacii volumen quinque libros comprehendit.

Sunt & aliæ constitutiones seu decretales, quæ authorem habent Clementem V. Fuerunt autem editæ & publicatæ ab ejus successore Joanne XXII. solentque appellari Clementinæ, & divisæ sunt in quinque libros.

Clementinis adjunctæ sunt ab eodem Joanne Papa constitutiones viginti, quæ *Extravagantes* appellantur, quasi vagæ & excurrentes extra prædictos decretalium libros.

Denique sunt aliæ constitutiones à diversis Romanis Pontificibus editæ, quæ *Extravagantes communes* inscriptæ sunt, & quinque libros continent.

Assignat autem Gratianus à dist. 14. usque ad 25. sex principia seu fontes, ex quibus totum jus canonicum eruitur, seu derivatur, nimirum Scripturam sacram, Traditiones, quæ ab Apostolis tanquam ab Evangelii præconibus promulgatæ sunt; Canones Apostolorum, qui tantæ authoritatis non sunt, quantæ sunt Traditiones; Decreta Summorum Pontificum, & Conciliorum generalium; Concilia particularia, Summi Pontificis calculo confirmata; & Epistolas Decretales Summorum Pontificum.

Librorum verò juris civilis, ab Imperatore 74
Justiniano collecti, ordo & divisio est hujusmodi. Justinianus cùm animadverteret jus Romanum, quod civile per excellentiam appellatur, in immensam & confusam molem excrevisse, statuit illud certis & brevioribus finibus concludere. Erant autem ante ipsius tempora tres Codices, quibus continebantur leges & constitutiones anteriorum Imperatorum, Gregorianus, Hermogenianus, & Theodosianus, ex quibus unum confecit, quem de suo nomine nuncupavit. Peracto Codice Justinianus animum adjecit ad veterum Jurisconsultorum volumina, quorum infinitam prope multitudinem, & in duo millia librorum dispersam, coarctavit ac digessit in quinquaginta libros, qui ideo libri Digestorum appellantur, vel Pandectarum, ducto nomine à græcis vocibus παν δεχομαι, hoc est totum capio, quia universam veteris jurisprudentiæ scientiam continent. Deinde ut haberent legum cupidi adolescentes facilem & simplicem viam, quâ progredi possent ad amplissimam juris scientiam, Justinianus componi curavit quatuor Institutionum libros, ut essent totius juris elementa atque principia. Sed quoniam priori illi Codici pleraque deesse videbantur, Justinianus alium auctiorem & emendatiorem edidit, quem vocavit Codicem repetitæ prælectionis; & hic est Codex, quem habemus, & quo utimur. Denique idem Imperator varias constitutiones, quas deinceps imperii sui tempore promulgavit, in unum librum redegit, & has constitutiones modò Novellas, modò Authenticas appellamus. Ergo totum jus civile constat, & compositum est, ex Codice, qui duodecim libris absolvitur, & quinquaginta libris Digestorum, seu Pandectarum, ex quatuor libris Institutionum, & unico libro Novellarum.

ARTI-

Articulus VI.

Officia, effectus, & actus legis, breviter exponuntur.

75 DIco primò, duo esse præcipua legis officia, nempe dirigere, & obligare.

Prima pars patet, nam de ratione mensuræ & regulæ est quod sit directiva mensurati & regulati: Sed lex est mensura & regula actuum humanorum, ut constat ex dictis art. 1. Ergo est directiva hominum, eisque ostendit quid agere vel omittere debeant, quam ob causam vocatur lux Proverb. 6. *Mandatum lucerna est, & lex lux.* Et Psalm. 118. *Lucerna pedibus meis verbum tuum, & lumen semitis meis.*

Secunda etiam manifesta est, lex enim à ligando dicitur, *quia per eam* (ut ait S. Thomas) *obligantur subditi ad ejus observantiam.* Vel ut loquitur Cassiodorus, *eò quod animos nostros liget, suisque teneat obnoxios constitutis.* Hæc autem obligatio, vel oritur ex ipsa rerum natura, si lex naturalis est, vel ex potestate & voluntate superio-
76 ris, si positiva est.

Dico secundò, præcipuus legis effectus est facere bonos subditos. Ita S. Thomas hîc quæst. 92. art. 1. ubi hanc rationem affert: Lex tendit ut faciat subditos obedientes sibi: Ergo ut eos faciat bonos, cùm subditorum propria virtus, per quam fiunt boni, consistat in eo quod bene obediunt legi, sicut propria virtus Principis est, ut bene obediunt legi, sicut propria virtus Principis est, ut bene subditis imperet.

Porro lex facit subditos bonos, vel simpliciter, vel secundùm eam rationē, quâ ei subjecti sunt, ut patet ex intentione cujusque legis. Lex enim divina, præsertim Evangelica, intendit ut homo fiat simpliciter bonus, non modo in exteriori opere, sed etiam in interiori animo, atque adeò ut
D fiat filius Dei adoptivus per gratiam. Lex naturalis, ut fiat bonus virtutibus moralibus, quæ naturæ commensuratæ sunt. Lex civilis, ut fiat bonus civis, qui exteriùs faciat ea, quæ ad pacem Reipublicæ sunt necessaria. Lex Ecclesiastica, ut fiat bonus Clericus, qui satisfaciat suo muneri.

Dico tertio, quatuor sunt actus legis, nimirum præcipere & prohibere, permittere, & punire. Ita S. Doctor quæst. citatâ art 2.

77 Probatur primo, quantùm ad tres primos, ratione quam ibidem insinuat: Dantur legis effectus correspondentes humanorum actuum differentiis: Ergo sicut sunt tres humanorum actuum differentiæ genericæ, scilicet bonitas, malitia, & indifferentia; cùm actus humani sint
E vel ex genere boni, vel ex genere mali, vel ex genere seu ex objecto indifferentes: sic legis in genere tres effectus sunt, scilicet præcipere, prohibere, & permittere; nam præcipiuntur actus boni, prohibentur actus mali, & permittuntur indifferentes.

78 Probatur etiam quantùm ad quartum, quia lex efficaciter actus bonos præcipere &, malos prohibere non posset, nisi subditos ex timore pœnæ posset ad bonum inducere, & retrahere à malo: Ergo punitio est etiam actus legis.

79 Dices, sicut homines incitantur ad bonum, & retrahuntur à malo, per pœnas, ita etiam & per
A etiam & præmiare, & sic erunt quinque actus legis, & non solùm quatuor.

Sed nego consequentiam & paritatem, ob triplicem rationem discriminis. Prima est D. Thomæ hîc quæst. 92. art. 2. ad 3. quia præmiare ad quemlibet pertinere potest, & sic cùm non sit actus superioris, non potest esse actus legis. Punire verò non potest pertinere nisi ad ministrum legis, cujus authoritate pœna infertur, unde est actus superioris & legis. Secunda est, quia punire inducit ad operandum, per modum cujusdam coactionis, præmium verò non sonat, sed per modum cujusdam exhortationis & quasi consilii, ac proinde illud est actus legis, non verò istud. Tertia est, quia virtus secundùm seipsam habet sufficientem honestatem, ut propter seipsam appetatur, unde sibi ipsi est sufficiens præmium, subindeque ad inducendum ad virtutem, quod fit per legē, non requiritur propositio alterius præmii; requiritur autem comminatio punitionis, ut homines, quorum sensus proni sunt ad malum ab adolescentia sua, propter corruptionem naturæ, timore pœnæ non sequantur passiones, sed legi obediant, & sic bonum commune promoveatur.

Ad majorem horum actuum intelligentiam, 80
observandum est primò cum Conrado hic qu. 92. art. 2. quod illi non dicuntur actus legis, quasi fiant eliciti ab ipsa, quoniam lex non est habitus, nec potentia, & ita non habet actus elicitos; sed illa quatuor dicuntur esse actus legis, quasi integraliter, quia quodammodo integratur lex ex istis quatuor; non quia in qualibet lege in particulari reperiantur omnia ista, sed quia ad legem in communi pertineant; ita quod lex civilis v.g. integretur ex hoc quod præcipit quædam, prohibet alia, aliqua etiam permittit, & adversùs transgressores pœnas decernit.

Advertendum est etiam, permissionem, quæ 81
est tertius actus legis, non consistere in mera negatione præcepti & prohibitionis, ut existimat Lorca hîc disp. 3. membro 2. circa finem, sed esse actum positivum, quo legislator in ordine ad
D bonum commune, & ut majora mala vitentur, statuit non prohibere aliquos actus indifferentes, aut parùm malos, & permittere ut impunè fiant. Talis est lex *Gracchus* in C. ad legem Juliam de adulteriis & stupro, quæ sanxit non esse puniendum eum, qui alterum cum uxore in adulterio deprehensum occideret. Et lex *Nec in ea*, ff. ad legem Juliam, de adulteriis cōërcendis, quæ statuit non esse puniendum parentem, qui occiderit filiam in adulterio deprehensam. Similiter leges civiles, ad vitanda majora mala, permittunt meretrices & usurarios in civitatibus, statuuntque ut, ob bonum commune Reipublicæ, usuræ, & simplices fornicationes à Judicibus non puniantur. Licèt enim illi actus in ordine ad finem legis naturalis, qui est bonum rationis, pessimi sint, subindeque per legem naturalem non permittantur, sed prohibeantur; tamen in ordine ad finem legis civilis, qui est bonum temporale Reipublicæ, indifferentes sunt, aut parùm mali; malum enim Reipublicæ, quod consurgit in illis ex una parte, resarcitur per bonum, quod evenit illi ex alia; occisio namque adulteræ mala est Reipublicæ, inquantum ab ea tollitur una pars ejus, sed hoc compensatur aliunde, ex eo nimirum quod timore occisionis plura evitantur adulteria.

DISPU-

DISPVTATIO II.

De lege æterna.

Ad quæstionem 93. Divi Thomæ.

POstquam de lege in communi egimus, restat ut de ejus speciebus in particulari differamus, & primò quidem de lege æterna, cùm aliæ sint tantùm illius participationes, ab eaque ut rivuli à fonte deriventur, & dependeant. Unde sit

ARTICVLVS I.

An, & quid sit lex æterna?

§. I.

Duplici conclusione veritas declaratur.

1 DIco primò, lex æterna ponenda est in Deo. Ita D. Thomas suprà quæst. 91. art. 1. ubi sic discurrit: Lex nihil aliud est, quàm dictamen practicæ rationis in Principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam: Sed hoc dictamen invenitur in Deo, respectu communitatis totius universi: Ergo in Deo reperitur lex C quâ totum universum gubernat. Major constat ex dictis disputatione præcedenti, Minor verò probatur. In Deo est providentia, quâ totus mundus regitur, ut Sanctus Doctor ostendit 1. part quæst. 22. articulo 1. & 2. Ergo tota communitas universi gubernatur ratione divinâ, & dictamine rationis practicæ, existente in Deo, ut in supremo gubernatore. Hanc consequentiam non probat S. Thomas, sed illam supponit. Potest tamen facilè probari ex eo quod divina providentia, ut constabit ex infra dicendis, supponit illud dictamen rationis divinæ practicæ, & ex illo infertur; sicut conclusio supponit principium ex quo infertur: Ergo si in Deo est providentia quâ cuncta gubernantur, necesse est esse in illo illud dictamen rationis practicæ, cum quo habet necessariam connexionem, sicut conclusio cum suo principio. Tunc ultra: Sed illud dictamen rationis practicæ in Deo existens, in quo consistit ratio legis, est æternum, quia divina ratio nihil concipit ex tempore, ut dicitur Proverb. 8. Ergo aliqua lex est æterna, illa videlicet, quæ est ratio gubernationis omnium rerum, in Deo existens.

2 Hanc legem æternam agnoverunt Gentiles Philosophi, ut testatur Marcus Tullius lib. 2. de legibus, ubi hæc scribit: *Hanc video sapientissimorum fuisse sententiam, legem, neque hominum ingeniis excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam quod universum mundum regeret, imperandi, prohibendique sapientiâ. Ita principem legem illam, & ultimam, mentem dicebant esse: omnia ratione aut cogentis,* id est præcipientis, *aut vetantis Dei, ex qua illa lex, quam diu humano generi dederunt, rectè est laudata.*

3 Dico secundò lex æterna nihil est aliud quàm ratio divinæ sapientiæ existens in Deo ab æterno, secundùm quod est directiva omnium actuum, & motionum omnium creaturarum, in A ordine ad bonum commune totius universi. Est etiam D. Thomæ hîc art. 1. ubi sic ratiocinatur: Sicut ratio rerum faciendarum per artem, vocatur ars vel exemplar rerum artificiatarum; ita etiam ratio gubernantis actus subditorũ, rationem legis obtinet, servatis aliis quæ suprà diximus esse de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur, sicut artifex ad artificiata. Est etiam gubernator omnium actuum & motionũ, quæ inveniũtur in singulis creaturis. Unde sicut ratio divinæ sapientiæ, inquantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ: ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitũ finem, obtinet rationem legis. Et secundùm hoc lex æterna nihil aliud est, quàm ratio divinæ sapientiæ, secundùm quod B est directiva omnium actuum & motionum.

Idem colligitur ex Augustino lib. 22. contra 4
Faustum cap. 27. ubi ait quod lex æterna est *ratio divina, vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.* Et lib. 1. de libero arbit. cap. 5. & 6. dicit legem æternam esse *rationem in mente Dei existentem, quâ res omnes per congrua media in suos fines ordinantur & diriguntur*: Ergo ex mente S. Augustini & D. Thomæ, lex æterna consistit in ratione divinæ sapientiæ, secundùm quod est directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum.

Ratio etiam id suadet: nam lex æterna generalissimè loquendo consistit in hoc quod sit regula 5
& mensura ab æterno existens in Deo, quâ mediante omnia Deo subjecta mensurentur & regulentur in ordine ad bonum commune ab ipso intentum: Sed ratio divinæ sapientiæ ab æterno in Deo existens, quatenus est directiva omnium actuum & motionum omnium creaturarum, est hujusmodi: Ergo in illa formalissimè loquendo lex æterna consistit. Major constat ex dictis art. 1. & 2. disputationis præcedentis, ibi enim ostendimus, de ratione legis esse, quod sit regula & mensura actionum & motionum subditorum, in ordine ad bonum commune; ideò enim lex dirigitur ad subditos, ut subditi suas actiones & motiones legi conforment & com- D mensurent, propter bonum commune, quod per se primò respicit lex. Minor verò sic ostenditur: De ratione mensuræ & regulæ est, quod sit directiva regulati & mensurati per illam: Ergo ratio divinæ sapientiæ, quæ est directiva motionum & actionum omnium creaturarum, regula est & mensura illarum.

§. II.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colligitur primò, legem æternam multipliciter ab idea differre. Idea enim respicit 6
rem ut creabilem, lex verò æterna ut gubernandam. Lex æterna connotat & supponit voluntatem seu liberum Dei decretũ de condendis creaturis, idea verò præscribens modum rei faciendæ, antecedit decretum; unde lex æterna versatur solùm circa creaturas futuras, Deo in sua æternitate præsentes; idea verò est etiam de creaturis possibilibus, quæ Deo in sua æternitate præsente non sunt. Idea se habet per modum determinantis agens ad specificationem operis, ex parte objecti, lex verò per modum obligantis ad executionem operis. Demum licèt ideæ in Deo multiplicentur, tamen lex æterna unica est, quia

ideæ

ideæ dicunt ordinem ad diversas creaturas, secundùm proprias & distinctas earum rationes & quidditates; lex verò æterna respicit actiones omnium creaturarum, sub unâ ratione communi, nempe quatenus ordinantur ad bonum commune universi.

7. Colligitur secundò, legem æternam differre in multis à providentia: lex enim æterna, per se primò respicit bonum commune universi, providentia bonum singulare uniuscujusque creaturæ. Lex æterna dicit in sua ratione vim obligandi, non verò providentia. Lex æterna non est Deo imposita, sed creaturis, nec consistit in imperio monastico respiciente actiones Dei, sed in imperio regali subditos respiciente: At providentia consistit in imperio monastico, & immediatè respicit actum Dei liberum, qui dicitur usus, & mediatè executionem, ut in Tractatu de voluntate Dei disp. 8. art. 4. declaravimus. Demum providentia comparatur ad legem æternam, ut conclusio particularis ad principium universale, ut docet S. Thomas quæst. 5. de verit. art. 6. Sicut enim lex in nobis tradit regulas in generali, v.g. diligendum esse Deum, parentes honorandos, &c. juxta quas regulas prudentia hîc & nunc colligit esse operandum. Ita lex æterna in Deo tradit generales regulas gubernationis universi, v.g. lapidem deorsum, ignem sursum inclinari; providentia verò juxta illas regulas de motibus creaturarum in particulari disponit, & ideò providentia legem æternam habet pro principio.

8. Colligitur tertiò cum D. Thoma hîc art. 2. nullum præter Deum posse cognoscere legem æternam, ut est in seipsa, cùm illa, ut ostendimus, nihil aliud sit, quàm ratio divinæ sapientiæ, existens in Deo ab æterno; omnes tamen creaturas rationales posse eam cognoscere secundùm aliquam ejus irradiationem, seu participationem majorem vel minorem, quatenus omnes veritates aliquatenus cognoscunt, saltem quantùm ad principia communia legis naturalis. Sicut aliquis non videns Solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione; omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio, & participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in libro de vera Religione cap. 18.

9. Colligitur quartò cum eodem S. Doctore, art. 3. ejusdem quæstionis, universas leges ab æterna derivari. Nam in omnibus moventibus ordinatis, virtus secundi moventis derivatur à primo movente; unde cùm lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis, quæ sunt in inferioribus gubernantibus, à lege æterna deriventur. Addo quod, sicut Deus, ex eo quod est ens per essentiam, est causa universalis influens esse in omnes effectus; ita ex eo quod est lex per essentiam, est lex universalis influens vim in omnes leges creatas. Porro in quavis lege duo sunt, & rectum judicium, quo aliquid faciendum aut vitandum judicatur, & obligatio legitimam supponens in obligante potestatem: utrumque verò ab æterna lege derivari, testatur Scriptura Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.*

10. Ad pleniorem hujus corollarii intelligentiam duo breviter hîc observanda sunt. Primum est, duplicem causalitatem legis æternæ erga leges creatas posse distingui. Alia est in genere causæ

A efficientis, quatenus Deus concurrendo cum natura intellectuali, per lumen rationis, quod est proximum omnis legis creatæ principium, & intellectum Principis applicando ad rectum judicium præceptivum, dicitur causa universalis omnium legum. Altera verò pertinet ad genus causæ exemplaris, quia omnis lex creata, eatenus habet vim dirigendi & regulandi actus humanos, quatenus conformatur legi æternæ, ut primo exemplari in regulando.

Advertendum etiam, non omnes leges eo- ii.
dem modo ab æterna promanare; nam divina immediatiùs ab ea dimanat, cùm sit ipsa lex æterna inadæquatè sumpta, solâ temporali pro-
B mulgatione à seipsâ distincta; naturalis, medio rationis lumine; humana, mediâ potestate, vel ab ipso Deo immediatè, vel mediante Reipublicæ consensu, Principibus communicatâ.

Colligitur quintò cum D. Thoma art. 4. ejus- iii.
dem quæstionis, quòd cùm lex æterna sit ratio divinæ gubernationis, quæcunque divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ; quæ verò gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Unde nulla operatio increata subjacet legi æternæ, sed est realiter ipsa lex æterna; omnes verò operationes creaturarum sive rationalium sive irrationalium ei subjiciuntur, quia omnes subjacent divinæ gubernationi.

C Advertendum tamen, operationes quibus iv.
irrationales creaturæ ad suos fines diriguntur, subjici legi æternæ, non ut formaliter præcipienti & obliganti, sed ut ordinanti & moventi ad suos fines, per proprias earum operationes, & nativas inclinationes, quæ sunt quasi leges creaturarum irrationalium, quibus intrinsecè pondere in fines propter quos sunt creatæ diriguntur. Ratio est, quia præceptum & obligatio dirigitur solùm ad subjectum capax obedientiæ & obligationis, sunt enim hæc correlativa: Sed creaturæ irrationales non sunt capaces obedientiæ & obligationis, quia hæc cum notitia præcepti supponunt liberam voluntatem
D exequendi quæ superior jubet: Ergo operationes quibus creaturæ insensibiles & rationis expertes, ad suos fines diriguntur, non subjiciuntur legi æternæ, ut formaliter præcipienti & obliganti, sed ut ordinanti, & moventi, ut docet S. Thomas hîc art. 5. in corp. ubi sic ait: *Sicut homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia propriorum actuum, & ideò per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundùm illud Psalmi 148. Præceptum posuit & non præteribit; & per hanc etiam rationem omnes motus & actiones totius naturæ, legi æternæ subduntur. Unde alio modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, inquantum moventur à divina providentia, non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.*

Notandum etiam cum eodem S. Doctore ibi- v.
dem art. 6. illud esse discrimen inter bonos & malos, quòd boni perfectè subsunt legi æternæ, tanquam semper secundùm eam agentes, mali autem imperfectè quidem, ex parte actionis, quatenus imperfectam habent cognitionem boni, & inclinationem ad illud; at perfectè ex parte passionis, quatenus scilicet patiuntur, quantùm lege divinâ præscriptum est. Quo fit, ut nihil sit in hoc universo, etiam malum culpæ, quod æternam Dei legem subterfu-

giat. Nam quod unâ viâ ab illa deflectit, aliâ viâ in eandem relabitur. Dum enim peccator malè agendo ab æterna lege Dei peccata prohibentis se subtrahit, in eandem, justam pœnam taxantem, incidit, ut in Tractatu de voluntate Dei fusiùs declaravimus. Disp. 3. a. 1 §. 9.

ARTICULUS II.

Vtrum lex æterna sit verè & propriè lex?

NEgant Vazquez suprà quæst. 91. art. 1. & Lorca disp. 5. membro 2. plurésque alii Recentiores, existimantes legem æternam non esse legem, nisi impropriè & metaphoricè, & per quandam analogiam & similitudinem ad legem verè & propriè dictam. Sententia tamen affirmans, menti S. Doctoris, & principiis articulo præcedenti statutis conformior est. Unde

14. Dico breviter, legem æternam esse verè & propriè legem.

Patet ex suprà dictis, nam D. Thomas legem æternam numerat tanquam præcipuam inter leges, & fontem ac exemplar omnium aliarum. Unde suprà quæst. 91. art. 2. ait quod *lex naturalis nihil aliud est quàm participatio legis æternæ in rationali creatura*; unde cùm lex naturalis habeat verè & propriè rationem legis, à fortiori lex æterna erit verè & propriè lex. Quare Cicero lib. 2. de legibus, illam numerat inter leges, aitque quod est *lex vera, atque princeps*.

15. Ratio etiam suffragatur: Nam lex propriè dicta nihil aliud est, quàm quædam ordinatio rationis in bonum commune, ab eo qui curam habet communitatis promulgata: Sed lex æterna est hujusmodi: Ergo verè & propriè legis rationem habet. Major constat ex definitione legis tradita à Divo Thoma suprà qu. 90. art. 4. Minor etiam, quantùm ad primam partem, nempè quod lex æterna sit ordinatio rationis in bonum commune ab eo qui curam habet communitatis, constat ex dictis articulo præcedenti. Quantùm verò ad secundam, quod nimirum sit à Deo promulgata, ex objectionum solutione patebit.

16. Objicies ergo primò cum Vazque: Lex æterna nihil aliud est quàm ideæ rerum in mente divina existentes: Atqui idea non habet verè & propriè rationem legis, sed tantùm metaphoricè: Ergo & lex æterna. Minor constat ex dictis articulo præcedenti. Major verò probatur ex D. Thoma hîc art. 1. asserente legem æternam esse ipsam rationem gubernationis rerum in Deo: Sed ratio gubernationis rerum in Deo est idea, ut docet idem S. Doctor. 1. p. quæst. 15. Ergo lex æterna nihil aliud est, quàm ideæ rerum in mente divina existentes.

17. Respondeo negando Majorem, longè enim diversa est ratio ideæ in Deo, & legis æternæ, quidquid dicat Vazquez, qui nec mentem Divi Thomæ, nec naturam divinarum idearum, neque legis æternæ essentiam & quidditatem penetravit. Nam quamvis idea sit ratio existens in Deo, & similiter lex æterna, diversimodè tamen, ut enim constat ex D. Thoma 1. p. quæst. 15. art. 1. idea est ratio rei faciendæ, sive forma ad cujus similitudinem factus mundus est; lex verò æterna est ratio gubernandi res, quæ jam per ideas præsupponuntur factæ, vel faciendæ; unde in Deo supponitur ratio ideæ ad rationem legis æternæ; sicut in creatura supponitur creatio ejus ad gubernationem ipsius in ordine ad ultimum finem. Plura alia discrimina inter ideam & legem æternam articulo præcedenti §. 2. coroll. 1. adduximus.

18. Objicies secundò cum eodem Authore: De ratione veræ legis est promulgatio: Sed nulla lex potest ab æterno promulgari: Ergo nulla est verè lex æterna. Major constat ex dictis disp. præcedenti art. 5. Minor verò probatur ex eo quod nullæ ab æterno fuerint creaturæ, quibus aliqua lex promulgari potuerit.

Nec valet quod ait D. Thomas suprà quæst. 91. art. 1. ad 2. ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam esse suo Verbo ab æterno, & scripturâ libri vitæ, licèt ex parte creaturæ audientis aut inspicientis, non fuerit facta ab æterno, sed in tempore. Non valet, inquam, Primò quia promulgatio est per se requisita ad rationem legis, unde per se pertinet ad illam: Sed Verbum Divinum, & ejus processio, non pertinent per se ad rationem legis, quia lex æterna est aliquid essentiale in Deo, Verbum autem est aliquid personale: Ergo impertinenter recurritur ad Verbi Divini processionem, ad statutam legis æternæ promulgationem.

Secundò, Liber vitæ nihil aliud est quàm æterna Dei scientia, & firma notitia, in qua res metaphoricæ dicuntur scriptæ: Sed hæc notitia non potest habere rationem promulgationis: Ergo nec liber vitæ. Minor probatur, quia promulgatio debet fieri iis quibus lex imponitur: ab æterno autem non fuerunt creaturæ quibus lex imponeretur, nec quibus promulgaretur.

Si autem dicas cum D. Thoma ibidem in resp. ad 1. quod licèt creaturæ non fuerint ab æterno in seipsis, & in propria mensura, fuerunt tamen apud Deum præsentes ab æterno in mensura æternitatis, quod sufficit, ut quantùm est ex parte Dei fiat eis legis æternæ promulgatio. Contra hanc responsionem instat Vazquez, eamque infringere conatur, tum ex eo quod præsentia illa rerum futurarum in æternitate, fictitia omnino videtur, & à Thomistis excogitata: Tum etiam, quia tametsi gratis admittatur, non sufficit ut aliqua lex dicatur fuisse creaturis ab æterno promulgata; alioquin (inquit) lex Mosaica, quam dedit Deus in monte Horeb, potuisset dici lex æterna, vel ab æterno promulgata, quia populus ille, tonitrua, & reliqua cum quibus facta est promulgatio illius in tempore, fuerunt etiam præsentia æternitati.

Addit Vazquez, quod promulgatio legis debet esse opus extra Deum, quod non dicitur simpliciter fieri ab æterno, sed tantùm in tempore: Ergo quantumcunque creaturæ sint præsentes Deo in æternitate, hoc non sufficit ut ab æterno dicatur lex aliqua illis promulgata.

19. Huic objectioni, quæ præcipua Vazquis & aliorum Recentiorum fundamenta continet, quibus moventur ad negandum legem æternam verè & propriè rationem legis habere: Respondeo primò, promulgationem esse solùm conditionem intrinsecam ut lex obliget in actu secundo, non verò ut habeat rationem legis, & sit obligativa in actu primo, ut disp. præcedenti art. 5. ostensum est. Unde argumentum illud Vazquis solùm probat legem æternam, defectu promulgationis, non potuisse obligare creaturas ab æterno; non convincit tamen, eam ab æterno non habuisse verè & propriè rationem legis, vimque obligandi creaturas in tempore producendas, subindeque objectio illa

spon-

sponte corruit, & in fumum & auras evanescit.

20. Respondeo secundò, promulgationem legis posse considerari ex parte ipsius legislatoris promulgantis, & ex parte subditi cui promulgatur, posseque contingere, quod priùs existat in legislatore promulgate, quàm in subdito cui promulgatur; imò de facto ita contingere, etiam in humanis, cùm videamus priùs promulgari legem in curia à legislatore, & postea decursu alicujus temporis pervenire ad subditos. Sic igitur dicendum est de lege æterna, eam scilicet ex parte Dei fuisse promulgatam ab æterno, ad creaturam autem non pervenisse hujusmodi promulgationem, nisi in tempore. Unde ad objectionē in forma respondeo, datâ Majori, distinguendo Minorem: Nulla lex potest ab æterno promulgari, promulgatione se tenente ex parte creaturarum, concedo Minorem. Promulgatione se tenente ex parte Dei supremi legislatoris, nego Minorem & Consequentiam. Unde optima est responsio D. Thomæ, dicentis ex parte Dei promulgationem legis æternæ factam esse Verbo Divino, & scripturâ libri vitæ, quamvis ex parte creaturarum fuerit solùm facta in tempore.

21. Ad primam verò illius impugnationem, respondeo, datâ etiam Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, quod licèt Verbum Divinum sit aliquid personale, illo tamen exprimitur non solùm quod personale est in Deo & relativum, sed etiam quod est absolutum, tam necessarium, quàm liberum; imò ipsa Dei opera illo declarantur, ut docet D. Thomas hîc art. 1. ad 2. ex S. Augustino lib. 15. de Trinit. cap. 14. Unde illa expressio legis æternæ facta Verbo, propriè habet rationem promulgationis ex parte Dei, quantumcumque lex sit aliquid absolutum in Deo, Verbum autem aliquid relativum.

22. Ad secundam de libro vitæ, transeat Major, & negatur Minor. Ad probationem illius dico quod ex eo quod creaturæ non fuerint ab æterno, solùm infertur quod promulgatio ut se tenet ex parte creaturarum non potuerit esse ab æterno, non verò ut se tenet ex parte Dei; nam ut sit ab æterno prout se tenet ex parte Dei, sufficit & requiritur quod creaturæ futuræ sint Deo præsentes ab æterno in æternitate, non verò exigitur quod sint ibi præsentes in seipsis, & in propria mensura. Ratio est, quia Deus non promulgavit legem æternam, ut creaturæ subderentur sibi ab æterno, sed ut sibi subjicerentur in tempore pro quo erant futuræ in propria mensura: Unde non requiritur quod fuerint ab æterno in seipsis, sed sufficit quod fuerint ab æterno in mensura æternitatis, & quod ab æterno fuerint cognitæ & præordinatæ per legem æternam.

23. Ad instantiam in contrarium dicendum, præsentiam futurorum contingentium in æternitate, veritissimam esse, & passim doceri à SS. Patribus, & à D. Thoma, ut in Tractatu de scientia Dei fusè ostendimus; eamque, si admittatur, sufficere ut lex promulgetur ab æterno ex parte Dei, licèt non ex parte creaturarum. Ex eo tamen non sequitur, ut objicit Vazquez, quod lex Mosaica possit dici lex æterna; licet enim tam lex illa, quàm tonitrua, populus, &c. fuerint Deo præsentia in æternitate, ipsa tamen lex exteriùs data illi populo, in tempore data fuit, considerata in seipsa; unde non potest dici æterna, licèt potuerit dici præsens Deo in æternitate. Ratio autem gubernationis rerum in Deo existens, in seipsa fuit ab æterno, respiciens creaturas futuras in tempore, & Deo præsentes in æternitate, & sic jure optimo dicitur lex æterna.

Ad id quod additur, Respondeo promulgationem, ut se tenet ex parte creaturarum, esse opus ad extra, subindeque non esse ab æterno, sed in tempore; ut autem se tenet ex parte Dei, esse actum liberum pertinentem ad imperium intellectûs divini, & sic non posse non esse ab æterno.

24. Quæres, quomodo lex æterna creaturis existentibus in tempore promulgetur?

Respondeo eam creaturis intellectualibus promulgari per quandam impressionem luminis in intellectu, juxta illud Psalmi 4. *Signatum est super nos lumen vultûs tui Domine*, creaturis verò ratione carentibus promulgari per impressionem inclinationis & instinctûs naturalis: quia lex æterna promulgatur creaturis secundùm modum illis convenientem: Primus autem modus promulgationis convenit creaturis intellectualibus, alter verò rebus naturalibus, & creaturis ratione carentibus, quæ solo instinctu & inclinatione innatâ tendunt in suos fines.

25. Notandum tamen, quod impressio illa inclinationis seu principii activi in creaturis irrationalibus, dupliciter potest considerari; primò per modum regulæ proximæ operationis, secundò per modum applicationis legis æternæ ipsi creaturæ irrationali. Primo modo considerata, habet rationem legis æternæ participativè, ut est in mensurato & regulato per illam; secundo autem modo habet rationem promulgationis ejusdem legis.

26. Objicies tertiò cum Lorca: Lex æterna non minùs gubernat & comprehendit creaturas irrationales, quàm rationè præditas, omnes enim æquè huic legi subjiciuntur, ut docet D. Thomas hîc art. 4. & 5. Sed creaturæ irrationales non sunt capaces legis verè & propriè dictæ, cùm sint præcepti incapaces: Ergo lex æterna non est verè & propriè lex, sed metaphoricè tantùm & impropriè.

27. Propter hoc argumentum Suarez lib. 2. de legibus cap. 2. Serra hîc art. 1. dubio unico in resp. ad 5. & Aravius hîc difficultate 2. censent quod licèt lex æterna respectu creaturarum rationalium, quibus modo intelligibili notificatur, exerceat rationem & munus veræ legis, tamen respectu irrationalium, quibus non modo intelligibili, sed per impressionem inclinationis & activi principii, quo moventur ad suos fines, notificatur & promulgatur, non exercere rationem ac munus veræ & propriæ legis, sed tantùm cujusdam providentiæ, sive principii gubernationis.

28. Alii verò existimant, legem æternam, non solùm quatenus est directiva actuum liberorum creaturarum intellectualium, sed etiam quatenus est directiva actuum & motuum necessariorum creaturarum irrationalium, verè & propriè rationem legis habere, quamvis ut est directiva actuum liberorum creaturarum intellectualiū, specialissimè & perfectiori modo rationem legis exerceat; licèt enim (inquiunt) promulgatio specialissimè dicta solùm dicatur per ordinem ad creaturas intellectuales; promulgatio tamen absolutè dicta, per comparationem ad omnes creaturas dicitur; hæc enim nihil aliud est, quàm impressio alicujus principii directivi operationis creaturæ, sicut promulgatio specialissimè dicta, est impressio principii directivi operationis moralis;

Disp. 4. n. 7

ralis: quælibet autem creatura participat à lege æterna principium directivum suæ operationis, ac proinde quælibet participat suam promulgationem debitam & proportionatam suæ naturæ. Unde ad objectionem, juxta hunc modum dicendi, respondetur, concessâ Majori, negando Minorem, & ad illius probationem, dicendum, quod præceptum est duplex; aliud morale, quod est regula operationum moralium creaturæ rationalis; aliud naturale, per intimationem naturalem, quæ fit ex impressione principii motivi in ordine ad finem, juxta illud Psal. 148. *Præceptum posuit, & non præteribit,* & istud Proverb. 8. *Cùm legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.* Creaturæ igitur irrationales, licèt sint incapaces præcepti primo modo sumpti, non tamen præcepti secundo modo accepti, ideòque vera lex eis imponi potest, quia non expostulat alium modum præcepti, nisi loquamur de lege specialissimè dicta, prout ad creaturas rationales dirigitur.

Uterque dicendi modus probabilis est, licèt primus videatur probabilior, & menti D. Augustini & S. Thomæ conformior; cùm ille quæst. 64. in Levit. & habetur in cap. *Mulier* 15. quæst. 1. asserat irrationalia esse incapacia legis propriè dictæ: iste verò suprà quæst. 90. art. 1. dicat, quod lex propriè dicta est mensura humanorum actuum, subindeque rationem veræ & strictæ legis, respectu creaturarum irrationalium, quæ sunt incapaces humanorum actuum, non videatur agnoscere.

DISPUTATIO III.

De lege naturali.

Ad quæstionem 94. D. Thomæ.

CUm leges omnes à lege æterna deriventur, sintque illius participationes & manifestationes; primum quod eam nobis evidenter manifestat, est lex naturalis; ideòque hæc ante alias explicanda est, & de ejus essentia, seu ratione formali, extensione, ac immutabilitate, breviter hîc disputandum.

ARTICULUS I.

Quid sit lex naturalis, seu in quo formaliter consistat?

§. I.

Præmittitur quod apud omnes est certum & referuntur sententiæ?

1. DAri legem naturalem in nobis, constat ex Apostolo ad Roman. 2. dicente, *Habemus legem scriptam in cordibus nostris.* Et paulò post: *Gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, & ostendunt opus scriptum in cordibus suis, & sunt sibi ipsi lex, testimonium illis reddente conscientiâ.* Item Psal. 4. ait Propheta, *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* Statimque respondet: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Quod de lumine naturalis rationis, quo discernitur quid sit bonum & quid malum, quodque pertinet ad legem naturalem, interpretatur D. Thomas suprà quæst. 91. art. 2.

Huc spectat quod habet Augustinus 2. Confess. cap. 4. *Lex tua, Domine, in cordibus hominum scripta est, quam nec ulla unquam delet aut delebit iniquitas.* Et in Psal. 57. *Veritas manu formata in cordibus nostris scripsit: Quod tibi fieri non vis, alterine feceris. Hoc ignorare nemo permissus est, etiam antequam lex daretur.* Item lib. 2. de ser. Domini in monte cap. 9. ait, *Nullam animam esse quæ ratiocinari posset, in cujus conscientia non loquatur Deus. Quis enim legem naturalem in cordibus hominum scribit, nisi Deus?* Ad idem pertinet quod ait Ambrosius libr. 9. Epist. 71. *Ea lex* (inquit) *non inscribitur, sed innascitur, nec aliquâ percipitur lectione, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur.* Demum Tullius lib. de legibus, summâ eloquentiâ, & *penè divinâ voce,* ut loquitur Lactantius, legem hanc naturalem depinxit: *Est quidem* (inquit) *vera lex, recta ratio, naturæ congrua, diffusa per omnes, constans, sempiterna, quæ vocet ad officium, jubendo; vetando, à fraude deterreat. Huic igitur legi, nec prorogari fas est, neque derogari aliquid licet. Nec tota abrogari potest. Nec verò per senatum, aut per populum solvi hac lege possumus: nec est quærendus explanator aut interpres alius. Non erit alia lex Romæ, alia Athenis, alia nunc, alia posthac, sed & omnes gentes, & omni tempore, una lex & sempiterna, & immutabilis continebit: unusque quisque erit communis quasi magister & imperator omnium Deus.*

Ratio etiam suffragatur, si enim detur in nobis lumen naturale pro rerum speculabilium cognitione, multò magis dabitur pro rerum agendarum notitia & judicio. 2.

Confirmatur: Omnis creatura debet suum finem consequi posse: At nulla creatura rationalis suum finem consequi potest absque lege naturali; cùm illum non possit consequi, nisi per rectam operationem; nec rectè operari sine lege naturali, à qua in suis operationibus dirigatur: Ergo, &c.

Hoc suppositio, difficultas & controversia est inter Theologos, in explicando quid sit lex illa naturalis, seu in quo formaliter consistat? Vazquex enim 1. 2. disp. 180. cap. 3. & Mœratius disp. 2. de legibus sect. 1. docent legem naturalem esse ipsammet naturam rationalem secundùm se, quatenus ratione suæ essentiæ talis est, ut aliquæ actiones sint illi moraliter convenientes, & honestæ; aliæ repugnantes & indecentes. Alensis verò 3. p. quæst. 27. membro 2. & D. Bonaventura in 2. dist. 39. art. 2. quæst. 1. existimant legem naturalem esse habitum, quo nomine non intelligunt qualitatem acquisitam & superadditam potentiæ, sed ipsum lumen intellectuale, prout in actu primo spectatur, & est vis discernendi honesta & turpia moraliter. Alii legem naturalem collocant non in habitu, sed in actu; inter quos adhuc magna est dissensio: Ariminensis enim, Gabriël, & Almaïnus, affirmant, legem naturalem esse dictamen rationis indicantis & ostendentis quid consentaneum aut dissentaneum sit naturæ rationali, docentque talem legem non esse imperantem, sed indicantem, eò quòd nullum includat superioris imperium. Thomistæ verò, Suarez, Valentia, Azorius, Salas & alii, censent legem naturalem non in dictamine solùm ostensivo boni & mali, sed etiam præceptivo, consistere, esseque actum imperii, nos ad ea quæ tali lege præscripta sunt obligantis.

§. II.

§. II.

Rejiciuntur tres primæ sententiæ, & quarta statuitur.

Dico primò: Lex naturalis non consistit in ipsa natura rationali, quatenus ratione suæ essentiæ talis est, ut aliquæ actiones sint illi moraliter convenientes & honestæ, aliæ repugnantes & indecentes.

4. Probatur primò: Lex naturalis est verè & propriè lex, omnes enim Philosophi & Theologi loquuntur de illa tanquam de vera & propria lege: Sed ipsa natura rationalis præcisè sumpta, non potest dici verè & propriè lex: Ergo lex naturalis in ea consistere nequit. Major constat, Minor probatur. Lex est aliquid rationis, id est actus intellectûs practici, aut aliquid constitutum per ipsum, ut disp. 1. art. 1. ex D. Thoma ostendimus: Sed natura rationalis non est actus intellectûs, aut aliquid constitutum per ipsum: Ergo natura rationalis præcisè sumpta, non potest dici verè & propriè lex.

5. Probatur secundò: Effectus legis naturalis, quales sunt dirigere, illuminare, obligare, & esse regulam humanarum actionum, immediatè proveniunt à dictamine rationis: Ergo non in ipsa natura rationali, sed in dictamine rationis, consistit lex naturalis. Consequentia patet, quia in illo essentialiter consistit lex, quod immediatè tribuit proprios effectus legis. Antecedens verò probatur, nam ante dictamen rationis, quo indicatur vel ostenditur aliquid esse bonũ vel malum, non obligatur homo moraliter, nec ejus operationes diriguntur aut regulantur in esse moris, ut de se patet, & constat in his qui usu rationis carent.

6. Probatur tertiò: Lex debet distingui ab eò cui imponitur, sicut id quod obligat, ab eo quod obligatur: Sed natura rationalis, cùm sit ipsa essentia & natura hominis, non distinguitur ab homine: Ergo non potest esse lex naturalis, respectu illius.

7. Demum probari potest conclusio, destruendo præcipuum fundamentum adversæ sententiæ: Idcirco enim Vazquez & Mœratius legem naturalem in ipsa natura rationali consistere volunt, quia (inquiunt) ipsa natura rationalis est fundamentum & mensura legis naturalis, & honestatis ipsius, quatenus quæcumq; præcipit aut prohibet lex naturalis, per se decent aut dedecent naturam rationalem: Sed hæc ratio nulla est: Ergo ruit præcipuum fundamentum adversæ sententiæ. Minor probatur, quia quidquid est fundamentum & mensura legis, aut honestatis, non est propterea lex; nam v. g. felicitas publica est mensura & fundamentum legum humanarum, neq; propterea est ipsæ leges humanæ. Indigentia pauperum est fundamentum & mensura legis aut præcepti faciendi eleemosynam, sednon propterea est ipsa lex. Addo quoq; si natura rationalis esset lex actuum nostrorum, eò quòd illam decent, sequeretur pari modo naturam divinam esse legem actuum divinorum liberorum, quia pariter tales actus illam decent: Sed hoc dici nequit, cùm nullus Patrum vel Doctorum sic loquatur: Ergo nec illud.

8. Dico secundò, lex naturalis non est ipsum lumen intellectuale in actu primo, seu vis discernendi honesta & turpia. Hæc conclusio patet ex dictis in præcedenti, ostendimus enim legẽ naturalẽ consistere in ordinatione seu dictamine rationis: At ordinatio seu dictamen rationis; non est ipsũ lumen intellectuale in actu primo, sed actus secundus potentiæ intellectivæ: Ergo lex naturalis non est ipsum lumen intellectuale in actu primo, seu vis discernẽdi honesta & turpia. Addo quod, Deus habet lumen sibi connaturale, quo perfectissimè cognoscit quæcumq; honesta & turpia, & tamen non habet legem propriè dictam: Ergo tale lumen habituale non est propriè lex naturalis: si enim esset lex naturalis respectu nostri, esset etiam respectu Dei.

Dico tertiò, lex naturalis non consistit in dictamine & judicio solùm ostensivo boni & mali, sed etiam præceptivo, nimirum in actu imperij ad ea quæ tali lege præscripta sunt obligantis.

9. Probatur primò: Lex naturalis est verè & propriè lex, omnes enim Philosophi & Theologi, ut suprà dicebamus, de ea ut de vera & propria lege loquuntur: Ergo non consistit in judicio solùm ostensivo boni & mali, sed etiam præceptivo. Consequentia patet, tum quia de ratione legis verè & propriè dictæ est præcipere; cùm sit actus prudentiæ, quæ præceptiva est; unde illa consistit formaliter in actu imperij, ut disp. 1. art. 1. declaravimus. Tum etiam, quia lex verè & propriè dicta, est regula & mensura bonitatis aut malitiæ moralis actûs humani, ut docet D. Thomas suprà quæst. 90. art. 1. Sed judicium solùm ostensivum boni & mali, non potest esse regula & mensura bonitatis aut malitiæ moralis actûs humani; quia supponit bonitatem & malitiã actûs humani, & tantùm indicat illam; regula autem & mensura alicujus regulati & mensurati, non potest supponere rectitudinem & commensurationem cum illo, aut obliquitatem & difformitatẽ, cum talis rectitudo & obliquitas depẽdeant à regula & mensura: Ergo &c.

10. Confirmatur primò: Quando homo peccat contra legem humanam, præcedit judicium ostensivum malitiæ illius actûs, & tamen hujusmodi judicium non habet rationem legis, ut de se constat: Ergo similiter quando peccat contra legem naturalem, licèt præcedat judicium ostensivum malitiæ illius actûs, tamen tale judicium, ut præcisè & formalissimè loquendo solùm est ostensivum illius malitiæ, non habet rationem legis.

11. Confirmatur secundò: Deus habet judicium ostensivum eorum quæ decent aut dedecent suam naturam, contra quod ipse non potest operari, & tamen non habet legem propriè dictam: Ergo si lex naturalis sit verè & propriè lex, non potest consistere formaliter in dictamine & judicio solùm ostensivo boni & mali, seu eorum quæ decent aut dedecent hominis naturam.

12. Probatur secundò conclusio: Lex naturalis nihil aliud est, quàm participatio legis æternæ in creatura rationali, ut docet D. Thomas suprà qu. 91. art. 2. Ergo non consistit in dictamine & judicio solùm ostensivo boni & mali, sed etiam præceptivo. Consequentia patet, quia lex æterna, prout sic, est præceptiva: Ergo id quod per modum legis participat illam, participat essentialiter vim præcipiendi.

§. III.

Solvuntur objectiones.

13. Objicies primò contra primam conclusionem: Sunt aliquæ operationes ita intrinsecè

cè malæ ex natura sua, v.g. odium Dei, ut nullo modo pendeat malitia earum ex dictamine intellectûs; & aliæ ita intrinsecè bonæ ex natura sua, v.g. honorare Deum, ut in sua bonitate non dependeant à judicio intellectûs: Ergo dictamen rationis naturalis non habet rationem legis respectu illarum, sed ipsa natura rationalis, cui convenientes aut disconvenientes sunt.

14. Confirmatur: Præcepta legis naturalis non continentur in aliquo dictamine libero humani aut divini intellectûs: Ergo nullum tale dictamen habet rationem legis naturalis, subindeq; ipsa natura rationalis in qua continentur ut illi conformia, rationem legis naturalis habebit. Consequentia patet, quia præcepta legis naturalis in lege naturali contineri debent, sicut præcepta artis continentur in arte. Antecedens verò probatur, quia præcepta naturalia habent in se necessariam connexionem ex terminis, ut bonum est faciendum, malum est vitandum: Ergo independenter ab aliquo dictamine libero intellectus humani aut divini sunt talia, subindeq; non continentur in tali dictamine. Patet consequentia, quia quæ habent necessariam connexionem ex terminis, independentia sunt ab aliquo dictamine libero etiam divini intellectûs, ut patet in creaturis possibilibus, quæ quia necessariam habent connexionem cum suis principiis essentialibus & quidditativis, independentes sunt ab aliquo judicio libero, etiam divini intellectûs; unde non cognoscuntur à Deo per scientiam visionis, sed per scientiam simplicis intelligentiæ, ut in Tractatu de scientia Dei declaravimus.

15. Ad objectionem respondeo, in actibus intrinsecè malis, vel intrinsecè bonis, duplicem bonitatem & malitiam reperiri; aliam in esse naturæ, aliam in esse moris, primamq; non desumi per ordinem ad aliquam legem, sed penes convenientiam aut disconvenientiam ad naturam rationalem, ut intelligitur habere inclinationem ad bonum consideratum in esse naturæ, antecedenter ad omnem legem; secundam verò sumi proximè quidem per ordinem ad dictamen rationis naturalis, remotè verò per ordinem ad legem æternam; & sic dictamen rationis naturalis, ut est participatio quædam legis æternæ, habet rationem legis naturalis, in ordine ad illos actus.

16. Ad confirmationem, nego Antecedens, & ad illius probationem dico quod præcepta naturalia, ut bonum est faciendum, malum est vitandum, possunt dupliciter considerari; uno modo per modum quidditatis & cujusdam essentiæ possibilis, & sic nullam dependentiam habet ab aliquo dictamine libero etiam intellectûs divini, sicut aliæ creaturæ possibiles, sed prout sic præsupponuntur ad illud, subindeq; à Deo cognoscuntur per scientiam simplicis intelligentiæ. Alio modo possunt considerari per modum exercitij, quatenus scilicet procedunt à Deo in ordine ad obligandam creaturam rationalem ad rectè operandum, & sic dependent à dictamine practico intellectûs divini, & continentur in dictamine rationis creaturæ rationalis, quod est participatio quædam divini dictaminis.

17. Objicies secundò: Si lex naturalis non consisteret in ipsa natura rationali secundùm se & secundùm sua prædicata quidditativa considerata, sed in aliquo dictamine libero Dei, vel in aliqua illius participatione, sequeretur Deum A potuisse non præcipere homini actus honestos naturaliter necessarios, ut amare Deum, parentes colere; & non prohibere illi actus intrinsecè malos, ut mendacium, furtum, & odium Dei, subindeq; hominem posse sine culpa omittere primos actus, & elicere secundos, cùm nihil sit peccatum, quod non sit contra legem, ut constat ex definitione peccati, quæ communiter circumfertur ex Augustino: Sed hoc videtur absurdum: Ergo & illud. Sequela Majoris videtur manifesta, nam omne dictamen liberum potuit non esse in Deo: Ergo si lex naturalis sit aliquid dependens à dictamine libero Dei, & non ipsa natura rationalis, potuit Deus per talem legem non præcipere homini actus honestos naturaliter necessarios, & non prohibere actus intrinsecè malos.

Respondeo negando sequelam Majoris, & 18.
ad illius probationem dico, quod licèt Deus absolutè potuerit non habere dictamen, quo præciperet homini actus honestos naturaliter necessarios, & illi prohiberet actus intrinsecè malos; ex suppositione tamen voluntatis creandi naturam rationalem, & eam gubernandi, non potuit non velle prohibere tali creaturæ actus intrinsecè malos, & præcipere actus honestos naturaliter necessarios. Sicut enim posito actu libero promittendi, necessitatur ad actum implendi promissum, & positâ voluntate revelandi aliquid, necessitatur ad revelandum verum; ita suppositâ voluntate creandi & gubernandi hominem, necessitatur ad sapienter regendam creaturam intellectualem à se conditam, & ad curandum ut vivat conformiter suæ naturæ: non potest autem illam rectè gubernare, nisi prohibendo actus malos, qui repugnant fini ad quam ex natura sua ordinatur, & præcipiendo actiones liberas intrinsecè bonas, quæ ex natura habent necessariam connexionem cum illo.

Objicies tertiò contra secundam conclusionem: Lex naturalis semper manet in cordibus nostris; unde Apostolus & SS. Patres suprà relati dicunt eam esse scriptam in cordibus hominum: Ergo illa non consistit in actu, qui fluit, & transit, sed in habitu, seu in lumine intellectuali in actu primo consignato, quod durat & permanet.

Confirmatur: Lex humana, non solùm ut est actuale judicium legislatoris, aut subditi, sed etiam ut est permanens signum in aliqua scriptura, aptum ad excitandum talem cognitionem, dicitur lex: Ergo pariter lex naturalis, non solùm ut est actuale judicium, sed lumen ipsum rationis in actu primo, ex se aptum ad tale judicium excitandum, vera lex dici potest.

Ad objectionem respondeo, quod sicut licèt 19.
conscientia formaliter sit actus quidam rationis, seu actualis notitia, ut ipsum nomen præ se fert, & Tullius docet libro de senectute, ubi sic ait: *Conscientia est bene actæ vitæ, multorumque benefactorum recordatio jucundissima*; tamen quandoq; à Patribus accipitur in sensu causali, & significatur nomine sui principij, scilicet habitus synderesis, ideòq; ab Hieronymo appellatur synderesis, à Basilio naturale judicatorium, & à Damasceno lux nostri intellectûs: ita lex naturalis, quamvis formaliter sit actus vel opus rationis, tamen interdum accipitur à Patribus in sensu causali, pro ipso lumine naturali intellectûs, & habitu synderesis, subindeq; dicitur manens & scripta in cordibus nostris.

Ad

20. Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem; nam lex humana scripta perseverat in scriptura per modum actûs secundi habitualiter permanentis, in quo ut in signo conservatur judicium legislatoris; in lumine verò intellectuali lex scripta remanet solùm per modum actûs primi, qui sicut non sufficit ad legem constituendam, ita nec ad eam conservandam.

21. Objicies quartò contra tertiam conclusionem: Lex naturalis non est præceptum hominis ad alium, nec ad seipsum, neq; Dei ad homines: Ergo non est præceptiva, sed solùm ostensiva boni & mali. Consequentia patet à sufficienti divisione. Antecedens verò, quoad primam & B secundam partem, manifestum est, quia præceptum hominis ad alium, pertinet ad legem humanam; imperium autem hominis ad seipsum, respectu suarum actionum, non habet veram rationem legis, cùm lex sit superioris ad subditum, & nemo sit superior sibi ipsi. Probatur verò quoad tertiam partem, primò quia præceptũ quo Deus aliquid hominibus præcipit, pertinet ad legem divinam, quæ secundùm D. Thomam distinguitur à lege naturali. Secundò, quia secluso quocunq; præcepto Dei, dictamen rationis naturalis, in quo consistit lex naturalis, dictat quid sit bonum, quid malum: Ergo lex naturalis non est præceptiva præcepto quo Deus C aliquid hominibus præcipiat.

22. Respondeo, concesso Antecedente, quoad primam & secundam partem, negando illud, quantùm ad tertiam; Deus enim non solùm suâ lege æternâ, sed etiam lege naturali, quæ est participatio legis æternæ in creatura rationali, præcipit hominibus ne furentur, ut parentes honorent, & alia hujusmodi, quæ sunt de lege naturæ. Ad primam verò probationem in contrarium, dicendum est legem naturalem esse legem divinam, ut docet Damascenus lib. 4. de fide cap. 23. ubi sic ait: *Lex Dei mentem nostram inscendens, eam ad se pertrahit, conscientiamque nostram vellicat, quæ & ipsa mentis nostræ lex dicitur.* Si verò D quæras, ad quam Dei legem lex naturæ pertineat? Respondeo illam pertinere ad legem Dei æternam; Licèt enim lex æterna & naturalis distinguantur plusquam genere, si in esse rei considerentur, quia lex æterna est aliquid increatum, & ipse Deus, lex verò naturalis est aliquid creatum, nempè aliqua participatio legis æternæ in creatura rationali: si tamen considerentur in ratione legis & mensuræ humanorum actuum, non sunt aliquid diversum, quia utraq; respicit eundem humanum actum, ut mensurabilem ab eis, ordine quodam; primariò à lege æterna, & secundariò à lege naturali. Sicut virtus Dei causativa gratiæ regenerantis, & virtus Baptismi, distinguntur in esse rei plusquam E genere; illa enim est ipse Deus, hæc verò aliquid creatum & participatum in Baptismo; in esse verò causæ, non ponunt in numero, quatenus videlicet utraq; respicit eundem effectum producendum, scilicet gratiam regenerativam, primariò producendam à virtute divina, ut est in Deo, & secundariò ab eadem virtute, ut participatur in Baptismo.

Ad secundam probationem, nego Antecedens, cùm enim dictamen quo Deus præcipit hominibus opera bona, & prohibet opera mala, ex lege Dei æterna derivetur, & sit quædam illius participatio, seclusâ lege Dei æternâ, & ejus A præcepto, nullum esset dictamen rationis naturalis dictans in exercitio hominibus quid sit bonum, & quid malum.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

EX dictis colligitur, hæc tria, quæ aliàs ea- 23.
dem putari possent, esse distinguenda, legem naturæ, conscientiam, & synderesim. Nam lex naturæ est ipsa ordinatio divinæ voluntatis, nobis à natura impressa. Synderesis, lumen ipsum naturale intellectus, per quod ipsam Dei ordinationem naturaliter cognoscimus. Conscientia verò est ipsa actio mentis, qua formaliter illam cognoscimus, seu judicium practicum, quo apprehendimus seu judicamus aliquid esse faciendum vel non faciendum. Addo quod conscientia est de aliquo agibili in particulari, lex verò naturæ est regula universalis de agendis & vitandis in communi. Conscientia est de futuris, de præsentibus, & jam factis; lex naturæ tantùm disponit de futuris, nec respicit jam facta. Demum conscientia potest esse erronea, non verò lex naturæ, cùm rationi veræ legis repugnet esse erroneam.

Colligitur secundò contra Lorcam & Mon- 24.
tezino, legem naturæ distingui à collectione præceptorum naturalium ex parte objecti, seu ab objectis præceptorum naturaliũ, v.g. Deum esse colendum, parentes honorandos, homicidium & furtum non esse faciendum, & similia. Lex enim naturalis formaliter & subjectivè est in homine, ideoq; in Scriptura & SS. Patribus dicitur indita sive impressa cordibus hominum: Sed objecta præceptorum naturalium, non sunt subjectivè, sed objectivè tantùm in nostro intellectu: Ergo lex naturæ non consistit formaliter in objectis talium præceptorum.

Colligitur tertiò, Legem naturalem esse ve- 25.
luti partem quandam legis æternæ; nam lex æterna extendit se ad omnes creaturas, tam rationales, quàm irrationales, sicut divina providentia; at lex naturalis ad solam creaturam rationalem, id est ad homines & Angelos duntaxat extenditur. Unde lex naturalis in brutis propriè non residet; quia licèt ad ea quæ sibi naturaliter conveniunt inclinationem ab authore naturæ habeant, hæc tamen inclinatio non se habet per modũ cujusdam directionis & præcepti, sicut in homine, sed per modum cujusdam impressionis, quatenus scilicet Deus illis imprimit principia intrinseca ad agendum conformiter ad suam naturam, quæ impressio, magis instinctus naturalis, quàm lex naturæ appellari debet.

Colligitur quartò, Legem naturalem esse in 26.
se simpliciter unam, quia licèt præcepta legis naturæ sint plura, omnia tamen connectuntur in fine ultimo naturæ humanæ, ad quem ordinantur, & radicaliter continentur in illo primo & universalissimo principio; *Bonum est faciendũ, & malum fugiendum*, quod est unum; unde ab unitate finis, & radicalis ac primi principij, lex ipsa naturalis, simpliciter una dicitur.

ARTIC. II.

Articulus II.

Vtrum omnia præcepta Decalogi, omnesque actus virtutum, sint de lege naturæ?

27. Quidam Juriſperiti aſſerunt ſub lege naturali contineri tantùm prima principia practica per ſe nota, non autem concluſiones quæ ex illis deducuntur, cujuſmodi ſunt Decalogi præcepta; hæc enim exiſtimant ad jus gentium potiùs quàm ad jus naturæ ſpectare. Aliqui verò Theologi cenſent, prorſus à veritate alienum eſſe, quod docet D. Thomas hîc art. 3. nimirum omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, cùm plura (inquiunt) opera virtutum non ſint de præcepto, ſed tantùm de conſilio. Pro reſolutione, ſit

§. I

Vtraque difficultas duplici concluſione reſolvitur.

Deo primò, omnia præcepta Decalogi (excepto tertio de ſanctificatione Sabbati, quod quantùm ad determinationem temporis, eſt legis divinæ poſitivæ, & ſcriptæ) pertinere ad legem naturalem. Ita communiter docent Theologi & peritiores Juriſtæ, quos refert & ſequitur Turrecremata, cap. *Ius gentium*. diſt. 1. art. 1.

28. Probatur primò ex definitione juris naturalis, quod teſte Ariſtotele 5. Ethic. cap. 7. eſt illud *quod ubiq; vim habet*, videlicet ex ipſa rei natura, *& non quia videtur vel non videtur*, id eſt non quia voluntariè & arbitrariè inſtituitur. Vel ut alij dicunt, jus naturale eſt, quod nec genuit opinio, neq; humana aliqua inſtitutio, ſed ex ſola ratione naturali vim habet: Atqui tale eſt jus quo omnia Decalogi præcepta, exceptâ determinatione diei feſti obſervare tenemur; illud enim nec genuit opinio, nec humana aliqua inſtitutio, ſed ex vi ſolius rationis naturalis obligat; ut perſpicuum eſt in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, & adulterio, quorum illa ex vi ſolius rationis exequi, hæc verò vitare tenemur: Ergo omnia præcepta Decalogi; excepto tertio de ſanctificatione ſabbati, quantùm ad determinationem temporis) pertinent ad legem naturæ.

29. Probatur ſecundò ex differentia quæ reperitur inter legem naturalem & poſitivam, lex enim naturalis in eo differt à purè poſitiva, quod illa ſupponit in objecto honeſtatem quam præcipit, moralemq; neceſſitatem, & malitiam quam prohibet; unde quæ per illam præcipiunt aut prohibentur, non ſunt bona, quia præcepta, aut mala, quia prohibita; ſed è contrariò ſunt præcepta, quia bona & moraliter neceſſaria ex natura rei; vel prohibita, quia mala & naturaliter indecentia, At verò lex purè poſitiva, non ſupponit in objecto quod præcipit aut prohibet, moralem neceſſitatem agendi aut omittendi ex ipſa natura rei, ſed illam inducit; quæq; per illam præcipiuntur, ſunt tantùm neceſſaria moraliter, quia præcepta; & quæ per illam prohibentur, ſunt tantùm mala & illicita, quia prohibentur per Decalogum, exceptâ determinatione diei feſti, ſunt bona & honeſta, vel turpia & indecentia, ex ipſa natura rei, & ſeclusâ quacunque lege poſitivâ, ut conſtat in cultu Dei, & honore parentum, homicidio, furto, & adulterio: Ergo omnia præcepta Decalogi, cadunt ſub lege naturæ, excepto præcepto ſabbati, quod aliquid habet juris poſitivi divini, & aliquid juris naturalis. Quatenus enim cultum ipſius Dei præcipit, eſt de jure naturæ; ſiquidem natura ſatis docet, cultum eſſe Deo, pro collatis beneficijs, & pro ſuprema ejus excellentia perſolvendum; ſed quatenus præſcribit certũ diẽ potiùs quàm alterum, eſt juris divini poſitivi; natura enim hunc diem non præſcribit, ſed Deus ſolus eum obſervandum Adamo & Evæ expreſsè præſcripſit; eò quòd, ut ait Scriptura, à creatione ſeu ab omni opere quod patrarat, die ſeptimo requieverit; & ſic duntaxat fuit veteris legis abrogatione antiquatum per Evangelicam, in qua ſabbato dies Dominica, Chriſti reſurrectione conſecrata, colenda à nobis, ſucceſſit.

Dico ſecundò, omnes actus virtutum eſſe de lege naturæ, ſi ſpectentur ſecundùm ſuam rationem generícam, ſive inquantum ſunt virtuoſi; non verò ſi conſiderentur ſecundùm ſeipſos, & in proprijs ſpeciebus. Ita D. Thomas hîc art. 3. ubi primam partem concluſionis hac ratione demonſtrat: *Ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur ſecundùm ſuam naturam: inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem ſibi convenientem, ſecundùm ſuam formam, ſicut ignis ad calefaciendum; unde cùm anima rationalis ſit propria forma hominis, naturalis inclinatio ineſt cuilibet homini ad hoc quod agat ſecundùm rationem, & hoc eſt agere ſecundùm virtutem; unde ſecundùm hoc omnes actus virtutum ſunt de lege naturali, dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuosè agat.*

Secundam verò ex eo probat, quod *multa ſecundùm virtutem fiunt, ad quæ natura non primò inclinat, ſed per rationis inquiſitionem ea homines adinvenerunt quaſi utilia ad bene vivendum*, ut patet in actibus juſtitiæ commutativæ, qui in emptione & venditione, alijſq; humanis contractibus exercentur.

Poteſt hæc concluſio, quoad utramq; partem, hoc exemplo declarari & illuſtrari: Actus temperantiæ v.g. ſecundùm ſuam generícam rationem, ſeu ex genere ſuo, id eſt quatenus eſt actus virtuoſus, talis eſt ut in eum natura inclinet, ſicque ad legem naturæ dicitur pertinere: quod autem per abſtinentiam à carnibus, & per jejunium quadrageſimale debeat exerceri, hoc non eſt à lege naturali, ſed poſitiva, pendet enim ex voluntate & præcepto Eccleſiæ.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Objicies primò contra primam concluſionem: Lege *Omnes*, ff. de juſtitia & jure, & lege *Bona fide*, ff. depoſiti, tribuuntur juri gentium multa quæ deducuntur ex primis principijs practicis per evidentem conſequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi: Sed jus gentiũ diſtinguitur à jure naturali, ut docet D. Thomas quæſt. ſequenti art. 4. Ergo precepta Decalogi non pertinent ad legem naturalem.

Reſpondeo jus gentium duobus modis uſurpari poſſe, ſtrictè ſcilicet & propriè, ſeu effectivè, id eſt, à gentibus inſtitutum; & largè ac impropriè, ſeu ſubjectivè, hoc eſt ab omnibus gentibus obſervatum; quo pacto concidit cum jure naturali; cùm enim jus naturale ab omnibus gẽtibus obſervetur, ſubjectivè & impropriè, jus gentium

gentium dici potest, juxta illud Tullii Tusculanâ secundâ: *In omnibus omnium gentium consensus, lex naturæ putanda est.* Quando ergo prædictis legibus, multa quæ deducuntur ex primis principiis practicis per evidentem consequentiam, & pertinent ad præcepta Decalogi, dicuntur ad jus gentium pertinere, usurpatur jus gentium secundo modo, in qua acceptione, ut ostendimus, coincidit cum jure naturali, subindeque ex illis legibus nihil contra primam conclusionem inferri potest.

35 Objicies secundò contra secundam conclusionem: Opera virtutum quæ cadunt sub consilio, & dicuntur supererogationis, non sunt de lege naturæ; cùm enim illa præceptiva sit, ea solùm quæ cadunt sub præcepto, sub tali lege cadere videntur: Ergo falsum est, omnes actus virtutum esse de lege naturæ, ut docet S. Thomas hîc art. 3. B

36 Confirmatur: Si opera virtutum quæ cadunt sub consilio, ut virginitas, & alia ad quæ non tenemur ex præcepto, essent de lege naturæ, consilium esset actus legis naturalis: Sed hoc est falsum, ut patet ex dictis disp. 1. art. 7. ubi cum D. Thoma ostendimus esse quatuor tantùm actus legis, nimirum præcipere, prohibere, permittere, punire: Ergo &c. Sequela Majoris probatur: Si hæc opera essent de lege naturæ, lex naturalis inclinaret ad illa, sicut & ad alia: Sed lex naturalis non inclinat ad aliquod opus virtutis, nisi C mediante aliquo actu legis: cùm igitur ad prædicta opera cadentia sub consilio non inclinet medio præcepto & prohibitione, permissione, aut punitione, sed solùm medio consilio, si illa sint de lege naturæ, sequitur quod consilium sit actus legis.

37 Ad objectionem respondet Vazquez, concesso Antecedente, negando Consequentiam, quia, inquit, cùm S. Thomas docet, omnes actus virtutum esse de lege naturæ, non loquitur de actibus virtutum qui cadunt sub consilio, & qui dicuntur supererogationis, sed tantùm de actibus præceptis lege naturæ.

Verùm hæc interpretatio apertè repugnat D menti S. Doctoris, ut patet ex verbis ejus suprà adductis, & ex ratione quâ utitur ad probandũ nostram conclusionem, quæ universaliter concludit de omnibus actibus virtutũ, cùm omnes sint secundùm inclinationem naturæ rationalis, ut virtuosi sunt, quæ est ratio D. Thomæ. Præterquam quod si D. Thomas tantùm loqueretur de actibus præceptis legis naturæ, solùm doceret quod omnes actus virtutũ præcepti, sunt de lege naturæ, quod per se manifestum est, nec indiget probatione: imò si tantùm hoc vellet, videretur petere principium, & probare idem per idem, cùm idem sit formalissimè loquendo actũ E esse de lege naturæ, quia præceptiva est, ut fatetur Vazquez, ac esse præceptum lege naturæ.

38 Aliter ergo objectioni respondendum est, distinguendo scilicet Antecedens: Opera virtutum quæ cadunt sub consilio, & dicuntur superogationis, non sunt de lege naturæ: in propriis speciebus considerata, concedo Antecedens. In quantum sunt virtuosa, nego Antecedens, & Consequentiam. Solutio patet ex dictis in secunda conclusione, in qua cum S. Doctore ostendimus, quod licèt omnes actus virtutum in propriis speciebus considerati, non sint de lege naturæ, quia ad illos sic spectatos natura rationalis non inclinat; si tamen considerentur ut A virtuosi, sunt de lege naturæ, quia ratio naturalis dictat esse studiosè seu virtuosè agendum. Quod ut magis declaretur,

Observandum est, dupliciter posse intelligi, quod ratio naturalis dictet virtuosè agere etiam 39 in operibus virtutum quæ cadunt sub consilio, & supererogationis dicuntur: Primò taliter ut præcipiat facere illos inquantum virtuosi sunt: Secundò taliter ut præcipiat quod si fiunt, virtuosè fiant. Primum non dictat ratio naturalis in illis, sed tantùm in actibus præceptis jure naturali. Secundum verò dictat tam in illis quàm in omnibus procedentibus ab homine ut homo est, dictat enim ratio naturalis, quod si homo operetur ut homo, secundùm formam hominis operetur, & conformiter ad rationem, quod est virtuosè operari. Intantum igitur dicimus, actus supererogationis & consilii, prout sunt virtuosi, esse de lege naturæ, inquantum lex naturalis dictat, quod si fiunt ab homine, virtuosè & conformiter ad rectam rationem fieri debent.

Ad confirmationem nego sequelam Majoris, 40 & ad illius probationem dico quod lex naturalis inclinat ad hujusmodi opera, ut virtuosa sunt, modo explicato, per actum præcepti, est enim lex præceptiva: prout sic autem non cadunt sub consilio, sed tantùm prout in suis speciebus considerantur.

Objicies tertiò: Non omnia peccata sunt 41 contra legem naturæ: Ergo neque omnes actus virtutum etiam naturalium ad legem naturæ pertinent.

Respondeo distinguendo Antecedens: Non sunt contra naturam animalem, seu omnibus animalibus communem, eo modo quo concubitus masculorum dicitur esse contra naturam, concedo. Non sunt contra naturam, id est contra rationem, quæ est natura hominis, nego. Quod ut magis explicetur,

Observandum est ex D. Thoma hîc art. 2. in 42 natura hominis plures distingui gradus, entis, animalis & rationalis. Si spectetur juxta gradum entis, seipsum interficere dicitur peccatum contra naturam, quia quisque quatenus est ens, seipsum conservare tenetur, juxta illud Tullii cap. 1. Offic. *Principio generi animantium omni est à natura tributum, ut se, vitam, corpusq; tueatur.* Si juxta gradum animalis, peccata nefanda carnis, ut sodomia, bestialitas, & mollities, dicuntur contra naturam, quia contra inclinationem naturalem omnibus animalibus insitam pugnant. Si secundùm gradum rationis, quælibet peccata dicuntur contra naturam hominis pugnare, quia contrariantur rationi, quæ est natura hominis, ut in Disp. 1. art. 2. Tractatu de peccatis fusè declaravimus. Nihilominus per antonomasiam, duo priora genera peccatorum pugnare contra naturam dicuntur, quia nefandissimum est committere id, à quo bruta ipsa, nec non entia omnia abhorrent.

Quærit D. Thomas hîc art. 4 utrum lex natu- 43 ræ sit una apud omnes? Respondetque illam esse unam apud omnes & secundùm rectitudinem & secundùm notitiam, quoad sua principia communia, quia quoad illa principia sic se habet ratio practica sicut speculativa, quæ procedit ex principiis, quæ sunt eadem apud omnes, & secundùm veritatẽ, & secundùm notitiam. Quantùm verò ad quædam principia propria ex communibus deducta, docet non esse eandem apud omnes, nec quoad rectitudinem, nec quoad notitiá, quia quantùm ad hoc aliter philosophan-

dum est de ratione speculativa & de ratione practica; ratio enim speculativa versatur circa principia propria, quæ sunt necessaria, & impossibile est aliter esse; unde absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus ex illis deductis; ratio verò practica versatur circa contingentia, nimirum circa operationes humanas, quas aliquando contingit impediri: unde lex naturalis; quantùm ad hæc principia particularia, non est eadem apud omnes quantùm ad rectitudinem & notitiam, sed solùm ut in pluribus.

Ad majorem hujus doctrinæ explicationem, quærunt hîc aliqui, an dari possit ignorantia invincibilis, & excusans à peccato, eorum quæ sunt de lege naturæ. Verùm de hoc sufficienter egimus in dissertatione de probabilitate, art 7. §. 3 in responsione ad quintam objectionem. Unde ad hunc locum lectorem remittimus, ne eadem hîc inutiliter repetamus.

Articulus III.

Utrum lex naturæ pati possit mutationem, dispensationem, abrogationem, vel derogationem, & interpretationem, vel epiikiam?

§. I.

Quibusdam præmissis, statuuntur quatuor conclusiones, quibus resolvuntur difficultates propositæ.

44 NOtandum primò, duplicem posse dari vel concipi mutationem legis; unam propriè dictam, quando lex ipsa mutatur in se, vel quia desinit in se, ut quando ad tempus lata est, quo finito cessat, vel cum de justa fit injusta, vel quia abrogatur à superiore, vel quia restringitur per dispensationem; aliam impropriam & largè sumptam, quando nimirum fit mutatio ex parte materiæ legis, per quam ipsa desinit esse materia legis, & subjacere ejus obligationi: quæ mutatio maximè locum habet in his quæ pendent ab humano consensu & voluntate mutabili, ut in votis, juramentis, matrimoniis & similibus.

45 Notandum secundò, dispensationem legis differre ab irritatione, abrogatione, derogatione, & interpretatione ejusdem, quod dispensatio fit quando quis in aliquo casu ab obligatione legis eximitur, aliis ad legem ipsam manentibus obligatis; exempli gratiâ, infirmus dispensatur à lege jejunii propter suam infirmitatem, aliis qui sani sunt eâ lege obstrictis; irritatio, quando obligatio legis aboletur & aufertur ab aliquo, antequam per eam perfectè obligetur, ut quando vota filiorum impuberum irritantur à parentibus; cùm enim nondum annos pubertatis attigerint, nondum perfectè per hujusmodi vota obligantur, ideòq; locus est ea à parentibus irritandi. Abrogatio est, quando lex absolutè tollitur, seu aboletur, sive per contrariam legem & consuetudinem, sive per desuetudinem, ut lex Apostolorum de abstinendo à sanguine & suffocato, quæ jamdudum desiit, nec ampliùs obligat. Interpretatio verò, quando declaratur legem in aliquo casu minimè obligare; sicq; communiter dicitur ad dispensationem legis opus esse potestate & jurisdictione; ad interpretationem verò & declarationem, scientiâ & prudentiâ.

46 Notandum tertiò, epiikiam ex Philosopho 5. Ethic. 10. esse *legis emendationem, ubi deficit propter universale*. Cùm enim lex debeat esse universalis, & legislator singulos casus prævidere non possit, contingit ut in aliquo erret, & tunc utimur epiikiâ, per præsumptam voluntatem legislatoris contra verba legis, eò quòd, si ille adesset, in tali casu non obligaret. Verum, ut rectè observat Cajetanus 2.2. quæst. 120. art. 1. duobus modis potest lex deficere in aliquo particulari, negativè scilicet & contrariè. Deficit negativè, quando ita deficit, ut si servetur, nihil mali sequatur: contrariè, quando injustum est illam servare. In secundo tantum casu locum habet epiikia, in primo, servanda est lex cum semper præstet custodia legis, quando nihil mali ex ea sequitur. His præmissis, pro resolutione primæ difficultatis in titulo propositæ.

Dico primò, legem naturalem non posse pati mutationem impropriam, seu ex parte materiæ.

Prima pars, quæ est D. Thomæ hîc art. 5. facilè potest suaderi ex dictis in primo notabili: 47
Nam, ut ibi dicebamus, tunc mutatio legis propriè dicta contingit, quando lex ipsa mutatur in se, vel quia desinit in se, ut quando ad tempus est lata, vel cum de justa fit injusta, vel quia abrogatur à superiori, vel ab illo per dispensationem restringitur: At nullo ex his modis lex naturæ mutationem pati potest, non enim potest per seipsam desinere, quia non est lata ad tempus, sed sine termino. Neque potest de justa fieri injusta, cum nihil præcipiat, quod non sit intrinsecè & ex natura rei bonum; nihil prohibeat, quod non sit intrinsecè & ex natura rei malum; neque enim bonum aut malum facit, sed ostendit. Non potest etiam à Deo abrogari, vel per dispensationem restringi, ut ex infrà dicendis constabit: Ergo mutationem propriè dictam pati nequit.

Quod verò mutatio impropria, & ex parte 48
materiæ, in eam cadere possit, manifestum est; materia enim circa quam lex naturæ versatur, non semper eodem modo se habet, sed interdum variatur, propter aliquas circunstantias occurrentes; unde fit ut illud quod erat de lege naturæ, postea non sit de lege naturæ: v. g. de lege naturæ est, quod depositum sit reddendum, quando res in deposito constituta non petitur in damnum alicujus; sed quia potest contingere quod petatur in alicujus perniciem, tunc mutatur materia legis depositi, ratione cujus lex ipsa de reddendo depositio impropriè mutatur; nam antea dictabat depositum esse reddendū, quando scilicet non considerabatur hæc circunstantia; modò verò contrarium dictat, ratione talis circunstantiæ. Propterea tamen ratio formalis talis legis non variatur, quia hæc formaliter loquendo non fertur in rem absolutè consideratam, sine debitis circunstantiis, sed ut stat sub illis; dictat enim depositum esse reddendum, non circumque, sed dum non petitur in pernicie alicujus, & non aliter: hoc autem nunquam variatur, nec variari potest, est enim intrinsecè bonū, sicut colere Deum, & honorare parentes.

Notandum tamen est, quod licèt hæc variatio 49
rationis materiæ inveniatur in aliquibus præceptis legis naturæ, non tamen in omnibus; sunt enim aliqua, quæ nec ratione materiæ mutari possunt, cum materia illorum per se requisita, sit omninò invariabilis, ut patet in præcepto de non mentiendo; mendaciū enim adeò intrinsecè malum est, quòd nullâ causâ, ratione, aut fine hone-

honestari possit, quod non contingit in reddi- A nale, quod est Deus. Præcepta autem secundæ
tione depositi. tabulæ, continent ordinem justitiæ inter homi-
Dico secundò, nullam potestatem, neque hu- nes observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum,
50 manam, neque divinam, posse dispensare pro- & cuilibet reddatur debitum. Major verò à D.
priè in lege naturali, relaxando obligationem, Thoma sic probatur: Si ponerentur hujusmodi
immutatâ materiâ præcepti; benè tamen impro- præcepta in aliqua communitate, quod nullus
priè, mutando materiam ex qua proximè legis destrueret Rempublicam, neque proderet civi-
obligatio oriebatur. Ita communiter docent tatem hostibus, aut quod nulli fiat indebitum,
Theologi, paucis exceptis, qui existimant Deum proculdubio essent omninò indispensabilia,
in omnibus, vel saltem in aliquibus Decalogi quia nimirum ipsum ordinem ad bonum com-
præceptis, dispensare posse. Pro qua sententia mune, ipsumque ordinem justitiæ continerent:
referuntur D. Bonaventura, Scotus, Gabriel, Ergò præcepta quæ continent ipsum ordinem
Ocham, Durandus, & alii ex antiquioribus ad bonum commune, vel ipsum ordinem justi-
Theologis. tiæ, indispensabilia sunt.

Probatur prima pars ratione fundamentali: Secunda verò pars conclusionis, quæ asse-
51 Dupliciter tantùm intelligi potest, quod fiat di- B rit, Deum in præceptis naturalibus impro- 53
spensatio in lege naturæ, primò, manente illici- priè dispensare posse, mutando materiam ex
to, ac inhonesto, & naturæ rationali dissono actu qua legis obligatio oriebatur, docetur ibi-
in quo dispensatur, mendacio v. g. vel adulterio; dem à D. Thoma in resp. ad 3. & 2. 2. quæst.
secundò, ita quod per dispensationem actus de- 154. art. 2. ad 2. constabitque ex dicendis in
sinat esse illicitus, & inhonestus, atque naturæ solutione tertiæ objectionis. Et in hoc sensu
rationali dissonus: Sed neutro modo fieri potest loquuntur plerique Authores, cùm dicunt
dispensatio in lege naturæ: Ergò repugnat, ul- Deum dispensare posse in præceptis naturali-
lam potestatem humanam, vel divinam, propriè bus, scilicet non relaxando obligationem, im-
& directè dispensare in lege naturæ. Major pa- mutatâ materiâ præcepti, sed mutando mate-
tet, Minor etiam quoad primam partem videtur riam, vel aliquam circunstantiam, ex qua pro-
manifesta; si enim Deus ita in lege naturali di- ximè oriebatur obligatio legis. In eodem sen-
spensaret, ut homo eliceret aliquem actum, qui, su intelligendum est & explicandum quod scri-
non obstante dispensatione maneret illicitus, bit D. Bernardus lib. de præcepto & dispensat.
inhonestus, & naturæ rationali dissonus, dispen- C non longè ab initio, ubi sic ait: *Necessarium dein-*
saret illum, ut peccaret, & actum intrinsecè ma- *de, quod inviolabile nominavi illud, intelligo, quod non*
lum eliceret, quod infinitæ ejus sanctitati repu- *ab homine traditum, sed divinitùs promulgatum, nisi*
gnat. Probatur verò quantùm ad secundam par- *à Deo, qui tradidit, mutari omninò non patitur, ut*
tem, quia præcepta negativa legis naturalis pro- *exempli causâ, non occides, non mœchaberis, non fur-*
hibent tantùm actiones per se, intrinsecè, & ex *tum facies, & reliqua illius tabulæ legis scita, quæ etsi*
natura sua malas, & dissentaneas naturæ ratio- *nullam prorsus humanam dispensationem admit-*
nali, ut mentiri, furari, adulterium committere, *tant, nec cuiquam hominum ex his aliquo modo*
falsum testimonium proferre, &c. Sed bonitas *solvere aut licuit aut licebit; Dominus tamen horum,*
aut malitia intrinseca actûs, non pendet ab ex- *quod voluit, & quando voluit, solvit; sive cùm ab He-*
trinsecâ voluntate Dei, sed ex intrinseca natura *bræis Ægyptios spoliari, sive quando Prophetam cum*
objecti, suis omnibus circunstantiis affecti: Er- *muliere fornicaria misceri voluit.* De quo fusiùs in
go sicut Deus efficere non potest, ut quod est ex solutione tertiæ objectionis.
se tale, manens invariatum quoad omnia, non sit Dico tertiò, lex naturalis nunquam potest
tale, ita nec efficere poterit per dispensationem, D abrogari, nec illi unquam derogari.
ut actus lege naturæ prohibitus, & naturæ ratio- Patet hæc conclusio, tum quia obligatio le- 54
nali dissonus, manens invariatus quoad omnia, gis naturalis oritur ex ipsa rerum natura, quæ
non sit inhonestus & moraliter malus, non mi- mutari non potest, tum etiam, quia lumen natu-
nùs quàm implicat, ut calor, invariatus quoad rale, seu synderesis, à qua lex creaturæ procedit,
suam entitatem, fiat connaturalis aquæ. non potest in homine totaliter extingui, vel abo-
Quod diximus de præceptis negativis legis leri. Ergo neque lex ipsa naturæ abrogari. Un-
naturæ, idem cum proportione dicendum est de de Augustinus lib. 2. Confess. cap. 5. *Lex tua*
affirmativis; præcepta enim affirmativa legis *Domine* (per quam intelligit naturalem) *scripta*
naturalis, obligant tantùm in illis occasionibus, *est in corde nostro, quam nulla unquam delet iniquitas.*
in quibus omissio actûs præcepti esset intrinsecè Et Tullius apud Lactantium lib. 1. de Divin. In-
& per se mala: Ergo hæc omissio non potest non stit. cap. 8. *Huic legi* (nempe naturali) *nec præro-*
esse mala, & fieri nequit ut per dispensationem *gari fas est, nec derogari ex hac aliquid licet, neque to-*
adimatur illi malitia, ita ut actus illi omissioni E *ta abrogari potest: nec verò aut per senatum, aut per*
oppositus, non sit adhuc moraliter necessarius. *populum hac lege liberari possumus.* Per nullam ergo
52 Potest insuper eadem pars suaderi ratione consuetudinem aut desuetudinem legi naturali
quam insinuat S. Thomas infrà quæst. 100. art. 8. derogatur, quippe cùm consuetudines illi con-
Præcepta quæ continent ipsum ordinem ad bo- trariæ debeant dici potiùs corruptelæ, quam
num commune, vel ipsum ordinem justitiæ & consuetudines: quo sensu dicebat Augustinus,
virtutis, indispensabilia sunt: Sed præcepta De- Christum, cùm venit in mundû, non dixisse, *Ego*
calogi, quæ, ut articulo præcedenti ostendimus, *sum consuetudo*, sed *ego sum veritas*; ex quo præclarè
pertinent ad legem naturalem, continent ipsum infert, consuetudinem contra veritatem indu-
ordinem ad bonum commune, ipsumque ordi- ctam, qualis est ea quę contra jus naturę pugnat,
nem justitiæ: Ergo in eis non potest fieri propriè esse vetustatem erroris. Unde codice *Cùm tanto*,
dispensatio. Minor est certa, præcepta enim de consuetudine, dicitur quod consuetudo nun-
primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, conti- quam præscribit contra jus naturale, nimirum,
nent ipsum ordinem ad bonum commune & fi- quia jus naturale prævalet positivo humano.

55 Dico quartò, simplex interpretatio locum habere potest in lege naturali, non tamen epiikia.

Prima pars patet, cùm enim omnia legis naturæ præcepta, non sint æquè nota, & æquè intellectu facilia, quædam ex illis aliquâ interpretatione indigent, ad hoc ut verus eorum sensus haberi possit. Exempli gratiâ lex naturalis quæ jubet servare secretum, eget aliquâ interpretatione, cùm illa non obliget in omni casu, in eo scilicet in quo custodia secreti noceret Reipublicæ. Similiter in lege naturali prohibente homicidium, explicandum est id non intelligi de occidente cum moderamine inculpatæ tutelæ, vel alia justa de causa. Et in lege naturali præcipiente restitui alienum, intelligendum est, si fieri possit sine periculo vitæ, vel famæ, quæ majus bonum est vel sine damno domini, vel alterius; putà si furiosus ensem suum repetat, ad occidendum, vel prodigus pecuniam, ad profundendū.

56 Secunda verò pars probatur breviter contra Cajetanum, Sotum, Navarrum, Covarruviam, & alios, existimantes epiikiam in lege naturali locum habere posse. Epiikia enim, ut suprà dicebamus, est legis emendatio ex ea parte quâ deficit propter universale: Sed lex naturæ, neque emendabilis est, neque deficere potest propter universale: Ergo epiikia in eam cadere nequit. Major constat ex dictis in tertio norabili, Minor etiam quoad primam partem manifesta est; cùm enim lex naturæ in recta ratione ita sit, deficere non potest. Probatur verò quoad secundam: Quidquid enim præcipit lex naturalis, aut prohibet, non præcipit aut prohibet universaliter, si qui sint casus excipiendi, sed in iis solùm casibus, in quibus actus præceptus est necessarius ex natura rei, & actus prohibitus est malus, ac necessariò fugiendus. Quare lex naturalis se habet ut lex scripta, quæ omnes casus exciperet, quæque idcircò non egeret emendatione epiikiæ. Quod licèt non fiat in legibus positivis & scriptis, quæ alioqui in immensum crescerent; fit tamen in lege naturali purè & integrè sumpta, quæ est divina voluntas & ordinatio, denunciata per lumen naturale, de iis omnibus quæ ex natura rei sunt agenda vel non agenda, licita vel illicita &c.

57 Confirmatur: Epiikia est interpretatio mentis legislatoris, quando expressa ab eo haberi non potest; unde si præsens ipse mentem suam explicet, talis mentis expressio à legislatore facta, epiikia non est: At in lege naturali non est opus hac interpretatione, cùm ipsa legislatrix ratio, quæ legem tulit, & dictavit. v. g. depositum esse restituendum, dictet illud non esse restituendum, dum petitur in damnum alicujus.

§. II.

Solvuntur objectiones.

58 OBjicies primò contra primam conclusionem, homines in multis mutasse legem seu jus naturale, eique derogasse; nam v. g. jure naturali omnia erant communia, & omnes erant liberi, & tamen hominum voluntate introducta est bonorum divisio & proprietas, & aliqui facti sunt servi: Ergo lex naturalis potest pati mutationem.

59 Confirmatur ex Glossa in cap 17. Ecclesiastici, ubi ait legem naturæ aliquando emendari & corrigi per legem scriptam: Sed hæc correctio A veram & essentialem mutationem illius arguit: Ergo &c.

Ad objectionem respondeo primò cum D. Thoma hîc art. 4. ad 3. communitatem bonorum, sicut & libertatem hominum, non esse de jure naturæ positivè, cùm per jus naturale non præscribatur, sed negativè tantùm, quia divisionem bonorum aut servitutem non præcipit; quo sensu dicitur homo esse nudus naturaliter, non quod natura ei præceperit nuditatem, sed quia eum absque vestibus reliquit. 60

Respondeo secundò, quòd licèt omnia bona naturaliter sint communia, & homines omnes naturaliter liberi, & sui ipsorum domini, mutatio tamen quæ illis advenit, per divisionem rerum, & servitutem jure gentium introductam, est tantùm extrinseca, nec omnino id quod de jure naturæ est infringit, cùm non obstante illâ rerum divisione & servitute, aliquando, videlicet in necessitate extrema, eadem rerum communitas, sicut & in crudelissima tyrannide, libertas hominum redeat, & servitus abrogetur; potest enim pauper extremâ inopiâ laborans, accipere id quod sibi primum occurrit, ad subveniendum sibi, & ad conservandam vitam, quam aliàs certò perderet. Unde S. Thomas hîc art. 5. ait jus naturæ solùm mutari per additionem, non tamen per subtractionem, quasi ipsum jus penitus aboleatur & subtrahatur. Quare Gratianus dist. 5. cap. 1. *Naturale jus* (inquit) *inter omnia primatum obtinet tempore & dignitate, cœpit enim ab exordio rationalis creaturæ, nec variatur tempore, sed immobilis semper permanet.* Et dist. 6. cap. 3. *Naturale jus ab exordio naturalis creaturæ incipiens, ut suprà dictum est, manet immobile.* 61

Ad confirmationem respondet D. Thomas art. citato in resp. ad 1. *quod lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam supplet id quod legi naturæ deerat; vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus, quantùm ad aliqua corrupta erat in tantum, ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala, & talis corruptio correctione indigebat.* 62

63 Objicies secundò contra secundam conclusionem: Eodem modo se habet Deus ad legem naturalem, sicut Princeps ad positivam; non enim minùs legis naturalis conditor est Deus, quàm creatus Princeps humanæ: Ergo non minùs potest Deus in lege naturali dispensare, quàm creatus Princeps in positiva.

Confirmatur: Omnia præcepta naturalia in Decalogo contenta, non obligant nisi ex voluntate Dei, quæ potest ad ea non obligare: Ergo Deus in lege naturali dispensare potest.

Confirmatur ampliùs: Si Deus non posset in præceptis legis naturalis dispensare, necessariò vellet aliquid extra se, nempe non occidere, non furari, non mœchari homines: Sed hoc dici nequit, nam alia à se Deus liberè vult: Ergo nec illud.

64 Ad objectionem nego Antecedens, non enim eodem modo se habet Deus ad legem naturalem, quo Princeps ad positivam; nam hic totam vim obligandi legi tribuit, solâ suâ voluntate, per extrinsecum imperium promulgatâ; Deus autem aliquam obligationem ex parte objecti supponit, quam tollere suâ voluntate non potest, cùm sit essentialis objecto. Unde ad primam confirmationem, nego etiam Antecedens, ea enim quæ sunt legis naturalis, non obligant ex sola voluntate Dei, sed ex necessaria connexione quam cum recto fine rationis habent.

Ad

Ad secundam respondet Conradus, quod *quamvis Deus nihil creatum necessariò velit, quoad exercitium actûs, tamen aliqua in quibus continetur ordo divinæ justitiæ necessariò vult quoad specificationem actûs ex suppositione. Bene enim scio quod Deus non necessariò creavit patrem & filium hominem, nec per consequens necessariò dedit filio præceptum de honoratione patris; sed tamen, si voluit esse patrem & filium, necessariò voluit esse filium obligatum ad honorationem parentis &c.*

65 Objicies tertiò: Homicidium, furtum, fornicatio, poligamia, & dissolutio matrimonii, legi & juri naturali repugnant: At Deus in his omnibus dispensare potest, imò & de facto dispensavit; dispensavit enim cum Abraham, ut filium suum interficeret, & immolaret. Item cum Israëlitis, ut Ægyptum spoliarent, & vasa aurea & argentea, quæ commodatò ab Ægyptiis acceperant, secum abducerent, dispensavit. Jussit quoque Oseæ Prophetæ, ut assumeret sibi mulierem fornicariam, & ex ea filios fornicationis susciperet. Demum dispensavit cum Judæis, ut plures haberent uxores, eisque permisit uxores dimittere, per libellum repudii, & alias ducere, ut constat ex verbis illis Moysis Deuteron. 24. *Si acceperit homo uxorem, & habuerit eam, & non invenerit gratiam in oculis ejus, propter aliquam fœditatem, scribit libellum repudii, & dabit in manu illius, & dimittet eam de domo sua. Cùmque egressa alterum maritum duxerit, & ille quoque oderit eam, dederitque ei libellum repudii, & dimiserit de domo sua, vel certè mortuus fuerit, non poterit prior maritus recipere eam in uxorem, quia polluta est, & abominabilis facta est coram Domino:* Ergo Deus dispensare potest, & de facto sæpè in lege & jure naturæ dispensavit.

66 Respondeo, concessâ Majori, distinguendo Minorem: Deus in his omnibus dispensare potest, imò & de facto dispensavit, dispensatione impropriè & largè sumptâ, mutâdo scilicet materiam, ex qua proximè legis obligatio orieba-tur, concedo Minorem. Dispensatione propriè & strictè acceptâ, prout dicit relaxationem obligationis, immutatâ materiâ præcepti, nego Minorem, & consequentiam; vel distinguendum est consequens, distinctione Minoris. Dicimus ergo Deum in prædictis casibus non dispensasse propriè in lege & jure naturæ, sed impropriè tantùm mutando materiam, & eam per mutationem subtrahendo legi naturali. Nam in primo exemplo, tanquam supremus Dominus vitæ & necis omnium, dedit jus Abrahæ in vitam innocentis, vel eo tanquam ministro & executore uti voluit. Lex autem naturalis non prohibet homicidium innocentis in tali casu.

In secundo, tanquam supremus Dominus bonorum omnium, habens in manu sua dominium creaturarum, transtulit dominium Ægyptiorum in Israëlitas. Vel tanquam judex supremus punivit Ægyptios hac pœnâ, propter crudelitatem commissam in Israëlitas, & usum sacrilegum vasorum illorum, quæ ad idolorum cultum applicaverant, ut innuit Augustinus lib. 22. contra Faustum cap. 7. *Ægyptii* (inquit) *erant sacrilegi & iniqui, nam ex auro illo male utentes ad Creatoris injuriam, suis idolis servirent, & homines peregrinos labore gratuito injustè ac vehementer affligebant.* Vel denique Israëlitis reddidit mercedem laborum suorum, quâ fuerant fraudati ab Ægyptiis, ut loquitur scriptura Sapient. 10. Quas rationes recenset Philo in libro de vita Moysis, ubi ait spolium illud Ægyptiorum, triplici titulo à peccato furti excusari, nimirum titulo laboris impensi, titulo injuriæ illatæ compensandæ, & titulo justi belli. *Primùm* (inquit) *ut diuturni laboris necessariam mercedem reciperent. Deinde, ut pro acceptis temore quo servierant injuriis, si non pro merito, aliquid tamen damni reponerent. Sive ut bello victores, victos spoliarent bonis, &c.*

In tertio casu Deus tanquam supremus dominus corporum, potens efficere per se, quod fæmina per mutuum consensum legitimum quoad corporum traditionem, dedit hanc meretricem Oseæ in uxorem, antequam ad eam accederet, propter mysterium, quod eo facto tunc repræsentabatur; quatenus scilicet ipse Deus debebat in sponsam assumere naturam humanam, quæ per peccatum primorum parentum, & innumera alia, seipsam turpiter prostituerat, & meretrici infami similem se reddiderat. *Sub omni quercu frondoso tu prosternebaris meretrix, tu fornicata es cum amatoribus alienis, verùntamen revertere.*

Alii tamen existimant, verum & legitimum consensum conjugalem inter Oseam & mulierem illam, ante copulam carnalem intercessisse, quia (inquiunt) consensus est causa formalis matrimonii, quæ à Deo suppleri nequit. Nec obstat quod talis mulier semper appelletur fornicaria, ideò namque sic appellatur, non quod tunc esset meretrix, sed quia antea fuerat talis; non enim est insolitum in Scriptura, res interdum retinere denominationem eorum quæ antea erant: Eva enim post formationem suam appellata est ab Adamo os, *Hoc nunc os ex ossibus meis*, quia ante formationem talis erat. Et serpens à Moyse ex virga ejus productus, non desinit adhuc appellari virga, ut patet ex his verbis Exodi 7. *Devoravit virga Aaron virgas eorum.* Item Eucharistia post consecrationem, non desinit aliquando adhuc appellari panis, quia antea panis erat. Eodem ergo modo hæc mulier Oseæ appellatur fornicaria, quia ante suum cum Osea matrimonium talis erat. Filii verò ex tali matrimonio progeniti, propter matris opprobrium, vocantur filii fornicationum.

In quarto casu, qui duas continet partes, alteram de poligamia, alteram de dimissione uxoris, per libellum repudii, dicendum est, Deum tanquam naturæ authorem, cui subjacent matrimonii jura, in ordine ad naturæ propagationem & commune bonum totius speciei instituta, & tanquam supremum Dominum corporũ, dominium corporis ab una in plures divisisse, quando plures simul habere uxores permisit; & irritasse prioris matrimonii vinculum, dum cõcessit Judæis uxores dimittere, per libellum repudii. Unde in utroque casu fuit solùm mutatio materiæ, non verò stricta legis naturalis dispensatio, quia lex naturalis nunquam obligavit, ut non fierent matrimonium unius cũ pluribus, Deo sic disponente de jure & contractu matrimonii, & impediente incommoda, quæ suâpte naturâ ex pluralitate uxorum sequi solent. Similiter lex naturæ tantùm prohibet repudium uxoris, quandiu matrimonium manet insolutum; soluto autem matrimonii vinculo, non vetat quod conjuges possint transire ad alias nuptias.

Objicies quartò contra tertiam conclusionẽ: 67
Per leges civiles derogatur juri naturali, ut con-

stat in legibus usucapionis, & præscriptionis, quæ auferunt à vero domino quod suum est, illudque transferunt in dominium usucapientis; cùm tamen sit juris naturalis, ut nullus propriis bonis ab altero spolietur: Ergo juri naturali per positivum derogari potest.

68 Respondeo, negando Antecedens, nam per leges usucapionis & præscriptionis, non derogatur propriè legi naturali præcipienti quod nullus propriis bonis ab altero spolietur, sed solùm fit mutatio materiæ legiantea subjectæ. Lex enim naturalis prohibet tantùm ne retineatur alienum, domino rationabiliter invito: cùm verò per leges usucapionis & præscriptionis transfertur dominium bonorum præscriptorum, dominus non est rationabiliter invitus; quia nimirum leges illæ institutæ sunt ad bonum commune tuendum & conservandum, ne scilicet rerum dominia diu incerta maneant, & ne lites interminabiles fiant, & supra numerum multiplicentur.

69 Objicies quintò contra secundam partem quartæ conclusionis: Præceptum negativum furti pertinet ad legem naturalem, cùm ad eam omnia præcepta decalogi (excepto præcepto de sanctificatione sabbati) pertineant, ut articulo præcedenti ostensum est: Sed tale præceptum pati potest interpretationem per epiikiam, & dici non obligare in eo casu in quo aliquis à domino invito aliquid accipit in extrema necessitate: Ergo interpretatio per epiikiam locum habere potest in lege naturali.

70 Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, cùm enim quis declarat per legem illam *non furaberis*, non esse prohibitum accipere aliquid ab alio, ad vitam in extrema necessitate sustentandam, hæc declaratio non pertinet ad epiikiam, sed est simplex legis interpretatio; quia cùm fit aliqua mutatio in objecto vel circunstantiis intrinsecis, propter quam actus desinit esse malus, tunc propriè loquendo non est epiikia, cùm non versetur circa materiam à lege comprehensam, sed est declaratio materiæ legis.

§. III.

Corollarium præcedentis doctrinæ.

71 EX dictis colligitur, Deum propriè loquendo in nullo ex præceptis Decalogi dispensare posse, tum quia talia præcepta (ut suprà ostendimus) ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei, continent; tum etiam quia id quod eis præcipitur est intrinsecè bonum, qualis est dilectio Dei, & quod per ipsa prohibetur est intrinsecè malum, ut perjurium. Si tamen sit sermo de dispensatione impropriè & latè, ut se extendit ad immutationem quâ cessat legis materia, aut lex ipsa, variatione circumstantiarum, & subtractione conditionis requisitæ, Deum dispensare posse in præceptis secundæ tabulæ, non tamen primæ, quia quę fiunt contra præcepta primę tabulæ, cùm sint contra Deum, ita habent conjunctam malitiam, ut nec variatione alicujus circũstantiæ mutari possit materia sufficiens peccati; fieri enim nequit, ut quod est contra Deum, non sit inordinatum, illicitum, & malum; unde odiũ Dei, aut cultus idoli, nullâ circunstantiâ, potest fieri benè aut non malè: quæ verò fiunt contra præcepta secundæ tabulæ, cùm sint immediatè contra proximum, contra quem aliquid potest fieri licitè authoritate divinâ, non ita habent A conjunctam malitiam, ut variatione alicujus circunstantiæ mutari non possit materia sufficiens peccati; si enim Deus facultatem alicui faciat occidendi hominem, illum absque peccato potest occidere.

Nec obstat adimpletionem voti pertinere ad præcepta primæ tabulæ, & in voto posse dispensari. Respondetur enim cum D. Thoma 2. 2. qu. 88. art. 10. ad 2. quod adimpletio voti, durante voti obligatione, est de lege naturali, & pertinet ad præcepta primæ tabulæ; per dispensationem autem voti, cessat ejus obligatio; sicque non relaxatur præceptum juris naturæ, nec in eo aliquo modo dispensatur; sicut nec quando dispensatur in lege humana, aliquo modo dispensatur in lege naturæ, & mandato divino, præcipiente ut legi humanæ obediatur; quia per dispensationẽ fit, ut lex humana, ejusq; obligatio cesset in hoc casu. Verba S. Doctoris sunt: *Sicut ex jure naturali, & præcepto divino, tenetur homo implere votum, ita etiam tenetur ex eisdem obedire superiorum legi vel mandato. Et tamen cùm dispensatur in aliqua lege, non fit ut legi humanæ non obediatur, quod est contra legem naturæ, & mandatum divinum, sed fit, ut hoc quod erat lex non sit in hoc casu: ita etiam authoritate superioris dispensantis fit, ut hoc quod continebatur sub voto, non contineatur, inquantum determinatur in hoc casu, hoc non esse congruam materiam voti. Et ideò cùm Prælatus Ecclesiæ dispensat in voto, non dispensat in præcepto juris naturalis vel divini, sed determinat id quod cadebat sub obligatione deliberationis humanæ, quæ non potuit omnia circunspicere.*

DISPVTATIO IV.

De lege humana.

Ad quæstionem 95. D. Thomæ.

D CUm leges humanæ à naturali ut rivuli à fonte deriventur, meritò S. Doctor, postquam egit de lege naturali, statim disserit de lege humana, circa quam plures ac celebres occurrunt difficultates & controversiæ, sequentibus articulis discutiendæ, & resolvendæ.

ARTICULUS I.

An & quid sit lex humana, quibusve conditionibus & qualitatibus gaudeat?

E DIco primò, præter legem naturalem & divinam, adhuc necessarias esse leges humanas. Ita D. Thomas hîc art. 1. ubi legum humanarum necessitatem probat hoc discursu: Protervis & ad vitia pronis, qui verbis facilè moveri non possunt, necessarium fuit, quod per vim & metum ab alio cohiberentur à malo, ut saltem sic malè facere desistentes, & aliis quietam vitam redderent, & ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur, quod voluntariè facerẽt quod priùs metu implebant, & sic fierent virtuosi: Sed hæc cohibitio cogẽs metu pœnæ, fit per disciplinam legum humanarũ, juxta illud Isidori lib. 5. Etymolog. cap. 20. quod affert

affert S. Doctor in argumento sed contra: *Factæ sunt leges, ut humano metu humana coerceretur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, & in ipsis improbis formidato supplicio refrænetur nocendi facultas*: Ergo necessarium fuit, ad pacem hominum, & virtutem, aliquas leges poni ab hominibus. Id autem multò magis necessarium esse ex eo colligitur, quod in lege naturali nulla pœna decernitur, in divina verò, pœna in altero sæculo duntaxat subeunda præscribitur: hæc autem propter sui dilationem & indivisibilitatem, non ita homines deterrere solet, ac pœna, quæ per legem humanam statuitur, cùm ipsa præsens sit & visibilis.

2 Præterea lex humana multùm conducit ad B hoc ut lex divina à ruditioribus intelligatur, quippe cùm humanâ lege interdum illa proponantur quæ sunt legis divinæ, & quæ eam explicant & elucidant. Multa etiam sunt ad humanam vitam conducentia, quæ tantùm ex lege divina & naturali probabiliter colliguntur (ut fures esse morte plectendos, illegitimos ad hæreditatem non esse admittendos) quæ per legem humanam præscribuntur: opus ergo est dari leges aliquas humanas tam civiles quàm Ecclesiasticas. Item necesse erat ut lex divina & naturalis, ad certum tempus & modum per legem humanam determinarentur, ut constat in præ- C ceptis Ecclesiasticis de jejunio quadragesimali, de confessione annua, & communione Paschali, quæ tempus & modum divinorum præceptorum determinant. Demum si nullæ essent leges humanæ, adulteria, furta, homicidia, & quælibet alia scelera, quæ statim Rempublicam funditus everterent, impunè grassarentur, juxta illud vulgatum Augustini: *Remotâ justitiâ* (quæ per leges humanas potissimùm statuitur) *quid sunt regna, nisi magna latrocinia?* Unde meritò dixit Aristoteles 3. Rhetoric. Reipublicæ salutem in legibus constitutam esse.

Dico secundò: Lex humana est ordinatio rationis humanæ ad bonum commune, ab eo qui D curam communitatis habet sufficienter promulgata. Vel dictamen rationis practicæ in Principe communitatem aliquam perfectam gubernante.

3 Patet bonitas hujus definitionis: nam per illam exactè explicantur genus & differentia legis humanæ; per ordinationem enim seu dictamen rationis ordinantis, explicatur ratio generica, in qua lex convenit cum consilio & simplici mandato. Dum autem subditur, *ad bonum commune*, excluditur privilegium, quod in bonum privatum alicujus particularis duntaxat conceditur, & dum subjungitur, *à superiore perfectam communitatem gubernante*, explicatur vis & efficacia coactiva legis, à superiore habente supre- E mam potestatem jurisdictionis emanans, excluditurque per hanc particulam consilium; Tum quia non est à superiori, ut tali, cùm possit esse ab æquali vel inferiori: Tum etiam, quia non habet efficaciam & vim cogentem. Similiter defectu hujus secundæ conditionis excluditur à ratione legis per eandem particulam simplex ordinatio vel mandatum prælati, aut alterius superioris, sine præcepto. Demũ per hęc verba, *sufficienter promulgata*, explicatur conditio quædam intrinseca & per se requisita ad complendã virtutem legis, ut disp. 1. art. 4. fusè declaravimus.

4 Aliæ à Jurisperitis traduntur legis humanæ definitiones: Gratianus enim cap. *Lex* distinct. 2. ait quod *lex est constitutio populi, quâ majores natu A simul cum plebibus aliquid sanxerunt.* Papinianus verò lege 1. ff. de legibus, sic eam describit: *Lex est commune præceptum, virorumque prudentum consultum, delictorum cohibitio, & communis Reipublicæ sponsio.* Demum Rebuffus in proœmio constitutionum regalium Glossa 1. num. 1. hanc tradit legis humanæ distinctionem: *Lex est commune bonum, sine quo nihil unquam boni fieri possit.* Verùm ea quam assignavimus, exactior est, meliùsque genus, & differentiam legis humanæ declarat.

Dico tertiò, conditiones & qualitates le- 5
gis humanæ, rectè describuntur ab Isidoro lib. 5. Etymol. cap. 21. & à Gratiano cap. *Erit autem lex*, dist. 4. his verbis: *Erit autem lex honesta, justa, possibilis secundùm naturam, secundùm consuetudinem patriæ, loco & tempori conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captionem contineat, nullo privato commodo, sed pro communi civium utilitate conscripta.*

Probatur conclusio singulas legis humanæ 6
conditiones seu qualitates explicando. In primis ergo lex debet esse honesta & justa, cùm ordinetur ad componendos hominum mores, qui & honestate virtutis & justitiâ potissimùm componuntur. Unde Cicero 1. de legibus, legem definit *vitiorum emendatricem, commendatricemque virtutum.* Id etiam constat ex potestate ferendi leges, quæ vel divina est, vel à Deo manat aliquo modo, juxta illud Prov. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt*: Atqui Deus, qui summè bonus est & rectus per essentiam, non potest suis legibus nisi justa & honesta statuere: Ergo nec alii, qui potestatem minorem & ab illo derivatam habent, datamque non in destructionem, sed in ædificationem, ut ait Apostolus 2. ad Corinth. 13. Unde Augustinus lib. 1. de libero arbit. cap. 5. *Mihi lex esse non videtur, quæ justa non fuerit.*

Ad majorem hujus conditionis intelligentiam, 7
observandum est, dupliciter intelligi posse, legem aliquam esse justam & honestam; nimirum vel quia id quod præcipit aut statuit est honestũ antecedenter ad legem, vel saltem consequenter; quia licèt sit de se indifferens, per legem refertur ad bonum finem, & in aliqua materia virtutis constituitur. Hoc secundum ad legem sufficit, possunt enim per leges aliqua statui, quæ erant antecedenter indifferentia, ut ferre certum genus armorum, aut vestium, abstinere à certo genere ciborum, & similia. Illudque est discrimen inter legem naturalem & positivam, sive humanam, quod lex naturalis nihil præcipit aut prohibet, nisi antecedenter honestum, aut turpe; leges verò positivæ multa præcipiunt aut prohibent antecedenter indifferentia, & non bona, nisi quia præcepta in ordine ad bonum finem, aut non mala, nisi quia prohibita.

Advertendum est etiam, aliquod reperiri di- 8
scrimen inter has duas legis humanæ qualitates, seu inter has duas particulas *honesta*, & *justa*; lex enim eatenus honesta dicitur quatenus præcipit quod honestum est, & non malum; justa verò, quia debet æqualiter & sine exceptione omnes subditos comprehendere. Vel ut ait D. Thomas hîc art. 3. ly *honesta* refertur ad hoc quod religioni congruat; ly verò *justa*, ad hoc quod sit rationi conformis. Unde primâ qualitate carebat quâ 2. Machab. 6. Eleazarum, & cap. 7. septem fratres, unà cum matre apprehensi, compellebantur

peliebantur carnes porcinas manducare contra fas & religionem Judæorum. Alterâ verò carebant leges eorum, de quibus dicitur Isaïæ 10. *Væ qui condunt leges iniquas, & scribentes injustitiam scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes*

9 Secundo dicitur quod lex debet esse possibilis, quod non solùm intelligitur de possibilitate physica, sed etiam de morali, nempe ut sit subditorum viribus contemperata, quas non destruere sed juvare debet; unde regulariter loquendo non debet præcipere res multùm arduas & difficiles, ac valde duras secundùm hominis inclinationem & alias circunstantias. Lex enim humana talis debet esse quod dirigat multitudinem cui imponitur ad bonum commune: Sed B lex humana quæ præciperet aliquid valde durum & difficile, non dirigeret hoc modo, quia potiùs tali lege multitudo perturbaretur; nec deserviret directioni & compositioni morum illius, sed potiùs esset illi laqueus, cùm vix à paucissimis observaretur, ob difficultatem rei præceptæ, & humanam fragilitatem: Ergo non esset vera lex. Addo quod potestas humana ferendi leges, non est suprema, sed fragilitati humanæ accommodata, & ad regendum politicè subditos ut cives, non ut mancipia.

Dixi *regulariter loquendo*, quia scilicet quando urget necessitas boni communis, pro ejus conservatione tenemur difficillimas leges servare, C cujusmodi est lex de exponenda propria vita pro pace & concordia totius regni; nam sicut lex naturalis dictat, exponendum esse membrum pro conservatione totius suppositi, ita lex humana à naturali derivata, justè præcipere potest, pro conservatione totius corporis Reipublicæ, exponere membra civium. Verùm etiam talis lex non debet censeri valde difficilis, quia licèt absolutè loquendo difficilis sit, attentâ inclinatione hominis secundùm se consideratâ, nihilominus hîc & nunc cum istis circunstantiis difficilis censeri non debet, cùm sit conforme inclinationi naturali, bonum commune maximum, proprio anteponere, etiam maximo, quia sine conservatione boni communis proprium conservari nequit; unde semper stat, quod lex humana debet esse de possibili moraliter.

Ex his colligitur, quod si Prælatus tot leges aut præcepta imponat subditis, ut sit valde durum ea implere, subditos ab illorum observatione excusari. Quare Prælati à multitudine præceptorum cavere debent, ut docet D. Thomas 2.2. quæst. 105. art. 1. ad 3. Unde in prologo constitutionum Ordinis nostri sic dicitur: *Porrò Prælati omnes à multitudine præceptorum, & ordinationum abstineant, ne laqueum animabus subditorum injiciant.* Et Soto lib. 1. de Justitia quæst. 5. art. 3. hæc scribit: *Id maximè legiferi debebant considerare, ne multitudine subditos obruerent, sed illis tantùm essent contenti, quæ sunt penitus necessaria, nam ipsa multitudo fit statim impossibilis. Unde illico efficiuntur veluti aranearum telæ, quibus muscæ arcentur, non leones. Legum, inquam, immodica turba hoc solùm præstat, ut boni & mites, qui legibus non indigent, circumsepti vivant: pervicaces autem & indomiti leges plures habeant quas pessundent ad suas explendas libidines.* Hanc legum multitudinem reprehendunt etiam Seneca Epist. 94. Innocentius III. cap. *ubi periculum* in sexto, & D. Augustinus Epist. 119. cap. 19. circa finem, maximè in regimine Ecclesiastico.

A Tertiò additur, *secundùm consuetudinem patriæ: Non enim* (inquit S. Thomas) *potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens.* 10
Propter quod ubi est mos ne virgines è domo exeant, quo usque marito copulentur, aut viduę toto mense vel anno luctûs, aut puerperæ diebus purificationis, à præcepto audiendi sacrum excusantur.

Quartò subditur, *loco & tempori conveniens*, 11
quia debitas circunstantias habere debet. Unde videmus (inquit Augustinus) *aliud jam dudum licuisse, & post horam non licere; quiddam in illo angulo permitti, aut juberi, quod in isto jure vetetur & vindicetur.* 1. Conf. cap. 7

B Quintò lex debet esse *necessaria*, ad remotionem scilicet malorum; si enim in Republica rectè omnia constent, supervacanea videtur lex. 12

Sextò debet esse *utilis*, nam si nullam afferat communi bono utilitatem, erit frustranea & inanis, subindeque inefficax ad obligandum, cùm omnis lex essentialiter ordinetur ad bonum commune conservandum & promovendum. 13
Verùm judicium hoc de utilitate legis non est penes subditos, sed penes superiorem; unde semper lex est servanda, quandiu evidenter non constat de ipsius inutilitate.

Septimò debet esse *manifesta*, id est claris per- 14
spicuisque concepta verbis, ut ab omnibus intelligi possit; C nisi enim talis sit, nihil aliud quàm captionem & laqueum continebit. Unde Justinianus C. de legibus: *Leges* (inquit) *sacratissimæ ab omnibus intelligi debent, ut universi præscripto earum manifestiùs intellecto, prohibita declinent, & faciant præscripta.*

Demum dicitur, legem nulli privato commodo, sed pro communi utilitate civium esse conscriptam, quia ad bonum commune lex ordinari debet, ut disp. 1. art. 3. ostensum est; soletque ut tenaciùs & firmiùs memoriæ subditorum infigatur, scriptis mandari, licèt hoc non sit de essentia legis, sed aliquid ipsi merè accidentale, ut docet Aristoteles 10. Ethic. cap. ultimo dicens: D *Scriptæ ne sint, an non scriptæ leges, interesse nihil videtur.* De quo fusiùs disp. 1. art. 4. §. 3.

ARTICULUS II.

Qualem promulgationem requirat lex humana, ut obliget?

VAzquez hîc disp. 156. cap. 2. & Lorca disp. 18. existimant, omnes leges tam Pontificias quàm civiles esse sufficienter promulgatas, si in sola curia Regis aut Pontificis publicentur. Medina verò suprà quæst. 90. art. 4. & Molina Tract. 2. de justitia & jure disp. 295. censent non sufficere promulgationē in curia Regis aut Pontificis, sed esse necessariam aliam magis specialem, in insignioribus locis regni, si lex civilis, & in singulis diœcesibus, si leges fuerint Pontificiæ. Alii verò asserunt, leges Pontificias sufficienter promulgari in sola curia Romana, civiles verò non esse sufficienter promulgatas, nisi in singulis provinciis, & præcipuis regni civitatibus publicentur. Ita Sylvester verbo *Lex* quæst. 6. Joannes Andreas & Panormitanus, in cap. 2. *Noverint* de sent. excomm. Quos sequuntur Valentia Suarez, Azorius, & alii. Pro resolutione. 15

Notandum est, diversum judicium ferendum 16
esse de promulgatione requisita & sufficienti ex

natura

natura rei, & de requisita ac sufficienti jure positivo. Nam ad promulgationem requisitâ & sufficientè ex natura rei, sufficit & requiritur quod lex taliter publicetur, quod de facili possit venire in notitiam subditorum; in particulari autem nullus modus determinatus est à natura ad sufficientè promulgationem, sed quilibet determinatus qui in hoc inter venit, vel ex consuetudine, vel ex lege, vel ex legislatoris voluntate habetur. Ad promulgationè verò requisitâ ex jure positivo, talis requiritur publicatio legis, qualis jure ipso & legislatoris voluntate præscribitur, licèt attentâ rei naturâ, ea non requiratur, sed alia sufficiat. Hoc præmisso, facilè poterùt cõciliari prædictæ sententiæ, & difficultas proposita resolvi.

17 Dico ergo primò, stando in solo jure naturali, ut lex tam civilis quàm Pontificia cẽseatur sufficienter promulgata, sufficit quod publicetur in curia. Ratio est, quia ad promulgationem sufficientè ex natura rei, sufficit quod lex taliter publicetur, quod possit de facili venire in notitiam subditorum, ut suprà dicebamus: Sed promulgatione factâ in curia, lex in notitiam subditorũ facilè devenire potest; nam cùm ad Principis sedem frequens sit recursus & concursus ex civitatibus omnibus quæ ejus imperio subsunt, facilè est quod in curia agitur, in omniũ notitiã venire: Ergo ad promulgationẽ legis sufficientè ex natura rei, sufficit quod promulgetur in curia.

Dico secundò, attento jure positivo civili, leges imperiales non obligant provincias, nisi in earum metropoli promulgentur: imò non valent neque obligant in provincia, nisi post duos menses à promulgatione ibi facta.

18 Probatur prima pars ex Authentica, *Ut factæ novæ constitutiones*, quæ est constitutio 66. inter Novellas Justiniani, ubi decernitur, constitutiones novas non valere, usque dum per metropolitam palam factę sint, id est usq; dum publicentur in civitatibus metropolitanis. Ubi licèt Imperator loquatur de legibus testamentorum, Glossa tamen ad omnes leges extendit, & hanc regulam Jurisperitorum affert: Quotiescunque verba rubricæ faciunt perfectum sensum, & non repugnant corpori legis, nigris litteris exarato, & sub rubris contento, rubrica habenda est pro textu: cùm igitur rubrica illius authenticæ loquatur universaliter de omnibus legibus, constitutio illa Justiniani, tametsi loquatur solùm de legibus testamentorum, ad omnes tamen leges extendenda, est, subindeque nullæ leges imperiales obligant provincias, nisi in earum metropoli promulgentur.

19 Ex quo probata manet secunda pars, nam Authentica illa decernit quod leges non obligent in provincia, nisi post duos menses à promulgatione earum, ut patet ex rubrica, quæ est: *Ut factæ novæ constitutiones, post continuationem earum post duos menses valeant.* Idem constat ex bulla quadam Pii IV. super declaratione temporis, Observationis Concilii Tridentini, ubi sic ait: *Iure communi sancitum est, ut Constitutiones novæ non nisi post certum tempus vim obligandi obtineant.* His enim verbis alludit haud dubiè ad prædictam Authenticam, cùm nullibi nisi in ea reperiatur aliquid sancitum circa tempus quo novæ constitutiones vim obligandi habent.

Quod diximus de legibus imperialibus, dicendum est etiam de legibus latis à Principibus vel Regibus subjectis Imperatori; quia jus ferendi leges, quod habent ab Imperatore, fuit illis concessum, secundùm jus commune imperii, & juxta modum ac limitationem quam servant ipsi Imperatores.

Dico tertiò, stando in jure positivo communi, & nisi sit constitutio vel consuetudo contraria, leges Principum qui imperio non subduntur, ut leges Regis Galliæ, & Regis Hispaniæ, non requirunt promulgationem, in singulis provinciis, nec duos menses post promulgationem, sed sufficit promulgatio quæ fit in curia Principis, id est, in urbe in qua residet, ex qua ad alia loca divulgetur. 20

Patet hæc conclusio, nam jure communi nihil aliud sancitum est quod arctiùs possit obligare, quàm prædicta Justiniani Authentica: Sed illa, cùm sit imperatoria, non habet vim obligandi in terris Imperio non subditis: Ergo &c.

Dixi, si non est constitutio, vel consuetudo contraria, quia ferè ubique consuetudo est, aut lex regni, ut Reges qui plures habent provincias, curent suas leges in singulis provinciis promulgari, neque aliter eas obligent. Et in Gallia regiæ leges non obligant, nisi à Parlamentis recipiantur. Unde aliquæ leges servantur v. g. Parisiis, quæ non obligant Burdegalæ, vel Tolosæ.

Dico quartò, stando etiam in jure positivo, ad sufficientem promulgationem legum Pontificiarum, non requiritur alia promulgatio, quàm quæ Romæ fit, nec spatium duorum mensium, ut leges illæ habeant vim obligandi.

Probatur ex praxi & consuetudine curiæ Romanæ, quæ est optima legum interpres; nam qui Romæ non servant leges Pontificias, statim post promulgationem, nondum elapsis duobus mensibus, puniuntur, teste Navarro, Consil. 1. de constitutionibus quæst. 4. num. 18. & leges Pontificiæ solent tantùm Romæ promulgari, secundùm quas judicant Rotæ auditores, Cardinales, & alii Judices Pontificii, de causis aliarum provinciarum, licèt in illis promulgatio facta non fuerit, sed simplex tantùm divulgatio; nisi ex concessione, vel consuetudine, gaudeant eo privilegio, & leges Pontificiæ ibi non obligent, nisi ibidem promulgentur, aut etiam recipiantur; ut fit in regno Galliæ. 21

Confirmatur ex illo receptissimo axiomate, *Papa habet pedes plumbeos, & non plumeos*, quod ideò verum esse asserunt Joannes Monachus, cap. *In generali*, de regulis juris in sexto, & Navarrus in dicta quæst. 4. num. 20. quia Papa neque solet, neque tenetur discurrere per singulas provincias, deferendo per illas promulgationem suarum legum, eò quòd sit totius orbis unicus Pastor ac Vicarius Christi in rebus spiritualibus ad animæ salutem conducentibus; de cujus proinde decretis agnoscendis majorem curam debent habere fideles, quàm de legibus temporalibus, à Principibus sæcularibus editis. 22

Dices, Authentica suprà citata vim habet quantùm ad Pontificias leges: Ergo nisi illæ in singulis Diœcesibus aut provinciis publicentur, non censentur sufficienter promulgatæ. Consequentia patet, Antecedens probatur ex cap. 1. de novi operis renuntiatione, ubi sic dicitur: *Sicut leges non dedignantur sacros Canones imitari, ita sacrorum Canonum instituta, constitutionibus Principis adjuvantur.* Et cap. *In adjutorium*, dist. 10. Glossa sic habet: *Quando desunt Canones, tunc leges citari possunt.* Quibus locis decernitur in causis Ecclesiasticis servandum esse jus civile, quando non est contrarium juri Canonico: At- 23

qui jus civile, quoad necessitatem promulgationis, non contrariatur juri Canonico, nullibi enim in jure Canonico prædicta Authentica Justiniani excluditur: Ergo illa vim habet non solùm quoad leges imperiales, sed etiam quoad Pontificias.

24 Respondeo negando Antecedens, & ad probationem illius in primis dico, capitibus citatis solùm decerni, ut in judiciis causarum leges civiles serventur, ubi desunt Canonicæ, nullam verò ibi de legũ promulgatione fieri mentionem.

Secundò respondeo, prædictam Justiniani Authenticam, quantùm ad hoc, non esse receptam, cùm ex praxi Ecclesiæ Romanæ oppositum habeatur, ut ex suprà dictis constat.

25 Ad pleniorem dictorum intelligentiam, & aliquorum quæ in contrarium fieri solent argumentorum solutionem, notandum est primò, posse leges esse sufficienter promulgatas, & consequenter actualiter obligare omnes, & tamen multos excusari ab earũ observatione, eò quod invincibiliter ignorent promulgationem earũ; quia videlicèt non stat per illos quominus leges & earum promulgationem cognoscant; ignorantia autem invincibilis excusat à peccato, ut in dissertatione de probabilitate fusè ostendimus. Possunt tamen leges circa ignorantes habere aliquos effectus irritandi, vel statuendi aliquid per modum decreti, ut lex de spuriorum & bigamorum irregularitate, de gradibus consanguinitatis, & aliis impedimentis matrimonii.

26 Observandum est secundò, cùm ad valorem legis humanæ, vel decreti, necessarium sit, ut non sit in perniciem animarum, neque in detrimentum majoris boni simpliciter & communiter concessi, oportere ut decreta & statuta illa proponantur cum majori promulgatione, quę si haberent effectum circa ignorantes, essent in animarum perniciem, aut contra bonum commune, aut contra reverentiam rerum divinarum. Tales sunt leges, quibus irritantur contractus, revocantur concessiones & privilegia, reservantur casus, & similes. Nam si leges illæ, etiam per modum decreti, haberent effectum, antequam venirent in notitiam hominum, gravissima incommoda, vel temporalia, vel spiritualia sequerentur: nam contractus in damnum multorum essent irriti, matrimonia invalida consumarentur, absolutiones multæ essent nullæ, aut indirectæ, tantùm circa ejusmodi casus reservatos, cum obligatione illos iterum subjiciendi sacramento pœnitentiæ. Unde hujusmodi leges, etiam per modum decreti, non possunt esse validæ, nisi per debitam insinuationem. Ideòque Tridentinum sess. 24. in decreto de reformatione matrimonii cap. 1. constituit ut decretum de matrimoniis clandestinis, post triginta dies tantùm à prima publicatione in unaquaque parochia robur haberet. Multæ etiam Constitutiones Apostolicæ, ob eandem causam, limitantur ad eos qui scienter contra illas egerint.

27 Idem dicendum de revocatione cujuscunq; privilegii, eam scilicet non valere, donec innotescat privilegiato eo utenti; unde eo uti potest quousq; ei hujusmodi revocatio intimetur. Cujus ratio est, quia juxta communem regulam, *odia restringi, favores convenit ampliari*, unde Principes nimis rigidos judicare non decet: At nimis rigidum esset, spoliare privilegiatum suo privilegio, ante notitiam revocationis illius, sufficitque pro rigore privare eum post notitiam revocationis, ut patet: Ergo existimandum est, Principem velle privare privilegiatum suo privilegio, donec illi sui privilegii revocatio innotescat.

Confirmatur: Dum privilegium non innotescit privilegiato, illi non prodest, ut Panormitanus, Felinus, & alii Canonistæ passim docent: Ergo similiter revocatio privilegii illi non obest, donec veneritin ejus notitiam, aliàs magis extenderetur rigor juris, quàm ejus favor, contra prædictam regulam.

Articulus III.

An ut lex humana obliget, requiratur consensus sive acceptatio populi?

Quæstio est de lege justa, & legitimè promulgata, & lata à Legislatore, qui vel à Deo, vel aliunde, habet absolutam potestatem condendi leges; si enim Legislator accepit potestatem condendi leges, cum dependentia à populi acceptatione; putà si populus ita eam alicui contulit, ut liberam sibi facultatem reservaverit acceptandi vel reprobandi leges ab ipso propositas, certum & indubitatum est, requiri populi consensum & acceptationem, ut tales leges vim habeant obligandi. Hoc præmisso, pro resolutione difficultatis propositæ, sit 28

§. I.
Conclusio negativa statuitur.

Dico breviter, ad hoc ut lex humana obliget, non requiri consensum sive acceptationem populi, sed eam, si justa sit, & legitimè promulgata, obligare subditos, etiam dissentientes & repugnantes. Hanc tenent communiter Doctores, licèt Major, Navarrus, Armilla, & Covarruvias, quos ex Recentioribus sequuntur Valentia, Azorius, & Beccanus, illi dissentiant. 29

Probatur primò quoad leges civiles ex Authentica, *Ut novæ Constitutiones*, ubi post publicationem legis, & lapsum temporis designati, præcisè exigitur observantia legis, neq; ulla de acceptatione fit mentio. Par autem & major est ratio, ut leges Pontificiæ & Ecclesiasticæ obligent post sufficientem denuntiationem, nõ expectatâ Ecclesiæ seu fidelium acceptatione. Cùm enim Summus Pontifex suam potestatem immediatè recipiat à Christo, & Christus illam dederit Petro, ejusq; successoribus, independenter ab Ecclesia, si quidem illi non Ecclesiæ dixit: *Tibi dabo claves. Pasce oves meas. Quodcunque ligaveris &c.* non potest in usu illius pendere ab Ecclesiæ consensu, cùm neq; in collatione illius talis conditio exprimatur, neq; ad rectam gubernationem expediens fuerit cum ea conditione conferri; sæpè enim frustraretur, dissentiẽte populo, rederetur inefficax remedium capitis, dissentientibus membris, minueretur subordinatio membrorũ erga caput, daretur occasio relaxandæ disciplinæ, & demũ tolleretur regimen monarchicũ, quod Christus induxit in Ecclesiã. Unde certum omninò videtur, posse Summum Pontificem obligare Ecclesiã suis legibus, independenter à cõsensu & acceptatione illius. Imò Suarez lib. 4. de legibus cap. 16 ait id tutâ fide negari nõ posse.

Probatur secundò: Præceptum particulare alicujus

30. cujus particularis obligat subditum in conscientia, A non exspectato consensu subditi, & ejus acceptatione: Ergo etiam lex obligat totam communitatem, non exspectato consensu sive acceptatione populi. Antecedens est certum, & conceditur ab omnibus. Consequentia verò probatur, quia lex non habet minorem vim obligandi totam communitatem, quàm præceptum particulare particulares personas; nam sicut præceptum est mandatum particulare illius qui superior est, particulari personæ; ita lex est præceptum commune illius qui superior est, toti communitati.

Confirmatur: Obligatio legis oritur ex subjec-
31. tione quâ subditi prælatis subsunt, & obedientia B quam illis præstare tenentur: Sed obedientiæ vis non oritur à subditi acceptatione, sed ab excellentia authoritatis quam superiores habent in subditos; nam sicut in naturalibus oportuit ut per quandam necessitatem moverentur inferiora à suis superioribus ad suas actiones naturales, putà corpora sublunaria à cœlestibus, per excellentiam naturalis virtutis divinitùs illis communicatæ; ita in rebus humanis oportet quod inferiores per voluntatem moveantur à suis superioribus, secundùm quandam necessitatem moralem, in qua consistit obligatio legis, ut docet D. Thomas 2. 2. quæst. 104. art. 5. his verbis: *Obediens movetur ad imperium præcipientis, quadam necessitate justitiæ, sicut res naturalis movetur ex virtute sui motoris, necessitate naturæ*: Ergo obligatio legis non pendet à consensu seu acceptatione populi.

32. Confirmatur ampliùs: Valde inefficax & penè inutilis esset potestas Legislatoris, si non posset cogere subditos ad acceptandam, & observandam legem justam & utilem. Imò nisi lex cogere subditos, & obligationem inducere, absque dependentia ab eorum approbatione & acceptatione, subditique possent dissentire, esset bellum utrinque justum; nam & Prælatus justè exigeret obedientiam & observationem legis, & subditus justè resisteret, cùm acceptatio legis ejus arbitrio commissa esset: Sed hæc videntur absurda & inconvenientia: Ergo &c.

33. Advertendum est tamen, quod si populus aut major & sanior pars illius, non acceptet legem promulgatam, Princeps prudenter aget, regulariter loquendo, si legem abroget, vel saltem suspendat, ad evitandos tumultus & rebelliones, aliaque gravia inconvenientia, nam ut Proverb. 3. dicitur: *Qui nimis emungit, elicit sanguinem.* Dixi, *regulariter loquendo*, nam si ex abrogatione aut suspensione legis, graviora sequantur inconvenientia, prudentiùs aget, si non abroget vel suspendat eam: v. g. si ex abrogatione vel suspensione legis, maximè enervaretur authoritas Principis apud subditos, ita ut congruè illos gubernare non posset; vel si res præcepta esset majoris momenti quàm carentia prædictorum inconvenientium, prudenter aget Princeps non abrogans, E aut non suspendens talem legem.

34. Notandum est etiam, quod quando Princeps, videns aut sciens subditos legem suam non servare, non punit aut reprehendit eos, cùm possit, tacitè legis obligationem auferre videtur. Ad quod nonnulli dicunt sufficere duos aut tres actus factos contra legem, sciente Principe, & non puniente, cùm possit. Sunt etiam qui asserunt, non esse necessarium hos actus fieri in præsentia Principis, aut eo sciente, sed satis esse fieri scientibus ejus ministris, in curiis supremis, aut Episcopis, si lex fuerit Pontificia.

Tertiò observandum est, quod quando major 35. pars populi non acceptat nec observat legem, minor pars quæ remanet, potest licitè majori se conformare, non acceptando, nec observando eam; ita ut quamvis primi qui non acceptaverunt legem justam, peccaverint non acceptando & non servando illam, & similiter illi qui eos primò secuti sunt; postquam tamen res pervenit ad eum statum, quod major pars populi non acceptet nec observet legem, tunc minor pars excusatur non acceptans nec observans; quia tunc Princeps censetur moraliter loquendo, non velle obligare minorem partem populi, cùm illa minor pars habeat sufficientem causam excusationis, videns majorem partem non acceptare legem; ac proinde tunc Princeps, vel virtualiter abrogat legem pro illa minori parte, vel saltem virtualiter dispensat cum illa.

§. II.

Solvuntur objectiones.

OBjicies primò: Cap. *In istis* dist. 4. refertur 36. quædam sententia Augustini lib. 1. de vera religione cap. 31. sic dicentis: *Leges statuuntur, cùm promulgantur; firmantur, cùm moribus utentium approbantur*: Ergo quantumcumque leges instituantur & promulgentur, nondum habent firmitatem & robur obligandi, donec à populo acceptentur. Unde in lege *De quibus*, nondum ff. de legibus, sic dicitur: *Ipsæ leges non alia de causa nos tenent, quàm judicio populi receptæ sunt.* Et Aristoteles lib. 2. politic. cap. 6. in fine dicit, legem nullam vim habere ut sibi pareatur, nisi ex more, id est ex consuetudine & acceptatione populi.

Ad testimonium Augustini respondeo primò, 37. illa verba non inveniri in Augustino, sed fuisse à Gratiano addita.

Respondeo secundò, quod authoritas illa magis nobis favet quàm noceat, nam si leges instituuntur quando promulgantur, sicut promulgantur independenter ab acceptatione populi, sic instituuntur & obligant in actu secundo, independenter à tali acceptatione, cùm hujusmodi obligatio in actu secundo, per modum proprietatis à lege promulgata oriatur. Cùm autem dicitur in eadem authoritate, quod leges moribus utentium firmantur, non significatur, quod ab illis habeant vim obligandi, vel dependenter ab eis, sed sensus est, quod cùm priùs habuerint eam independenter ab illis, roboratur hæc vis moribus utentium, & confirmatur per usum, quatenus per eum removentur à periculo abrogationis alioquin futuræ, Principe cedente nimiæ resistentiæ, vel contrariâ consuetudine præscribente. Unde ibidem subditur: *Sicut enim moribus utentium in contrarium nonnullæ leges hodie abrogatæ sunt, ita moribus utentium ipsæ leges confirmantur.*

Ad secundum delumptum ex lege *De quibus*, 38. respondeo id solùm esse verum de legibus non datis à Legislatore supremo & independente, sed dependente à consensu populi, legum approbationem sibi reservantis.

Ad locum verò Aristotelis dico solùm velle illis 39. verbis legem non habere vim obligandi, si per contrariam consuetudinem fuerit abrogata. Vel, ut alii interpretantur, Aristotelem ibi loqui non de vi obligativa legis, quam supponitur habere ex Legislatoris voluntate, sed de assuefactione & faci-

facilitate eam servandi, quæ comparatur multorum actuum frequentatione, quæ longum tempus requirit. Est enim ibi Philosophi scopus, ostendere non esse facilè leges mutandas, ne per hujusmodi frequentem mutationem subditi assuescant superiori non parere, cui facilè parere assuevimus ex more, qui ex frequentatis actibus acquiritur. A

40. Objicies secundò: Lex cui tota communitas repugnat, non expedit bono communi, imò vergit in damnum illius, & propter populi rebellionem & tumultum, magnum ex illa incommodum oritur: Ergo cùm lex non obliget, nisi conducat ad bonum commune, imò veram rationem legis non habeat, si ad bonum commune non ordinetur, ut B disp. 1. art 2. ostensum est. lex cui tota communitas repugnat, non obligat ob defectum consensûs & acceptationis populi.

41. Respondeo, dato Antecedente, negando Consequentiam. Esto enim lex cui tota communitas repugnat, & reddita est inutilis & periculosa propter difficultatem eam servandi, non obliget, nego tamen eam non obligare ex defectu consensus & acceptationis populi, nam adhuc stante difficultate & populi repugnantiâ, posset superior legis observantiam urgere, quamvis non deberet, quando major pars communitatis repugnat. Ratio ergo lex cur in eo casu non obliget, sumitur ex eo quod tunc Princeps virtualiter derogat ipsi legi; unde potiùs voluntas Principis reddit tunc legem invalidam, quàm non acceptio populi, quæ tantùm C occasionaliter dicitur illam abrogare.

42. Objicies tertio: Consuetudo potest abrogare legem, ut communiter Jurisperiti docent: Ergo per non acceptationem potest lex non obligare. Consequentia patet, quia non acceptio populi æquivalet consuetudini, cùm consuetudo abrogativa legis nihil aliud sit quàm quædam non acceptatio legis jam obligantis, & nondum firmatæ.

43. Respondeo, consuetudinem non habere vim abrogandi legem, nisi sit legitimè præscripta: non præscribitur autem legitimè, quando resistit & refragatur præscriptioni ille cujus interest. Atque ita populus non præscripsit neque acquisivit sibi jus non parendi legibus, nisi acceptentur; cùm Legislatores huic usui sæpissimè resistant, subditosque D adigant ad legum acceptationem.

44. Objicies quartò: Legislator civilis accipit potestatem legislativam à Republica: Ergo dependenter à consensu illius leges fert, subindeque leges civiles sub hac tacita condirione feruntur, ut vim habeant, si fuerint acceptatæ & usu receptæ. Quod confirmari potest exemplo Romanorum, apud quos referente Alexandro ab Alexandro lib. 6. dierum genial cap. 16. non antea leges obligabant, quàm fuissent à populo acceptatæ.

45. Respondeo, concesso Antecedente, negando Consequentiam, nam semel à populo in Principem transfatâ potestate legislativâ, penes ipsum E tantùm est leges condere, iisque populum obligare, independenter ab ipsius consensu & acceptatione. Nec ullum fundamentum est asserendi, populum sub hac conditione, ut leges vim habeant, si fuerint acceptatæ, & usu receptæ, suam potestatem legislativam in Principem transtulisse; præsertim cùm talis conditio valde debilitet obedientiam & subordinationem subditorum erga superiorem, quæ ad rectam gubernationem maximè necessaria est, ut passim docet Aristoteles in libris Politicorum. Unde licèt populus Romanus initio sub hac conditione suam potestatem in legislatores transtulisset, ideòque tunc temporis eorum leges antea non obligarent, quàm à populo acceptatæ fuissent, postea tamen idem populus totam suam potestatem transtulit in Legislatores & capita Reipublicæ, eâque sine ulla limitatione usi sunt.

D. Thomas hîc art. 4. explicat divisionem legum humanarum ab Isidoro traditam, & discrimen quod inter jus gentium & jus naturale reperitur. Verùm quia de primo sufficienter egimus suprà disp. 1. art. 5. & de secundo dicemus in Tractatu de quatuor virtutibus cardinalibus, cùm de jure, quod est objectum justitiæ, disseremus, ab utraque quæstione in præsenti abstinemus, neque eadem sæpiùs repetamus. Unde sit

DISPUTATIO V.

De potestate legis humanæ.

Ad quæstionem 96. D. Thomæ.

COnsideratâ existentiâ & quidditate legis humanæ, variisque ejus qualitatibus & conditionibus, superest ut de ejus potestate disseramus, & ad quæ, & quos, illa obligare possit, breviter declaremus.

ARTICULUS I.

Utrum lex humana possit obligare ad actus internos?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ.

PRO intelligentia & resolutione hujus difficultatis, notandum est, illam procedere non solùm de actibus internis secundùm se, id est quatenus nullo modo connectuntur cum externis, qui sunt purè interni, sed etiam de iis, ut cum externis connexionem habent. Dupliciter autem potest connecti actus internus cum exteriori, primò ut causa & forma illius, quâ ratione voluntas efficax furandi connectitur cum furto exteriori, & hæc connexio est per se. Secundo modo etiam connectitur per se, saltem ut conditio necessariò requisita ad substantiam actûs exterioris in genere moris consideratam. Hoc modo attentio connectitur cum oratione vocali, & dolor internus cum confessione sacramentali, & intentio baptizandi cum actione externa baptizantis; non enim est vera oratio exterior in genere moris considerata, nisi procedat ex aliqua attentione; nec vera confessio sacramentalis, quæ non procedit ex dolore interno; nec vera actio baptizandi, quæ ex intentione ministri non sequitur. Est autem manifesta differentia inter actus primi & secundi generis, nam actus primi generis sufficienter manifestantur per exteriores; quis enim non videat volitionem furandi manifestari per furtum exterius? Actus verò secundi generis non sufficienter manifestantur per actus exteriores, recitatio enim

enim exterior officii, non sufficienter manifestat attentionem & devotionem, cùm possit esse sine illa. Tertiò actus interior potest connecti cum exteriori non per se sed per accidens, etiam quantùm ad esse morale actionis, sicut motivum pœnitentiæ peccatum accidens conjunctum est externo jejunio, & motivum vanæ gloriæ largitioni eleemosinæ. Proposita ergo difficultas procedit universaliter, utrum videlicet lex humana, tam civilis, quàm Ecclesiastica, possit obligare ad actus internos, tam secundùm se, & ut sunt purè interni, quàm ut connectuntur cum exterioribus, tribus modis jam explicatis?

2. Triplex autem in ejus resolutione reperitur Authorum sententia. Prima affirmat, legem humanam posse obligare ad actus interiores, non solùm ut connectuntur cum exterioribus aliquo exmodis prædictis, sed etiam secundùm se, & ut sunt purè interiores. Ita Adrianus quod lib. 8. art. 1. lit. H. Albertus Pigius lib. 6. Ecclesiasticæ Hierarchiæ cap. 26. & Summa Rosella verbo *hæresis*. quàm ut probabilem defendit Joannes Medina Codice de oratione quæst. 15.

Secunda existimat legem humanam non posse præcipere aut prohibere actus purè internos, imò neque illos qui exterioribus connectuntur, nisi sint tales, ut per exteriores sufficienter exprimantur, sicut causa per proprium effectum. Ita Vazquez 1. 2. disp. 160. cap. 7. & sequentibus, Salas disp. 9. de legibus sect. 1. Amicus in Tract. de legibus disp. 5. sect. 5. Martinonus disp. 29. sect. 1. & alii.

Tertia, inter utramque veluti media, docet legem humanam non posse quidem præcipere actus internos cum exterioribus nullam connexionem habentes, bene tamen actus internos, ut conjunguntur cum exterioribus, non solùm eos sufficienter manifestantibus, sed etiam si non sufficienter manifestent eos, dummodo tamen per se requirantur ad integritatem exteriorem in genere moris, saltem ut conditiones omnino necessarias. Hanc tenent communiter Thomistæ, præsertim Cajetanus, in summa, verbo *Excommunicatio*, & verbo *Horæ canonicæ*, & Soto lib. ultimo de justitia qu. 5. art. 5. quos sequuntur Suarez, Valentia, Azorius, Salas, Sylvius, & alii plures.

§. II.

Vera sententia sequentibus conclusionibus statuitur.

3. Dico primò, lex humana non potest obligare actus ae purè internos, qui nullo modo per exteriores manifestantur, nec cum illis aliquam connexionem habent. Ita D. Thomas infrà quæst. 100. art. 9. ubi nostram conclusionem hac ratione demonstrat: Id tantùm cadere potest sub præceptum aut prohibitionem legis humanæ, ad quod faciendum vel omittendum lex humana cogere potest: Sed lex humana non potest cogere ad actus purè internos, qui per exteriores non manifestantur: Ergo nec illos præcipere aut prohibere. Major constat, nam potestas legislativa ad præcipiendum vel prohibendum, est etiam ad cogendum, ut docet Aristoteles 10. Eth. cap. 5. ubi ait potestatem legislativam debere necessariò habere adjunctam potestatem coactivam, quia alioquin esset inutilis & inefficax. Minor verò sic ostenditur: Coactio legis est per metum pœnæ, ut dicitur 1. Ethic. cap. ultimo: Sed pœna non infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare, quia ex judicio lex punit: cùm igitur non possit legislator humanus judicare de actibus purè internis, quia homines vident ea quæ patent, ut dicitur 1. Regum 16. non potest cogere ad illos. Unde juris axioma est cap. *Christiana Religio* 32. quæst. 5. *Non habere latentia peccata vindictam.*

4. Dices, ex hoc discursu D. Thomæ sequi, legem humanam non posse prohibere aut præcipere actus externos occultos, ob defectum testium, cùm tales actus non possint puniri per legem purè humanam.

Sed negatur sequela, quia actus exteriores occulti, ob defectum testium, sunt manifesti secundùm se? & tantùm per accidens occulti; unde cùm lex non respiciat ad id quod est per accidens, ab illa per se præcipi & prohiberi possunt. Similiter tales actus sunt per se punibiles per legem humanam, licèt per accidens ex defectu probationis puniri per homines non possint. Cujus signum est, quia quacumque ratione perveniat delictum ad sufficientem hominum notitiam, puniri poterit, licèt in principio fuerit occultissimè commissum, quod non ita est de actu merè interno.

5. Aliam rationem insinuat S. Thomas 2. 2. quæst. 104. art. 5. quæ sic potest proponi: Potestas legislativa per se primò tendit ad externum & commune Reipublicæ regimen: Sed actus purè interni non sunt apta materia humani regiminis: Ergo potestas legislativa ad actus purè internos, seu qui in pura mente consummantur, extendi nequit. Major patet, Minorem verò optimè declarat D. Thomas ex Seneca 3. de beneficiis, quia unus homo naturaliter non subditur alteri, secundùm animam, sed secundùm corpus: *Errat enim* (inquit ille) *si quis putat servitutem in totum hominem descendere, pars enim melior excepta est. Corpora obnoxia sunt & adscripta dominis, mens sui juris est.*

6. Dico secundò, lex humana potest præcipere vel prohibere actus internos, qui per se sunt causa actuum exteriorum, illos sufficienter manifestantium. Patet hæc conclusio, qui enim prohibet furtum, prohibet voluntatem efficacem furandi, & qui præcipit actum externum recitandi officium, præcipit voluntatem efficacem recitandi, quia isti actus per se connectuntur cum exterioribus, taliter quod sine illis exteriores morales esse non possunt: unde cùm lex humana hujusmodi actus exteriores ut sunt morales præcipiat, aut prohibeat, etiam præcipit aut prohibet interiores à quibus imperantur, & qui per actus illos externos necessariò manifestantur.

7. Dico tertiò, lex humana potest præcipere aut prohibere actus internos per se requisitos ad integritatem exteriorum in gene moris, saltem ut conditiones necessarias, quamvis per exteriores non manifestentur.

Probatur breviter: Qui habet potestatem præcipiendi aliquid, habet etiam potestatem præcipiendi illud quod necessariam connexionem cum eo habet, ut illud subsistat; quâ ratione lex humana potest præcipere vel prohibere actus internos, qui per se sunt causa actuum exteriorum, ut præcedenti conclusione dicebamus: Sed multi sunt actus exteriores, quos lex humana præcipere potest, qui per se requirunt actus aliquos internos ad suam integritatem moralem, quamvis per exteriores non manifestentur: Ergo lex humana

humana potest præcipere actus interiores per se requisitos ad integritatem exteriorum in genere moris, quantumcumque per exteriores non sufficienter manifestentur. Major constat, Minor verò probatur in intentione baptizandi, & administrandi alia sacramenta, in dolore ad confessionem requisito, & in attentione recitandi horas canonicas, sine quibus actus exteriores non habent integritatem moralem necessariam, quamvis actus illi interni, per exteriores sufficienter non manifestentur. A

8 Hanc conclusionem fusiùs declaravimus in dissertatione Theologica de probabilitate, art. 2. ubi contra Caramuelem ostendimus, præceptum Ecclesiasticum de horis canonicis recitandis, non solùm ad attentionem & devotionem exteriorem, sed etiam ad interiorem obligare. Quod potest adhuc confirmari ex eo quod aliqui Pontifices cum aliquibus dispensarunt, ut etiamsi divinum officium cum mentis distractione recitaverint, modò id malitiosè non fecerint, præcepto Ecclesiæ satisfaciant, ut concessit Leo X. Minoritis. prout refertur in compendio Privilegiorum Societatis Jesu, sub littera, *Horæ Canonicæ*, §. 5. Ex hoc, inquam, confirmari potest sententia quæ docet Ecclesiam præcipere attentionem internam, & non solùm externam, in recitandis horis; dispensatio enim supponit legem, à cujus obligatione eximit: Ergo si Pontifices dispensarunt cum aliquibus, ut satisfacerent præcepto Ecclesiæ, de recitatione divini officii, quamvis illud cum mentis distractione recitaverint, manifestum videtur, Ecclesiam præcipere attentionem & devotionem interiorem & non solùm exteriorem in horis canonicis recitandis. B C

9 Dico quartò, lex humana non potest præcipere aut prohibere illos actus internos, qui tantùm per accidens conjunguntur cum exterioribus.

Patet hæc conclusio: cùm enim lex humana, ut suprà dicebamus, per se primò tendat ad externum & commune Reipublicæ regimen, nihil potest præcipere, nisi vel sit sensibile in se, vel cum per se sensibili connexionem per se habeat: Sed actus interni, qui per accidens tantùm conjunguntur cum exterioribus, nec per se sensibiles sunt, nec connexionem per se habent cum actu externo per se sensibili: Ergo non possunt cadere sub lege humana. D

10 Confirmatur: Quando actus interior non est per se conjunctus cum actu externo, sed tantùm per accidens, actus interior se habet tantùm ut modus implendi præceptum: At modus præcepti non cadit sub præceptum, ut docet D. Thomas infrà quæst. 10. art. 9. Ergo lex humana non præcipit actum internum simul cum externo, quando internus necessariò conjunctus non est cum actu externo, sed tantùm per accidens. Sic quando lex humana præcipit jejunium observandum tempore quadragesimæ, non præcipit simul internum motivum vel pœnitentiæ vel temperantiæ, quia internum motivum tale, tantùm per accidens conjunctum est externo jejunio, cùm non referat, ex quo motivo præceptum jejunii impleatur, modò impleatur ex honesto motivo. E

§. II.

Solvuntur objectiones.

11 OBJICIES primò contra primam conclusionem: Potestas Ecclesiastica spiritualis est, & ordinata ad profectum interiorem animarum, tanquam ad finem: Sed ad hunc finem consequendum, valde necessarium est, ut extendatur ad actus etiam purè interiores præcipiendos, in quibus præcipuè consistit animarum salus: Ergo datur in Ecclesia hujusmodi potestas.

Confirmatur: Potestas Ecclesiastica absolutè data fuit à Christo, dum dixit Petro: *Quodcumque ligaveris super terram* &c. Ergo non est cur limitetur à nobis ad actus exteriores.

12 Ad objectionem respondeo quod finis potestatis Ecclesiasticæ remotus, est salus animarum, proximus autem est bonum sensibile & exterius, pertinens ad sensibilem hierarchiam. Uterque autem non cadit sub legis præcepto, sed tantùm actus exteriores, qui ordinantur ad illud bonum exterius; ex consequenti verò cadunt etiam actus interiores, qui per se connexionem habent cum exterioribus; non verò actus interiores puri, neque qui accidentaliter solùm connectuntur cum exterioribus. Unde

Ad confirmationem respondetur quod potestas legislativa tributa à Christo, meritò limitatur ad actus tantùm exteriores, & interiores, qui per se connexionem habent cum istis; nam cùm sit in ordine ad gubernationem sensibilis hierarchiæ tantùm, debet esse per ordinem ad actus sensibiles exteriores, & ad interiores, sine quibus hujusmodi exteriores per se esse non possunt.

13 Objicies secundò: Ecclesia præcipit fidelibus ut singulis annis confiteantur peccata sua, etiam purè interiora: Ergo potest actus purè interiores præcipere.

Confirmatur: Summus Pontifex potest dispensare in voto merè interno: Ergo & actum purè internum prohibere vel præcipere.

14 Ad objectionem respondeo quod Ecclesia non posset præcipere fidelibus ut confiterentur peccata pura interiora, sed id non fuisset præceptum à Christo, qui potestatem habet præcipiendi actus purè internos: Supposità verò institutione confessionis exterioris à Christo factâ, determinat tempus quo obligat præceptum Christi, præcipiendo ut fiat saltem singulis annis: hoc autem non est præcipere actum internum, sed externum, & internum, ut connexionem habet per se cum externo, supposità Christi institutione, quod optimè potest.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego consequentiam & paritatem: Ratio disparitatis est, Primò quia ad dispensandum potestas coactiva non requiritur, bene tamen ad præcipiendum aut prohibendum. Secundò, quia dispensatio internam animæ quietem respicit, lex verò externam gubernationem. Tertiò quia obligatio voti oritur ex interno actu, nec signo externo indiget: at obligatio legis humanæ non obligat ex solo actu interno, nisi etiam promulgatio accedat.

15 Objicies tertiò: Ad Ecclesiam pertinet suis legibus dirigere homines in vitam æternam: Sed ad hunc finem magis necessarium est ordinare actus internos quàm externos: Ergo Ecclesia actus merè internos præcipere vel prohibere potest. Unde in cap. *Noverit*, de sententia excommunicationis, excommunicantur omnes hæretici. Et in Clementia 1. de hæreticis cap. *Multorum*, circa finem, excommunicantur Inquisitores hæreticæ pravitatis, *si odii, gratiæ, vel amoris lucri, vel commodi temporalis obtentu contra justitiam & conscientiam suam, omiserint contra quem-*

quam

quam procedere ubi fuerit super pravitate hæretica procedendum. Et in can. *Dolentes*, de celebratione Missarum, præcipitur Clericis, *ut divinum officium, nocturnum pariter & diurnum, quantùm eis Deus dederit, studiosè celebrent pariter & devotè*: hæresis autem peccatum mentis est, amor & odium actus interni, devotio etiam interior actus est.

16 Respondeo ad Ecclesiam pertinere suis legibus dirigere homines ad vitam æternam, non quomodocumque, sed cogendo & judicando; unde cùm ipsa non judicet de actibus purè internis, sed ii judicio Dei reserventur, non potest eos præcipere aut prohibere, si purè interiores sunt. Unde ad capita juris citata, dicendum est, quod hæresis prohibetur ab Ecclesia, & punitur excommunicationis pœnâ, non ut purè mentalis est, sed ut conjuncta est cum exteriori. Similiter odium & amor puniuntur, ut conjuncta sunt cum actibus exterioribus, & interna devotio præcipitur, ut conjuncta est orationi vocali.

17 Objicies quartò contra tertiam conclusionem: Lex humana præcipere aut prohibere non potest nisi illos actus de quibus potest judicium ferre: Sed non potest judicare de actibus internis, qui per exteriores sufficienter non manifestantur, cùm Ecclesia neque Respublica sæcularis judicent de occultis; ut enim dicitur in cap. *Tua nos*, de simonia: *Nobis datum est de manifestis tantummodo judicare*: Ergo lex humana non potest præcipere aut prohibere actus illos internos, qui per exteriores sufficienter non manifestantur, quamvis illis per se connectantur.

18 Respondeo, concessa Majori, negando Minorem, ad hoc enim ut lex humana de actu interno judicium ferre possit, non requiritur quod actus internus sufficienter per externum exprimatur, sed sufficit & requiritur quod habeat connexionem per se cum externo, de quo potest judicium ferre, tunc enim, saltem indirectè, potest judicium & legem ferre supra actum internum. Si verò actus internus sit per se causa actûs exterioris, & sufficienter per illum manifestetur, lex humana directè supra illum judicium & legem ferre potest.

19 Objicies quintò contra ultimam conclusionem: Ecclesia potest punire actum interiorem, qui tantùm per accidens connectitur cum exteriori: Ergo & illum præcipere vel prohibere. Consequentia patet, Antecedens probatur ex cap. *Commissa*, de electione & electi potestate in 6. ubi imponitur pœna privationis fructuum ei qui parochiale beneficium recipit cum intentione non suscipiendi sacerdotium intra annum.

20 Respondeo, negando Antecedens, & ad ejus probationem dico, quod Ecclesia ibi non punit illum actum interiorem, sed exteriorem recipiendi beneficium, quem non vult punire, nisi adjuncto illo actu interno ut conditione; vult enim quod Clericus non faciat fructus suos, nisi receperit beneficium parochiale cum intentione suscipiendi sacerdotium intra annum; quod optimè facere potest, nam licèt non possit Ecclesia suâ lege actus internos per accidens cum externis conjunctos prohibere vel præcipere, potest tamen eos requirere ut conditionem externi contractus, quâ non impletâ, contrahens non acquirat jus in rem sub tali conditione acceptatam. Sicut si quis vellet alicui pauperi dare eleemosynam sub hac conditione ut cum devotione & attentione interiori oraret, actum internum non præciperet, sed tantùm illum requireret ut conditionem quâ non positâ nollet in pauperem transferre dominium eleemosinæ exterioris.

Addunt aliqui, pœnam restitutionis fructuũ perceptorum, non statui propter transgressionem legis Ecclesiasticæ, sed divinæ naturalis, quâ tenetur qui parochiale beneficium accipit, se idoneum ministrum talis beneficii reddere. Nec refert, quod aliâ viâ possit hîc fructus percepti beneficii compensare, & aliis obsequiis suos reddere; nam hoc ipso quod Ecclesia determinat certum genus officii, quod beneficiatus debeat in compensationem accepti beneficii præstare, non est amplius in ejus potestate illud mutare: sicut hoc ipso quod Ecclesia suâ lege determinat præceptum divinum de sabbato sanctificando, per auditionem sacri, non est amplius in potestate fidelium illud in aliud opus commutare.

Articvlvs II.

Vtrum leges humanæ tam civiles quàm Ecclesiasticæ obligare possint in foro conscientiæ, ita quod eas transgrediens reus sit culpæ apud Deum?

22 VValdenses apud Guidonem lib. de hæresibus, Marsilius de Padua, Joannes Wiclef, & Joannes Hus ex Bellarmino 4. de Pontifice cap. 15. negant ullam legem humanam, sive Ecclesiastica sit, sive civilis, in conscientia obligare. Hos secutus est Calvinus 4. instit. cap. 15. & sequentibus, ubi tametsi concedat, Prælatos & Magistratus politicos, posse leges aliquas ad conservationem disciplinæ & pacis inter cives præscribere; negat tamen eas in conscientia obligare, cùm conscientia (inquit) soli Deo subdita sit, ideoque ab eo solo ligari seu lege coërceri possit.

Ab hac sententia seu potiùs errore non longè distare videtur Joannes Gerson, Cancellarius Parisiensis, Tract. de vita spirituali, lect. 4. alphabeto 62. ubi admittit quidem, leges humanas, maximè Ecclesiasticas, habere vim obligandi in conscientia, contendit tamen eas vim illam à solo Deo, vel à Christo habere, non verò à legislatoribus humanis, qui dum leges condunt, solùm declarant obligationem quam Deus imponit, ipsi verò nullam obligationem in foro conscientiæ imponunt. Exemplum affert de ægrotis, qui tenentur in conscientia Medicis obedire, non quod Medici imperandi authoritatem habeant, sed quia declarant id ad quod ægrotus lege naturali & divinâ tenetur. Gersonem sequitur Almainus Tract. de potest. Ecclesiast. qu. 1. cap. 12. quantùm ad leges civiles, sed non quantùm ad Ecclesiasticas. Ut hic error confutetur, & communis ac vera sententia declaretur, sit

§. I.

Vera sententia duplici conclusione statuitur.

23 DIco primò, leges humanas Ecclesiasticas habere vim obligandi ad culpam, & in foro conscientiæ.

Conclusio est certa de fide, ac definita in Concilio Constantiensi sess 8. & 15. contra Wiclef. & Joannem Hus, & in bulla Leonis X. contra Lutherum,

therum, & contra hos & alios hæreticos in Tridentino sess. 7. can. 8. his verbis: *Si quis dixerit baptizatos liberos esse ab omnibus sanctæ Ecclesiæ præceptis, quæ vel scripta vel tradita sunt, ita ut ea observare non teneantur, anathema sit.*

24 Id etiam constat ex variis Scripturæ testimoniis, Christus enim Math. 18. sic pronuntiat: *Si Ecclesiam non audierit, sit tibi tanquam Ethnicus & Publicanus.* Ubi Chrysostomus homil. 61. *Considera quomodo Publicanum ad exemplum summæ nequitiæ posuit.* Præceptis ergò Ecclesiæ non obedire, summæ nequitiæ est. Item Christus Lucæ 10. ait: *Qui vos spernit, me spernit.* Et Paulus ad Hebræos 13. *Obedite præpositis vestris, & subjacete eis: ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri.* Demum idem Apostolus ait 1. ad Corinth. 10. *Præcipio ego, non Dominus.* Et Actorum 15. Apostoli dicunt: *Visum est Spiritui Sancto, & nobis, nihil ultra imponere vobis oneris, quàm hæc necessaria &c.* Quibus locis designatur specialis potestas legum Ecclesiasticarum obligandi in foro conscientiæ, ut procedunt à Legislatoribus humanis, aliàs non diceret Paulus: *Præcipio ego, non Dominus*, nec Apostoli: *Visum est Spiritui Sancto, & nobis.* Neque hoc ultimo loco continetur solùm consilium, ut hæretici volunt, iis enim contineri præceptum in conscientia obligans, indicant verba illa *Oneris* & *Necessaria*, docentque Chrysostomus ibi homil. 33. Hieronymus Ezechiel. 44 versu 31. Augustinus lib. 32. contra Faustum cap. 13. & alii. Hæc conclusio magis constabit ex dicendis in sequenti.

Dico secundò, etiam leges civiles & politicas, posse ad culpam obligare, & necessitatem in foro conscientiæ imponere.

25 Probatur primò ex Scriptura, dicitur enim 1. Petri 2. *Subditi igitur estote omni humanæ creaturæ, sive Regi quasi præcellenti, sive Ducibus tanquam ab eo missis, in vindictam malefactorum*, &c. *Hæc est enim voluntas Dei.* Et 2. Petri 2. dicitur eos qui spernunt dominationem, reservari in diem judicii cruciandos. Et ad Rom. 13. *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit: qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt.* Quod de damnatione etiam apud Deum Chrysostomus & alii Interpretes ibidem intelligunt. Et versu 5. *Ideoque necessitate subditi estote, non solùm propter iram, sed etiam propter conscientiam.* Addit ibidem versu 4. Principes esse Dei ministros, unde qui illis resistit, Deo resistit, adeòque Deum offendit.

26 Probatur secundò ratione D. Thomæ hîc art. 4. Lex humana, sive civilis, sive Ecclesiastica, derivatur à lege æterna: Ergo habet vim obligandi in foro conscientiæ. Antecedens est certum, & constat ex illo Proverb. 8. *Per me Reges regnant, & legum conditores justa decernunt.* Consequentia verò probatur. Quod derivatur ab aliquo, participat rationem ejus suo modo, scilicet juxta suam naturam: cùm igitur de ratione legis æternæ sit obligare posse in foro conscientiæ creaturam rationalem, cùm peccatum sit dictum, factum, vel concupitum, contra legem æternam, idipsum etiam erit de ratione legis humanæ, sive civilis, sive Ecclesiasticæ, suo modo, & juxta suam naturam.

27 Dices, si leges civiles & Ecclesiasticæ ab æterna deriventur, non erunt humanæ, sed divinæ: At hoc dici nequit: Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam, licèt enim leges civiles & Ecclesiasticæ ab æterna deriventur, non tamen immediatè (hoc enim solùm competit legi divinæ & naturali) sed mediatè duntaxat, mediante scilicet discursu humano, deducto ex principiis naturalibus & divinis: hoc verò sufficit ut leges illæ humanæ censeantur, & non divinæ, vel naturales, quia conclusio, juxta regulas Dialecticorum, semper sequitur debiliorem partem. Quemadmodum in disputatione Proœmiali Theologiæ docuimus, Theologiam esse habitum entitativè naturalem, quia licèt conclusiones Theologicæ procedant ex principiis supernaturalibus & revelatis, ex illis tamen non deducuntur, nisi mediante discursu naturali intellectûs humani, qui est causa proxima & immediata habitûs Theologiæ.

Probatur tertiò, ratione quâ utitur Amicus in Tractatu de legibus disp. 5. sect. 6. Potestas 28 obligandi in conscientia reperitur in quavis communitate imperfecta, quæ constat ex viro, uxore, filiis, ac famulis: Ergò multò magis reperiri debet in communitate perfecta, quæ constat ex magistratu & civibus, sive Rege & subditis. Antecedens constat ex Deuteron. 21. ubi jubetur morte puniri filium inobedientem & contumacem, & ex Apostolo ad Ephes. 5. & Colos. 3. ubi hortatur mulieres ut subditi sint viris suis. Item ex 1. Petri 2. ubi servi monentur, ut subditi sint dominis suis. Consequentia verò probatur ex eo quod majus debitum est obediendi Principi, propter bonum Reipublicæ, quàm Patrifamilias, propter bonum unius domûs, nam quò 31 bonum est universalius, eò divinius.

Id confirmat exemplo præcepti quod tulit Saul de non comedendo quidquam usque ad vesperam, 1. Regum 14. tale enim præceptum obligasse in conscientia, constat ex eo quod ejus transgressio in persona Jonathæ filii Saulis, adeò displicuerit Deo, ut noluerit Deus propter talem transgressionem à Saule consultus respondere.

Demum suaderi potest conclusio ex duplici 29 inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia: Si enim humana lex, sive Ecclesiastica, sive civilis, non posset ad culpam & in foro conscientiæ homines obligare, nimis debilis & inefficax esset sæpèque suo fine eam frustrari contingeret, cùm frequenter violari posset absque periculo incurrendi pœnam externam. Præterea cùm Legislator humanus habeat jus ut sibi obediatur, dum aliquid justum præcipit suis legibus; si subditus non teneretur in conscientia obedire, sed haberet jus ad non obediendum, daretur bellum justum ex utraque parte, quod implicat, per se loquendo.

§. II.

Solvuntur objectiones.

Contra præcedentes conclusiones objiciunt 30 in primis hæretici: Christus per passionem & mortem suam nos vendicavit, & ab omni lege & servitute liberavit, ut sæpe ait Apostolus: Ergò subjectio ad leges humanas, & obligatio ad eas observandas, libertati Christianæ repugnat, eamque penitus destruit.

Sed nego Consequentiam, libertas enim Christiana, quam tantoperè jactât hæretici, non consistit in eo quod debeamus esse immunes & liberi ab observatione legum etiam humanarum, & quod tantùm præcepto fidei obligemur, sed ipsa in tribus præcipuè consistit. Primò in immuni-

tate

tate à servitute peccati, secundùm illud Apostoli ad Roman. 6. *Liberati à peccato, servi facti sumus justitiæ.* Christus enim suâ passione & morte gratiam nobis promeruit, cujus beneficio possumus servitutem peccati excutere, & legem adimplere, juxta illud Augustini de spiritu & littera: *Lex data est, ut gratia quæreretur; gratia data est, ut lex adimpleretur.* Secundò, in exemptione à jugo legis ceremonialis & judicialis, quo Judæi in lege Mosaica graviter premebantur, ut dicitur Act. 15. ab eo enim liberati sumus per Christi mortem, per quam lex Mosaica omnino consummata, & prorsus abrogata fuit. Tertiò, in immunitate à spiritu timoris servilis, quo Judæi in observatione legis Mosaicæ ducebantur, Christiani enim legem Evangelicam, non ex timore pœnarum, tanquam servi, sed ex amore & charitate, tanquam filii, observant, juxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater.* Unde meritò advertit Augustinus in 1. Psalmum, Aliud esse hominem esse sub lege, & aliud in lege. Judæi ante mortem Christi erant sub lege, quia tanquam servi subjecti erant pœnis & terroribus ipsius legis; Christiani verò sunt in lege morali & Evangelica, quia tanquam filii eas ex amore & charitate observent, non autem per vim & metum pœnarum, quæ antiquitus Judæis legem violantibus infligebantur.

31. Objicitur secundò: Potestas legislatoris inferioris non potest obligat onem inducere in foro, hoc est in judicio, potestatis superioris: Sed forum conscientiæ est forum superioris potestatis, scilicet Dei: Ergo potestas legislatoris humani non potest obligationem inducere in foro conscientiæ. Minor patet, Major etiam videtur manifesta, nam ordinarii Judices non possunt inducere obligationé in judicio superiori Principis, nec Episcopi in judicio Papæ, quia nimirû eorum potestas exceditur à judicio superioris potestatis

32. Respondeo distinguendo Majorem: Potestas legislatoris inferioris non potest obligationem inducere in foro potestatis superioris, contra aut præter ordinem superioris potestatis, concedo Majorem. Ut subest ordini superioris potestatis, nego Majorem; & ad illius probationem eodem modo respondetur, ordinarios scilicet Judices, aut Episcopos, non posse contra ordinem Principis aut Pontificis, bene tamen ut stant sub ordine illorum; ut si Princeps daret potestatem ordinario Judici, ut ferret legem obligantem etiam in suo foro; & sic contingit in nostro casu, nam ego ipso quod lex humana est justa, subest ordini naturalis legis, aut divinæ, ex qua participat vim obligandi etiam in foro divino, quod est forum conscientiæ.

33. Dices, Ex hac doctrina & responsione sequitur quod lex humana non obligat ex eo quod humana est, sed ex eo quod subest legi divinæ superiori, ac proinde quod tota ratio obligandi desumenda est ex potestate divina, & nullo modo ex potestate humana, & per consequens quod legislator humanus nihil aliud facit, quàm declarare obligationem quam imponit Deus, ut contendit Gerson, afferens exemplum Medici, cui tenentur in conscientia obedire ægroti, non quòd imperandi authoritatè habeat, sed quia declarat id ad quod ægrotus lege naturali & divinâ tenetur.

34. Respondeo negando sequelam, nam licèt tota ratio obligandi desumenda sit ex lege naturali aut divina, ut ex prima causa obligandi, hoc tamen non tollit, quin etiam debeat desumi ex potestate humana, ut ex principio proximo, cùm potestas humana verè & propriè sit potestas legislativa, licèt sub Deo; ac proinde non solùm est potestas declarandi obligationem conscientiæ impositam à Deo, sed etiam obligandi apud illum. Ex quo patet exemplum à Gersone adductum non esse ad rem, longè enim dispar est ratio inter Legislatorem humanum, & Medicum, cùm Medici, ut constat, nullam imperandi potestatem respectu infirmorum habeant; at verò Principes Ecclesiastici & sæculares, respectu subditorum, publicâ authoritate funguntur, iisque legitimè possunt imperare, subindeque leges aliquas in conscientia obligantes constituere.

35. Objicitur tertiò: Potestas Principum sæcularium est merè temporalis & politica: Ergo non potest se extendere ad aliquid spirituale, nec per consequens obligare ad culpam, & in foro conscientiæ.

Confirmatur primò: Legislator civilis non potest solvere in foro conscientiæ: Ergo nec in eo ligare: Ergo nec obligare in conscientia.

Confirmatur secundò; solius Dei est pœnam alterius vitæ quam quævis culpa incurrit statuere: Ergo non potest Legislator creatus ad eam suâ lege obligare, nec per consequens ad culpam, quæ tali pœnâ punitur.

36. Ad objectionem respondeo, potestatem Principum sæcularium dici temporalem ratione objecti, quia secundùm se tota est de personis, rebus & actionibus temporalibus; ratione tamen obligationis quâ inducit, dici potest spiritualis, & in conscientia obligare: licèt enim per se primò respiciat bonum temporale Reipublicæ, & per se primò non intendat ligare conscientias, sub pœna damnationis æternæ, sed solùm præcipere aliquid ad promovendum tale bonum, sub pœna temporali, proportionata ad consequendum suum finem; ex consequenti tamen, quia hoc præcipit ut stat sub ordine divinæ potestatis, & in virtute illius potentis obligare in foro conscientiæ quantùm ad culpam & pœnam æternam, ad culpam & in foro conscientiæ obligat.

Ad primam confirmationem, concesso Antecedente, nego Consequentiam, inferior enim, cùm obliget per potestatem à superiori datam, ligare potest in eo foro, in quo non potest solvere. Imò potest quilibet hominum seipsum ligare in foro Dei, per votum aut juramentum, quam vis in eo non possit seipsum solvere. Et lex naturalis non potest remittere pœnam alterius vitæ, ad quam tamen potest indirectè & mediatè obligare; nam ad indirectam obligationem pœnæ, sufficit tantùm directa & immediata potestas ad actũ, cujus transgressionem consequitur pœna.

Ad secundam confirmationem, similiter, concesso Antecedente, nego Consequentiam, nam licèt solius Dei sit pœnam alterius vitæ statuere, cùm statuere pœnam, sit pœnam taxare, ad eam tamen semel à Deo taxatam potest Legislator creatus per suam legem indirectè & mediatè obligare; Deus enim non solùm taxavit pœnam violantibus leges suas, sed etiam humanas, cùm per legum humanarum violationem contemnatur ipse Deus, à quo legislator humanus accepit potestatem condendi leges.

37. Objicitur quartò: Leges humanæ habent vim obligandi in foro conscientiæ à lege æterna, ut docet D. Thomas hîc art. 4. Ergo vis obligandi in

in foro conscientiæ, non legi humanæ, sed soli legi æternæ tribui debet.

38. Sed nego Consequentiam, licèt enim vis obligandi in foro conscientiæ, à lege æterna ut à causa universali remota oriatur, à lege tamen humana ut à causa particulari provenit; unde sicut effectus tribuitur causæ particulari, suâ actione determinanti causam universalem; ita obligatio in cõscientia tribuitur legi humanæ, quæ ut causa particularis suâ obligatione determinat legem æternam ut causam universalem in obligando.

39. Quæres primò, an omnes leges humanæ obligent ad culpam?

Respondeo negativè, nam Constitutiones Ordinis nostri sunt veræ leges, cùm quælibet illarum sit ordinatio rationis in ordine ad bonum comune Religionis, ab eo qui curam habet communitatis promulgata, quæ est definitio legis; & tamen non obligant ad culpam, sed tantùm ad pœnam, ut in ipsarum prologo declaratur.

40. Quæres secundò, quæ uam leges humanæ obligent ad culpam, vel solùm ad pœnam?

Respondeo omnem legem justam obligare ad culpam, nisi ipse Legislator contrariam intentionem expresserit, dicendo, non intendimus obligare ad culpam, sed solùm ad pœnam, ut factum fuit in nostris Constitutionibus. Cùm enim obligatio legis in actu secundo tam ad culpam quàm ad pœnam, consequatur legem promulgatam, ad modum proprietatis, nisi voluntate Legislatoris impediatur, talisque voluntas declaretur, leges humanæ, si sint justæ, non solùm ad pœnam, sed etiam ad culpam obligare censentur. De quo fusiùs disp. sequenti art. 1. Dixi, *si sint justæ*, quia ut docet S. Thomas hîc art. 4. leges humanæ injustæ non obligant in foro conscientiæ, nisi ad vitandum scandalum aut turbationem. Tripliciter verò (inquit) leges humanæ possunt esse injustæ, nempè *vel ex fine, sicut cùm aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem, sed magis ad propriam utilitatem, vel gloriam. Vel ex actore, sicut cùm aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem. Vel etiam ex forma, putà cùm inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiam si ordinentur ad bonum commune.* Quæ si ad particulares leges quis sciat applicare, inde (subdit Cajetanus) multos casus conscientiæ in gabellis & gravaminibus & hujusmodi publicis clarificabit.

ARTICULUS III.

An lex humana obligare possit sub culpa mortali, & quid requiratur ad hoc ut sub mortali obliget?

DIco primò, leges humanas obligare posse ad culpam mortalem, non tamen necessariò ad eam obligare, sed ad solam venialem posse obstringere.

41. Prima pars hujus conclusionis probatur primò ex Apostolo ad Roman. 13. dicente eos qui superiorum potestati resistunt, damnationem sibi acquirere, quod de damnatione æterna Chrysostomus & alii Interpretes ibidem intelligunt: Sed damnatio æterna non nisi ob peccatum mortale incurritur: Ergo lex humana sub culpa mortali obligare potest.

Confirmatur ex Augustino Epist. 50. ad Bonifacium, ubi sic ait: *Quicumque legibus Imperatorum quæ pro rei veritate feruntur, obtemperare non vult,* A *acquirit grande supplicium*, scilicet apud Deum apud quem non nisi propter mortale, grande supplicium acquiritur.

Probatur secundò ratione: Sicut aliæ obligationes solvendi aliquid debitũ, possunt esse graves, quando id quod debetur est grave, & ex jure integro exigitur ab eo cui debetur, sic obligatio per legem aut per mandatum constituta, potest esse gravis, quando id quod constitutum fuerit est grave, & vehementer, graviterque exigitur ab authore legis vel mandati: Sed peccat graviter qui contra gravem obligationem agit: Ergo obligatio per legem humanam imposita, potest esse sufficiens ad peccatum grave, & morte æternâ dignum, subindeque ad peccatum mortale. B

Quod verò ad solum veniale obligare possit, patet: lex enim prohibens verba otiosa, mendacia jocosa, risum immoderatum, & alia hujusmodi, quæ est quoddã rationis dictamen, solùm obligat ad veniale: Ergo etiam inter leges humanas nonnullæ erunt, quæ solùm obligant ad venialе. Unde in quibusdam Religionibus earum constitutiones ad nullam culpam mortalem aut venialem obligant; aliæ obligant solùm ad peccatum venialе, aliæ verò ad mortale; quod non aliunde dependet, quàm ex voluntate Fundatorum, qui tales constitutiones ediderunt: nam materia earum, saltem multarum sufficiens est ad peccatum mortale, si ad illud legislator voluisset obligare. C

Dico secundò, ad hoc ut lex humana obliget sub mortali, requiri gravitatem materiæ, subindeque nullam legem humanam posse in materia levi sub mortali obligare.

Probatur primò: Sicut lex humana derivatur ex naturali, vel divina; ita obligatio ejus derivatur ab obligatione legis naturalis, vel divinæ: Sed Deus suâ lege naturali, vel divinâ, nunquam imponit obligationem ad culpam mortalem, quando materia est levis, ut omnes fatentur: Ergo neque Legislator humanus obligat sub mortali, nisi materia sit gravis.

Probatur secundò: Potestas humana est limitata & proportionata exigentiæ & naturali capacitati materiæ: Ergo non potest præcipere & obligare supra materiæ connaturalem capacitatem vel exigentiam, nec per consequens ad gravem culpam, qualis est peccatum mortale, si materia sit levis. D

Probatur tertiò: Si lex humana pro levi culpa pœnæ mortis addiceret, haberetur pro injusta & nulla, quoad illam partem: Ergo multò magis erit injusta, si in materia levi imponat reatum pœnæ æternæ à Deo infligendæ.

Dices: Præceptum impositum primis parentibus erat circa levem materiam, unius scilicet pomi comestionem, & tamen sub mortali peccato obligabat: Ergo similiter leges humanæ poterunt sub mortali obligare, quamvis sint in materia levi. E

Respondeo negando Antecedens, cùm enim hoc præceptum impositum fuerit, ut obedientia hominis ad Deum reluceret, Deusque gravi jure à primis parentibus exegerit ut de fructu ligni vetiti non comederent in signum subjectionis & agnitionis tot beneficiorum Adamo collatorum, de materia gravi fuit, quamvis res præcepta aliàs levis fuerit. Addo quod, cùm divinum jus sit summum & illimitatum, non debet obligatio ejus esse proportionata exigentiæ & naturali capacitati materiæ,

tiæ, sicut obligatio juris humani, quod finitum & limitatum est. Unde quamvis lex divina possit in levi materia graviter obligare, non tamen humana, sive Ecclesiastica sit, sive civilis. A

Dico tertiò, etiam intentionem legislatoris requiri, ut lex humana obliget ad culpam mortalem, suppositâ materiæ gravitate; unde quamvis materia legis sit gravis, si tamen legislator non intendat obligare sub mortali, talis lex non obligabit sub mortali. Est contra Vazquem hîc disp. 158. cap. 4. ubi asserit obligationem legis humanæ ad mortale vel veniale, ex sola gravitate aut levitate materiæ, non verò ex intentione aut voluntate legislatoris dependere.

48. Probatur tamen nostra conclusio ex principiis suprà statutis, suprà enim ostendimus, ex voluntate legislatoris pendere quod leges humanæ obligent ad culpam, vel solùm ad pœnam; ita ut si legislator declaret se nolle ad culpam obligare, ad illam lex ejus non obliget: Ergo multò magis ex eadem legislatoris voluntate pendet, & non solùm ex gravitate materiæ, quod lex ejus obliget ad mortale vel ad veniale; si enim præsit totam obligationem ad culpam impedire, multò magis partem. Unde, ut suprà dicebamus, in aliquibus Religionibus approbatis, constitutiones non obligant ad mortale, sed tantùm ad veniale (quamvis interdum sint de rebus ad peccatum mortale sufficientibus, si rigidè præciperentur, ut de sacro audiendo, de multis abstinentiis & jejuniis) quia nimirum legislator expresè declaravit, non esse suæ intentionis obligare sub mortali, sed tantùm sub veniali. B C

49. Confirmatur: Licèt obligatio sit propria passio consecuta ex lege promulgata, consequitur tamen illam impedibiliter, ita ut per voluntatem legislatoris impediri possit, ut in fine articuli præcedentis dicebamus: Ergo poterit legislator impedire obligationem in actu secundo ad mortale, quantumcunque ex natura rei deberet sequi ex sua lege, & relinquere illam cum sola obligatione ad pœnam, ut factum est in nostris constitutionibus.

50. Dices primò, Obligatio voti sequitur ex voti emissione, sicut obligatio legis ex lege promulgata: Sed non est in potestate voventis tollere obligationem à voto, aut minuere illam taliter quod solùm obliget sub veniali quod secundùm se obligat sub mortali: Ergo similiter non est in potestate legislatoris, ut lex ejus quæ potest obligare sub mortali, obliget solùm sub veniali. D

Respondeo disparem esse rationem inter voventem, & legislatorem, nam votum est promissio Deo facta ut superiori & primo principio, ex qua Deus acquirit jus religiosum ut sibi reddatur quod vovetur; unde vovens semper remanet Deo inferior, ipsique obligatus promissione suâ, juxta naturam talis promissionis; & sic oblatio, seu relaxatio voti, pendet ex sola voluntate Dei, in cujus potestate Prælati illud relaxant. At lex semper respicit inferiorem, quem legislator suâ voluntate obligat, unde potest majus vel minùs obligare, secundùm quod jus suum quod habet ad illum obligandum; majus vel minùs ipsi applicare velit, nam tale jus est in ipsius libera voluntate, ut eo moderatiùs utatur, si velit, neque imponat tantam obligationem quantam posset. E

51. Dices secundò, superior non potest rem levem ita præcipere ut sub mortali obliget, ut præcedenti conclusione dicebamus: Ergo neque rem gravem sub veniali.

Sed nego consequentiam, quia prior voluntas est ad imponendum gravamen ultra potestatem; posterior verò ad non imponendum totum gravamen quod potest; unde licèt prior sit injuriosa subditis, posterior tamen ipsis favorabilis est, eorumque fragilitati accommodata.

52. Quæres unde cognosci possit gravitas materiæ sufficiens, ad hoc ut lex humana obliget sub mortali

Respondeo ex triplici potissimùm capite colligi posse gravitatem materiæ sufficientem ad gravem legis obligationem. In primis enim cognosci potest à posteriori, & tanquam à signo, ex gravitate verborum, quibus lex fertur, ut si dicatur, *in virtute Spiritûs sancti, & sanctæ obedientiæ, & sub præcepto formali*, ut fit in nostro Ordine. Vel quando aliquid præcipitur aut prohibetur sub interminatione divini judicii, aut Dei & sanctorum indignatione; non enim censendum est, hæc gravissima verba à prudenti legislatore apponi, nisi circa materiam gravem.

53. Secundò colligitur etiam à posteriori materiæ gravitas, à gravitate pœnæ quæ transgressoribus imponitur; nam cùm pœna non ponatur nisi propter culpam, cui proportionari debet, pœna gravis non nisi pro gravi culpa imponi potest, quæ non potest esse in materia levi. Hinc fit, quod quando in spiritualibus imponitur præceptum aut lex sub pœna excommunscationis majoris, tunc materia legis aut præcepti gravis est, si legislator justè præcipit; quia pœna excommunicationis majoris est inter Ecclesiasticas seprema. Quando verò aliquid præcipitur sub pœna suspensionis, interdicti, irregularitatis, & privationis Ecclesiasticæ supulturæ, aliqui existimant ex hujusmodi pœnis non sumi certum indicium materiæ gravis, alii verò oppositum censent, & utrumque rectè utatur probabile. In temporalibus verò, quando aliquid præcipitur sub pœna mortis, mutilationis alicujus membri, infamiæ, exilii, cruciatûs acerbi, confiscationis bonorum, & similium, censetur materia gravis; levis autem, si pœne sub qua aliquid præcipitur aut prohibetur levis sit.

54. Tertiò colligitur gravitas materiæ legis à priori, ex necessitate illius in ordine ad finem, ad quem lex aut præceptum ordinatur. Unde quia ut dicitur 1. ad Timoth. 2. finis præcepti est charitas, illa censetur materia gravis, quæ ad dilectionem Dei vel proximi necessaria est. Item quia lex ad bonum commune ordinatur, illa erit materia gravis, quæ ad bonum commune Reipublicæ, vel communitatis necessaria est, licèt secundùm se levis videatur. Unde in Religionibus præceptum de non ingrediendo uno Monacho in cellam alterius, censetur esse de re gravi in ordine ad finem & bonum commune Religionis. Quæ omnia, quando non sunt de se manifesta, judicio viri prudentis & sapientis committenda sunt, quo in rebus moralibus, nec potest certior regula tradi, nec specialior assignari.

ARTICULUS IV.

An lex humana obliget ad sui observationem cum dispendio vitæ?

§. I.

Referuntur sententiæ, & vera eligitur.

55. IN hujus difficultatis resolutione duæ sunt sententiæ extremè oppositæ: Altera negans legem humanam unquam obligare ad sui observationem cum dispendio vitæ: Altera asserens omnem legem humanam, quæ obligat sub peccato mortali servandam esse in omni eventu, etiam cum vitæ discrimine, nisi ex speciali benignitate legislatoris aliqua lex obligationem talem non inducat. Primam sententiam docet Almainus in moralibus tract. 1. cap. 3. concluſ. 4. Secunda verò tribuitur communiter Cajetano hîc art. 4. & Adriano in 4. quæst. 3. de clavibus. Pro declaratione mediæ & communis sententiæ.

56. Dico, legem humanam interdum obligare cum periculo & dispendio vitæ, non tamen semper.

Prima pars probatur, nam quando periclitatur salus publica, nisi ei cum manifesto dispendio vitæ aliquorum suorum civium subveniatur, Princeps vel Respublica potestatem habet obligandi subditos ad exponendam vitam pro salute Reipublicæ, & ad agendum aliquid, non obstante evidenti periculo vitæ. Sic in bello justo milites à ducibus jubentur servare stationem periculosam, vel facere irruptionem, cum periculo & dispendio vitæ. Sic etiam tempore pestis possunt Prælati & Magistratus præcipere ut aliqui Presbyteri & Medici maneant in civitate, ut ei in tanta necessitate succurrant. Ratio est, quia omnis perfecta communitas debet habere medium conservandi salutem totius, etiam cum dispendio alicujus suæ partis, cùm non minus de jure naturæ sit, ut totum se conservet, etiam cum destructione partis, quàm ut pars se periculo exponat propter conservationem totius.

Advertendum tamen est, leges illas quæ cives obligant ad exponendam vitam pro salute Reipublicæ, non esse purè humanas, sed aliquid juris naturalis includere, cùm de jure naturæ sit, ut partes & membra cum dispendio sui sese exponant, quando id necessarium est ad totius conservationem; quia tamen obligatio illa naturalis confusa est, & indeterminata ad hunc aut illum, per humanam legem aut potestatem determinari debet, & sic obligatio certa & determinata, non est purè legis naturæ, sed humanæ adjunctæ.

57. Quod si quæras, unde cognosci possit an lex humana obliget cum dispendio vitæ? Respondeo id ex hac potissimùm regula colligi posse. Quotiescumque id quod præcipitur lege humanâ, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune sit observare legem, quàm servare propriam vitam, tunc lex humana obligat etiam cum dispendio vitæ. Si autem sit majus bonum cõmune conservare vitam propriam, quàm servare legem, tunc lex humana non obligat cum vitæ dispendio. Et ratio est, quia conservatio vitæ civium spectat ad bonum commune; sicut observatio legis: Ergo nisi obligatio legis sit majoris momenti in ordine ad bonum commune, quàm conservatio vitæ civium, legislator cum tanto dispendio non potest obligare ad legis observationem; obligaret enim irrationabiliter, cùm non ordinaret minus bonum ad majus, sed è contra majus ad minus.

58. Ex qua ratione & regula probata manet secunda pars conclusionis, non semper enim observatio legis est majoris momenti ad bonum commune, quàm conservatio vitæ civium, imò nec quàm conservatio formæ & bonorum temporalium: Ergo non semper obligat cum dispendio vitæ, imò nec cum dispendio famæ vel rei familiaris; quin potiùs dicendum est, leges humanas rarò obligare cum magno dispendio vitæ, famæ, aut rei familiaris, quia rarò observatio legis est majoris momenti ad bonum commune, quàm vita civium, aut fama, vel res familiaris. Et quidem defectus hujus obligationis, non solùm ex benignitate legislatoris procedit, ut videtur docere Cajetanus, sed etiam ex defectu potestatis illius, quia non potest aliquid præcipere, nisi secundùm ordinem rationis, qui exposcit ut minus bonum non præsupponatur majori. Postulat etiam ordo rationis, ut lex humana non præcipiat impossibilia 62
moraliter, id est valde difficilia, sed solùm ea quæ possibilia sunt secundùm naturam & consuetudinem patriæ, ut disp. præcedenti art. 1. declavimus, explicando conditiones seu qualitates legis humanæ ab Isidoro assignatas: Sed præcipere aliquid cum dispendio vitæ, famæ, vel rei familiaris, regulariter loquendo difficillimum est: Ergo lex merè humana communiter & regulariter cum tali dispendio non obligat.

Confirmatur: Lex divina positiva non semper 59. 63
obligat cum tanto dispendio: Ergo multominus lex humana. Consequentia patet, quia lex humana non habet tantam vim obligandi, quantam lex divina. Antecedens verò patet tum ex facto Davidi. Regum 21. qui comedit panes propositionis, quos non licebat edere nisi solis sacerdotibus, ne fame moreretur, quod Christus probavit Matth. 12. Tum etiam ex consilio quo 1. Machab. 2. Judæi decreverunt pugnare in die sabbati, in quo præceptum erat ut nihil operarentur, ut vitam scilicet tuerentur. Item Christus Matth. 12. suos discipulos apud Pharisæos excusat, quod die sabbati propter necessitatem spicas vellerent, quod lege prohibitum erat. Demum præceptum confessionis integræ non obligat, quando ex integra confessione magnum detrimentum imminet pœnitenti, ut communiter Theologi docent in Tractatu de 64
pœnitentia: Ergo lex divina positiva non semper obligat cum notabili detrimento. Idem constat in lege naturali, nam verum licèt jure naturali reddendum sit, non obligat cum periculo gravis incommodi. Et restitutio, quæ jure tum divino tum naturali facienda est, non obligat cum majori proprio detrimento. 65 60.

Advertè tamen hoc inter legem divinam & humanam reperiri discrimen, quòd lex divina solùm ex benignitate legislatoris non obligat cum tanto detrimento, poterat enim absolutè obligare cum illo, cùm procedat immediatè à Deo, qui est Dominus omnium: Lex verò humana, non solùm ex benignitate legislatoris, sed etiam ex defectu potestatis non obligat cum vitæ, aut famæ, vel rei familiaris dispendio; quia legislator humanus non habet potestatem disponendi de vita & bonis civium, nisi in ordine ad salutem & bonum communitatis, & cum ea solùm conditione accipit potestatem à Republica, ut non nisi extremâ

vel

vel gravi urgente necessitate publicæ salutis, de vita & bonis civium disponere possit.

Ex dictis colligitur, legem humanam obligare cum vitæ dispendio, quando ejus violatio redundat in contemptum legislatoris; ut si quis comminando mortem alteri, induceret eum ad frangendum jejunium Ecclesiæ, vel ad omittendum sacrum in die festo, in odium Ecclesiasticæ potestatis, vel in contemptum fidei aut cultûs divini, tunc enim ille etiam cum vitæ dispendio præceptum Ecclesiæ observare deberet, quia majoris momenti & utilitatis est, defensio fidei & Ecclesiasticæ potestatis, quàm vitæ propriæ conservatio. Sicut Eleazarus 2. Macha b. 6. laudabiliter mortem sustinuit, ne legem Mosaïcam violaret, & carnes porcinas ederet, quia in odium & contemptum legis ac religionis Judaïcæ eas edere compellebatur.

§. II.

Solvuntur objectiones.

62. Contra primam partem nostræ conclusionis objicit Almaïnus: Conservare vitam est de lege naturæ: Ergo nulla lex humana potest contrarium præcipere.

Verùm ad hoc solutio patet ex suprà dictis, respondetur enim non esse legis naturæ conservare vitam in quocunque casu, sed potiùs naturali rationi consentaneum esse, ut vita possit exponi periculo, propter honestatem & necessitatem boni communis, præsertim si mortis unius vita & salus plurimorum conservanda est.

63. Contra secundam objicit Cajetanus: Lex humana obligat ad peccatum, ut articulo præcedenti ostensum est: Sed peccatum cum quovis periculo & dispendio evitandum est: Ergo lex humana cum quovis periculo & dispendio servanda est. Quod confirmat variis exemplis, in quibus aliquę leges humanę cum dispendio vitæ obligare videntur: homo enim (inquit) tenetur potiùs mori, quàm contrahere matrimonium sine dispensatione cum consanguinea. Sacerdos debet potiùs mortem eligere, quàm celebrare sine vestibus sacris, vel aliis legè tantùm humanâ requisitis. Item Innocentius III. cap. *Sacris*, *Dei iis quæ vi metusve causâ fiunt*, docet ab excommunicatis abstinendum esse, etiam cum discrimine vitæ. Demum regula Carthusianorum non vescendi carnibus, etiam cum vitæ discrimine, ab ægrotis servari debet.

64. Huic etiam argumento facilè respondetur, legis humanæ obligationem cessare communiter, quando periculum vitæ, vel gravis alterius damni incurrit, ideòque non obligare eo casu ad peccatum, neque culpabilem esse ipsius omissionem.

Ad exempla verò, in primis dico, quod quamvis vera essent, id nobis non obesset, quia non est par ratio aut necessitas in omnibus aliis legibus vel præceptis humanis.

Respondeo secundò, valdè dubium & incertum esse, an leges humanæ in prædictis casibus cum vitæ dispendio obligent. In primis enim quoad primum exemplum muti docent posse aliquem metu mortis contrahere matrimonium fictè cum consanguinea, absque consummatione, sicut de Malcho Monacho narrat D. Hieronymus in vita illius. Similiter multi existimant, metu mortis licitum esse sine veste sacra, & sine aliis jure humano requisitis, missam celebrare, nisi metus mortis incutiatur ad hoc faciendum in contemptum religionis, vel legis, aut ob alium finem malum. Idem dicendum de communicatione cum excommunicato, illa enim licita est, si periculum mortis immineat, dummodo non cedat in dedecus & contemptum Ecclesiasticæ potestatis. Unde in cap. *Quoniam multos*, 11. quæst. 3. & cap. *Inter*, de sententia excommunicationis, dicitur propter famis necessitatem licitum esse communicare cum excommunicato, procurando subsidium, modò non cedat in dedecus Ecclesiæ.

Ad caput verò *Sacris*, respondet Soto lib. 1. de justitia quæst. 6. art. 4. illud caput intelligendum esse, interveniente scandalo plebis suspicientis leges Ecclesiasticas contemni. Alii dicunt intelligendum esse de metu incusso in contemptum censuræ Ecclesiasticæ. Alii de metu mortis levi, non excusante à legis obligatione & culpam penitus non excludente.

66. Demum ad regulam Carthusianorum, quâ ægrotis prohibetur esus carnium, etiam cum vitæ discrimine, respondent aliqui Doctores Parisienses, nempe Martinus de Magistris, Almaïnus, Gerson, Major, & alii, illam non solùm non obligare, sed etiam, si adsit vitæ periculum, teneri Carthusianum jure naturæ ad esum carnium, & peccare contra jus naturale de conservanda propria vita, si ab illis abstineat. Verùm hanc sententiam à veritate prorsus alienam existimo, motus primò authoritate illius sanctissimi instituti, quod tacitè saltem approbatur ab Ecclesia, quæ ob summam illius sacri Ordinis austeritatem, & exactam regulæ observantiam, permittit ut cæteri omnes Religiosi, petitâ (licèt non obtentâ) facultate à superioribus, possint ad hanc Religionem transire. Secundò, quia sacratissima illa Carthusianorum lex, à miraculo incœpisse dicitur, quo carnes paratæ pro infirmo aliquo hujus Ordinis, in pisces conversæ sunt. Tertiò, quia licèt lex humana, ubi non continet jus naturale & divinum, cum periculo evidenti mortis non obliget, nihilominus non propterea sequitur, non posse quempiam cum tali periculo eam observare. Religiosus enim videns mortem suam accelerari ex observatione rigoris sui Ordinis, laudabiliter tamen, & cum merito, eum potest observare. Item homo gravi paupertate laborans, non tenetur ad vitam conservandam, pharmacum carissimi pretii emere, sibique illud per omnium bonorum suorum jacturam & venditionem procurare. Potest etiam quis ad liberandum amicum exponere se periculo mortis, & in naufragio patri, vel principi vel egregio viro licitum est tabulam relinquere, cùm eam posset quis commodè capere, & mortem vitare. Cur ergo pariter non poterit Carthusianus tutâ conscientiâ abstinere à carnibus, urgente ad id obligatione suæ regulæ, licèt ex Medicorum commonitione videat sibi mortem ex hac abstinentia imminere?

67. Respondent alii cum Victoria, relectione de temperantia, num. 8. & sequentibus, Carthusianum in extrema necessitate ægretudinis constitutum, posse licitè à carnibus abstinere, non tamen teneri, sed posse etiam licitè eis vesci, si id judicio Medicorum omninò sit necessarium ad vitam tuendam.

68. Ego probabilius censeo cum nostro Aravio in Tractatu de legibus disp. 2. sect. 3. difficult. 2. Carthusianum in casu proposito, non solùm posse, sed etiam teneri cum vitæ dispendio aut periculo, à carnibus abstinere; quiaquidquid licitum est, præcipi potest, & fieri statuto necessarium, ad boni

boni communis incolumitatem. Addo quod, ut A
suprà dicebamus, quotiescunque id quod præcipitur lege humanâ, ita conducit ad bonum commune, ut majus bonum commune sit, observare legem, quàm servare propriam vitam, tunc lex humana obligat etiam cum dispendio vitæ: Sed majoris momenti est conservatio strictioris observantiæ ac disciplinæ in toto Carthusianorum Ordine, quàm vita unius Caethusiani: Ergo in casu posito, non solùm potest, sed etiam debet ac tenetur Carthusianus à carnibus abstinere, ad boni communis incolumitatem, & strictioris observantiæ conservationem. Similiter etiam possunt ac debent aliorum Ordinum Religiosi, ex amore & reverentia suæ regulæ, ita illam servare, ut à morbo B
liberari nolint, si necesse sit, constitutiones suæ Religionis violare, & si ex earum violatione, observantia regulæ non parùm tepesceret, & disciplinæ religiosæ vigor multùm imminueretur.

ARTICULUS V.

Quinam legibus humanis teneantur?

SUb hoc titulo quatuor difficultates comprehenduntur, quæ hîc breviter resolvendæ sunt. Prima est, an Principes & Legislatores suis legibus subjiciantur, easque servare teneantur? Secunda, an personæ Ecclesiasticæ legibus civilibus Principum sæcularium obligentur? Tertia, an Religiosi exempti teneantur Synodalia Episcoporum decreta servare? Quarta, an peregrini teneantur legibus loci per quem transeunt? C

§. I.

Prima difficultas duplici conclusione resolvitur.

DIco primò, Princeps seu Legislator suis legibus subditur, quoad potestatem directivam. Ita D. Thomas hîc art. 5. ad 3.

Probatur breviter: Lex humana est regula humanorum actuum in ordine ad bonum commune: Atqui non solùm actus subditorum, sed 69. D
etiam actus Principis & Legislatoris, qui debent conformari corpori & membris communitatis (aliàs deformitas maxima esset in illa, juxta illud Augustini 3. Confess. cap. octavo, *Turpis est omnis pars suo universo non congruens*) sunt dirigibiles & ordinabiles in bonum commune: Ergo non solùm subditi, sed etiam Princeps & Legislator subduntur legibus suis, quantùm ad vim directivam.

Confirmatur: De ratione legis humanæ est, 70.
materiam à se præceptam constituere in aliqua specie virtutis moralis, ut rectè notavit Scotus lib. 1. de justitia quæst. 6. art. 7. Ergo lex humana semel posita, respicit & obligat omnes illos quos respicit & obligat virtus illa: Sed virtus moralis non solùm subditos, sed etiam Principes & Legislatores obligat: Ergo & lex humana. Unde L. *Digna vox*, C. de legibus, sic dicitur: *Digna vox majestate regnantis est, legibus alligatum se Principem profiteri.* Et L. *Princeps* ff. de legibus: *Pareto legi quisquis legem sanxeris.* Similia habentur in jure Canonico, cap. *Iustum* dist. 9. his verbis: *Iustum est Principem legibus obtemperare suis. Tunc enim jura sua ab omnibus custodienda existimat, quando & ipse illis reverentiam præbet.* Et ne videatur id consilii tantùm causâ dici, subditur: *Principes legibus teneri suis, nec in se posse damnare jura, quæ in subjectis constituunt, justa est enim vocis authoritas eorum, si quod populis prohibent, sibi licere non patiantur.* Demùm Ambrosius ad Valentinianum Imperatorem Epist. 32. ita loquitur: *Quod cùm præscripsisti, aliis præscripsisti & tibi. Leges enim Imperator fert, quas primus ipse constituit.*

Si autem quæras, unde hæc obligatio in Prin- 71.
cipe oriatur; Respondeo varia circa hoc esse Authorum placita. Nonnulli enim censent ad id teneri Principem extacito pacto & conventione cum Republica, à qua sub hac conditione legislativam potestatem accepit, ut ipse à suis legibus non eximeretur. Aalii hanc obligationem referunt ad voluntatem ipsius legislatoris, quâ seipsum in sua lege includit. Alii dicunt Principem obligari ad suas leges servandas, ratione scandali quod subditis præberet, si legem, quam aliis imponit, ipse non servaret, cùm legis efficacia ex Principis exemplo maximè dependeat. Sed melùs respondetur cum Cajetano hîc art. 5. hanc obligationem in Principe oriri ex ipsa lege naturali, quæ dictat positâ lege positivâ obligante totam Rempublicam, obligari & Principem ipsum ad eam servandam, ut caput ejusdem mystici corporis; cùm non minùs contra rationem sit, càput discordare à membris, quàm membra à capite.

Duo tamen ibidem observat Cajetanus: Pri- 72.
mum, *Cùm dicitur quod Princeps subjicitur legi, non intelligitur de lege speciali, puta militum, nisi ipse sit miles; sed intelligitur de lege communi.* Secundum, *Cùm Princeps subjicitur legi, intelligitur subjici proportionaliter, ut decet Principem, non sicut alios subditos.* Similia habet Soto loco suprà citato, ubi hæc scribit: *Quando statuimus Principem legibus subdi suis, intelligimus de legibus quæ ex æquo ad ipsum perinde atque ad subditos spectant. Præcipit Rex, neminem gladio succinctum incedere, aut sericis indutum: non est par ratio cur ipse eisdem abstineat. Indutit autem Papa jejunium, aut festi solemnitatem: eadem est aquitas in ipso, nisi justa de causa secum, veluti cum aliis, dispensaverit.*

Dico secundò, Princeps seu legislator non subditur suis legibus, quo ad vim coactivam seu coercitivam. Ita communiter docent Theologi cum S. Doctore suprà citato.

Probatur ex discrimine quod reperitur inter 73.
vim directivam & coactivam seu coercitivam legis: vis enim directiva respicit suos actus licitos, vel illicitos, aut indifferentes; coactiva verò, seu coercitiva, pœnam inductivam ad observantiam legis: Sed Princeps non potest cogi vel puniri pœnâ inductivâ ad legis observantiam, cùm nullum habeat superiorem à quo cogatur, & nemo proprie à seipso cogi possit, quippe cùm istud contra ordinem naturæ pugnet: Ergo Princeps non subditur suis legibus quoad vim coactivam seu coercitivam, sed ab eis quantùm ad obligationem pœnæ suæ eundæ solutus est. Unde eò cautiùs, vigilantiùsque debent principes suas leges servare, quòd ad earum pœnam subendam à nullo in terris cogi possunt, nec acerbiùs pati cogantur à supremo Judice Deo, cujus manus nemo effugere potest. Hinc teste Glossâ allusit David Psalm. 50. Deo dicens: *Tibi soli peccavi*, quasi diceret: Nullum in terris superiorem agnosco, qui meum peccatum judicare, ac punire queat,

nisi te solum, ac proinde tibi soli illud quoad condignam pœnam subjicio.

74. Notandum tamen, hanc conclusionem intelligi debere de Principe absoluto non habenti superiorem se; nam qui superiorem habent, non solùm quoad vim directivam, sed etiam coactivam, obligantur ad leges à se latas servandas. Talis fuit olim Archidamus, Lacedemonum Rex, quem, teste Plutarcho, lib. de liberis educandis, Lacedemones pecuniâ mulctarunt, eò quòd contra legem consuetudine receptam, uxorem pusilli corporis duxisset. Talis etiam est hodie dux Venetorum, qui licèt cum Republica leges ferat, sitq; superior singulorum, eisq; præcipere possit, quando pro bono Reipublicæ expedire judicaverit; ipse tamen subditur legibus, etiam quoad vim coactivam, cùm habeat Rempublicam se superiorem à qua ad pœnam subeundam cogi potest. Talis denique est quivis Generalis respectu suæ Religionis, qui etsi cum alijs in capitulo generali leges ferat, sitque superior singulorum, eisq; præcipere possit, quoties id ad publicum Religionis bonum expedire judicaverit; ipse tamen subjicitur legibus totius Religionis, etiam quoad vim coactivam, cùm habeat totam Religionem superiorem se, à qua cogi potest.

§. II.

Secunda & tertia difficultas breviter resolvuntur.

75. DIco tertiò, Clerici non obligantur legibus civilibus Principum sæcularium, quoad vim coactivam, bene tamen quoad vim directivam, & ex æquitate naturali, ratione conformitatis cum alijs membris Reipublicæ.

Prima pars est certa, cùm Clerici sint exempti à jurisdictione Principum sæcularium cap. *Decernimus*, de judicijs. Et cap. *Sanctæ Mariæ*, de constitutionibus. Et cap. *Seculares*, de foro competenti in 6. Solùm difficultas est, an exemptio à legibus & jurisdictione Principum sæcularium conveniat Clericis jure divino, vel solùm jure humano, & Principum sæcularium favore. Canonistæ enim & ex Theologis quam plures dicunt exemptionem hanc Clericorum esse non solùm de jure humano, sed etiam divino. Quod colligunt ex Scriptura sacra, ex novo quidem testamento ex illa Christi illatione Matth. 17. *Ergo liberi sunt filii*, à legibus scilicet tributorum, quæ Regibus dantur: ex veteri verò testamento, ex Genes. 47. ubi Joseph omnem terram Ægypti subjecit Pharaoni, *Præter terram sacerdotum*. Alij verò censent, hanc Clericorum exemptionem non esse ex jure divino, sed solùm humano, nimirum ex prædictis Summorum Pontificum constitutionibus, & Principum sæcularium favore, quod tamen jus humanum juri naturali & divino maximè consentaneum est. Cui sententiæ favere videtur D. Thomas in illud ad Roman. 13. *Idèo tributa*: Nam ibi loquens de obligatione solvendi tributa ait: *Ab hoc debito liberi sunt Clerici ex privilegio Principum, quod quidem æquitatem naturalem habet.*

Secunda etiam pars communiter docetur à Doctoribus, & ex eo constat, quod Clerici non obstante clericatu sunt cives Reipublicæ, & ejus membra: Ergo ex naturali æquitate, & ratione conformitatis cum alijs membris Reipublicæ, tenentur observare leges civiles Principum sæcularium, quæ non derogant privilegiis Clericorum, & ad pacem & tranquillitatem Reipublicæ spectant; non secùs ac ipsi Principes ac Legislatores, ex naturali æquitate, & titulo moralis conformitatis capitis cum suis membris, ad suas leges servandas obligantur, ut §. præcedenti ostensum est; cùm non minùs rationi dissentaneum sit, unam partem communitatis discrepare à reliquo corpore, quam caput à membris. Unde ut ait Sylvester, verbo *Lex*, quæst. 25. *Omnes leges disponentes supra contractibus emptionis, venditionis, locationis, commodationis, & hujusmodi, & non contradicunt canonibus, vel legi naturæ, sunt servandæ, etiam quoad Ecclesiasticas personas.* Si Rex etiam legem ferat, ne aliquis noctu tale genus armorum deferat illam, Clerici servare tenentur.

Dico quartò, Religiosi exempti non tenentur 76. legibus Episcoporum, virtute earum, sed solùm propter æquitatem naturalem, ratione conformitatis cum alijs, si ad communem observantiam & devotionem totius populi spectent.

Prima pars patet, quia tales Religiosi sunt exempti à jurisdictione Episcopali, ut Clerici à sæculari.

Secunda etiam non est minùs evidens, si enim 77. Clerici, etsi exempti sint à jurisdictione Principum sæcularium, tenentur nihilominus, ob æquitatem naturalem, & ratione conformitatis cum alijs membris Reipublicæ, eorum leges, statui & privilegijs Clericorum non repugnantes, servare, ut præcedenti conclusione declaravimus, à fortiori Regulares, quamvis à jurisdictione Episcoporum exempti, ex æquitate naturali, tenentur eorum leges, ad communem observantiam & devotionem totius populi spectantes, observare, seque accommodare toti communitati in iis quæ statui & privilegijs Regularium non præjudicant. Unde Trident. num sess. 25. cap. 12. de reformatione Regularium: *Censuræ & interdicta, nedum à Sede Apostolica emanata, sed etiam ab Ordinarijs promulgata, mandante Episcopo, à Regularibus in eorum Ecclesijs publicentur, atque serventur. Dies etiam festi, quos in diœcesi sua servandos idem Episcopus præceperit, ab exemptis omnibus, etiam Regularibus, serventur.*

§. III.

Ultima difficultas expeditur.

DIco quintò, illi qui sunt in territorio alie- 78. no, sive transeundo, sive immorando, non tenentur servare leges particulares proprij territorij, subindeq; peregrini & advenæ, non tenentur legibus loci per quem transeunt.

Prima pars probatur, quia jurisdictio uniuscujusq; civitatis vel principis particularis, non extenditur quoad leges ferendas extra civitatem seu territorium, ut docet Bartolus in lege prima, Codice *de summa Trinitate* num. 14. colligiturq; ex lege *Omnes populi*, ff. de justitia & jure: ubi lex dicitur jus proprium civitatis. Sicut ergo agentia naturalia non agunt extra sphœram activitatis, defectu potestatis: ita quia jurisdictionis activitas limitatur infra proprium territorium, lex extra ipsum non obligat. Unde cap. 2. *de Constitutionibus* in 6. dicitur pœnam latam per statutum Episcopi, non incurri ab eo qui extra territorium non servat illud statutum; quia, inquit, *extra territorium jus dicenti non pare-*

tur

sur impunè, ut dicitur lege ultimâ ff. *de jurisdictione omnium judicum.*

79. Ex quo probata manet secunda pars, si enim existentes in territorio alieno, quamvis obiter & in transitu, statim ac exeunt, hoc ipso liberantur à legibus proprij territorii, obligantur pariter legibus territorij alieni, eo ipso quod in eo sunt, quamvis obiter & in transitu. Si enim brevis absentia sufficit ad eximendum à subjectione legis proprij territorij, debet quoq; sufficere brevis præsentia ad subjiciendum legibus alieni territorij. Pat enim est ut sentiat onus, qui sentit commodum, ut dicitur regulâ 55. de regulis juris in 6.

80. Confirmatur ab inconvenienti quod sequitur ex adversa sententia, cùm enim peregrini & advenæ, ut ostendimus, leges proprij territorij à quo discesserunt servare non teneantur, si non tenerentur legibus loci per quem transeunt, nullis legibus particularibus obligarentur; atque ita si esset lex aliqua particularis, quæ tam in proprio territorio, quàm in loco per quem transeunt, servaretur, ab illa fierent prorsus immunes, quod absurdum est.

81. Dices: Nemo fit alteri subditus, nisi ratione originis, vel domicilij, vel delicti: At peregrini non sunt subditi Principi loci per quem transeunt, ratione originis, ut per se patet; nec ratione delicti, posito quod non deliquerint in territorio alieno; ne etiam ratione domicilij, aut quasi domicilij, cùm ad domicilium acquirendum requiratur habitatio perpetua, vel quæ saltem non sit minor majore anni parte: Ergo peregrini non tenentur legibus loci per quem transeunt.

Respondeo distinguendo Majorem: Nemo fit alteri subditus permanenter, nisi ratione originis vel domicilij, vel delicti, concedo Majorem. Transeunter, nego Majorem. Ad obligationem enim & subjectionem transeuntem, sufficit brevis præsentia, quemadmodum ad transeuntem exemptionem à jurisdictione proprij territorij, sufficit brevis & transiens absentia.

§. IV.

Corollaria notatu digna.

82. EX dictis colligitur primò, advenas & peregrinos transeuntes per loca in quibus festum aliquod celebratur, si sint ibi toto mane die festi, teneri sacrum audire, non tamen ibi commorari ut audiant. Similiter etiam tenentur quandiu ibi sunt, abstinere ab opere servili die festo, & à cibis prohibitis in die jejunij. Unde cap. *Illa* dist. 12. refertur illud Ambrosij ad Augustinum; *Cùm Romam venio, jejuno sabbato, cùm Mediolani sum non jejuno. Sic etiam tu ad quam forte Ecclesiam veneris, ejus morem serva.* Ubi glossa ait: *Viatores tenentur sequi consuetudinem loci ad quem veniunt.*

83. Colligitur secundò, abeuntem mane ex proprio domicilio, in quo jejunium obligat, & nocte pervenientem ad locum ubi jejunium non obligat, posse nocte cœnare, carnesq; comedere, cùm discedens non teneatur servare leges sui domicilij, sed possit sequi leges favorabiles loci per quem transit.

84. Colligitur tertiò, non posse Mediolanensem transeuntem per loca ubi diebus quatuor ante primam Dominicam Quadragesimæ jejunatur, non jejunare, quia tenetur servare leges & consuetudines loci per quem transit. Similiter ob eandem rationem non possunt Hispani transeuntes per Galliam, Italiam, vel Germaniam, animalis extremitates & intestina die sabbati comedere, quamvis hoc eis liceat quando sunt in Hispania, ex privilegio speciali ipsis concesso per bullam cruciatam.

85. Colligitur quartò, irritum esse matrimonium clandestinum contractum in loco ubi Tridentinum servatur ab incola loci ubi Tridentinum non servatur: contra verò ratum ac validum fore matrimonium clandestinum, celebratum in loco ubi Tridentinum non servatur; ab incola loci in quo Tridentinum servatur; Tum quia ut diximus advenæ & peregrini subjiciuntur legibus loci per quem transeunt, & possunt uti privilegiis & exemptionibus, quibus gaudent incolæ illius loci: Tum etiam, quia matrimonium, cùm sit quidam contractus civilis & humanus, sequitur leges & consuetudines loci in quo celebratur. Quod adeò verum putant aliqui, ut asserant, quod tametsi quis eo animo ad locum illum in quo Tridentinum non servatur se transferret, ut ibi clandestinè contraheret, valeret matrimonium; cùm hoc non tam sit fraus, quàm usus proprij juris, quod quis à lege habet validè contrahendi in loco Canonico jure ab onere & conditione per Tridentinum statuta exempto. Ita Sanchez lib. 3. de matrimonio disp. 18. Idem alij censent de jejunio, & observatione diei festi, existimant enim quod etiam si quis ex industria recederet ab illis locis, ubi jejunium vel dies festus celebratur, ut laboraret in alio loco, vel ibi non jejunaret, sed carnes comederet, non peccaret, quia (inquiunt) hoc non esset fraus vel dolus, sed fuga quædam obligationis præcepti, quæ contra præceptum non est.

86. Colligitur quintò, vagos qui nullibi domicilium habent, nec ullibi diu morantur, teneri legibus loci per quem transeunt; quia per transitum aut brevem moram in locis illis, fiunt legibus illorum subditi, eò quod, ut suprà dicebamus, ad obligationem & subjectionem transeuntem sufficiat brevis præsentia; quemadmodum ad transeuntem exemptionem à jurisdictione proprij territorij, sufficit brevis & transiens absentia.

DISPVTATIO VI.

De lege pœnali.

HUc usque diximus de lege humana in communi. Jam de quibusdam illius speciebus, quæ peculiarem habent difficultatem, disserendum est. Ac primò de lege pœnali, cujus ratio valde ab alijs differens, speciali declaratione & disputatione indiget.

ARTICULUS I.

An & quotuplex dari possit lex pœnalis?

1. DIco primò, dari posse legem purè pœnalem. Probatur, quia nihil impedit quominus legislator ejusmodi legè ferre possit, quid enim impediet quominus prohibeat aliquid fieri à subditis suis, non absolutè quidem, sed conditionatè

natè, hoc est nisi velint pœnam subire? Sicut aliquis per votum hanc privatam legem pœnalem sibi potest imponere, vovendo scilicet se nunquam lusurum, vel si ludere contingat, se daturum eleemosynam pauperibus. Talis autem lex, quam sic ferret legislator, esset vera, & merè pœnalis, ut constabit ex dicendis conclusione sequenti: Ergo lex merè pœnalis dari potest.

2. Dico secundò, multiplicem esse legem pœnalem.

Probatur: Lex enim pœnalis dividitur primò in eam, quæ pœnam tantùm comminatur, ita ut non incurratur, nisi accedat judicis sententia vel executio; & in eam, quæ ipso facto pœnam infligit, & per seipsam exequitur, vel obligat reum ad exequendum, non expectatâ judicis sententiâ aut executione.

3. Dividitur secundò in purè pœnalem, & mixtam. Mixta dicitur illa quæ continet duo præcepta: unum faciendi actum quem præcipit, vel abstinendi ab actu quem prohibet; alterum, exequendi vel subeundi pœnam appositam, nisi fiat actus præceptus, vel nisi abstineatur ab actu prohibito. Purè verò pœnalis illa est, quæ unum tantumodo præceptum disjunctivum continet, nimirum vel faciendi actum præscriptum, vel subeundi pœnam appositam; ita ut ad parendum legi & vitandum peccatum, alterutrum sufficiat; potest enim legislator utroque modo præcipere aliquem actum, nimirum vel absolutè obligando ut fiat, vel conditionatè tantùm, vel ut fiat, vel subeatur pœna adjuncta; nolens præcisè & determinatè obligari in conscientia ut fiat, sed contentus illo modo coactionis, & impellens solùm timore pœnæ ad faciendum; sicut enim liberum illi est præcipere vel non præcipere talem actum, ita & illum absolutè vel conditionatè præcipere.

4. In his omnes ferè Theologi conveniunt, sed difficultas & controversia est inter illos, an quando legislator condendo legem pœnalem, nihil exprimit de obligatione ad culpam, lex pœnalis eam obliget, vel solùm ad pœnam: Triplex enim circa hoc versatur Authorum sententia. Prima asserit, nullam legem humanam pœnalem obligare ad aliquam culpam, sed solùm ad pœnam, nisi legislator id expresserit sua lege, vel antea per aliquam legem divinam, vel humanam non pœnalem, idem præceptum sit. Ita Navarrus in summa cap. 23. & Valentia hic disp. 7. quæst. 5. puncto 6.

5. Secunda distinguit inter legem pœnalem, & mixtam, primamque docet non obligare ad aliquam culpam, sed solùm ad pœnam, nisi legislator id suâ lege expresserit; aliam verò & ad culpam & ad pœnam obligare, quamvis id legislator non exprimat. Hanc tenent Alphonsus à Castro lib. 1. de lege pœnali cap. 8. & 9. cui subscribunt Suarez, Vazquez, Mœratius, & alij.

6. Tertia verò existimat, omnem legem pœnalem, sive puram, sive mixtam, obligare non solùm ad pœnam, sed etiam ad culpam, nisi legislator contrarium expresserit. Ita Magister Soto lib. 1. de justitia quæst. 6. art. 5. Sylvester verbo *Inobedientia*; Armilla eodem verbo, num. 2. & Bellarminus lib. 3. de membris Ecclesiæ cap. 11. & communiter Discipuli D. Thomæ. Quæ sententia probabilior est, & principiis præcedenti disputatione statutis conformior; nam ut ibi dicebamus, obligatio in actu secundo ad culpam, consequitur legem per modum proprietatis, impedibilis tamen à legislatore: Ergo posità verâ lege, qualis est pœnalis, statim sequitur obligatio ad culpam, nisi legislator ferendo talem legem, declaret se non intendere obligare ad culpam.

Confirmatur primò: Legis humanæ, quæ absque pœnæ comminatione ponuntur, ad culpam obligant, ut omnes fatentur: Ergo & illæ quæ statuuntur cum comminatione pœnæ. Probatur Consequentia, quia impositio pœnæ non tollit obligationem ad culpam, sed indicat illam, nam ut ait Augustinus lib. 1. Retract. cap. 9. *Omnis pœna, si iusta est, peccati pœna est, & supplicium nominatur.* 7.

Confirmatur secundò: Diversæ leges pœnales diversas imponunt pœnas: Ergo præsupponunt diversas culpas, si aliunde legislator contrarium non exprimat; non enim existimandum est, legislatorem diversas & graviores pœnas infligere, nisi pro diversis & gravioribus culpis. 8.

Confirmatur tertiò: Lex quam imposuit Deus primis parentibus, fuit pœnalis, ut patet ex illis verbis Genes. *In quacunque die comederis ex eo, morte morieris*: At certum est de fide, eam obligasse ad culpam: Ergo lex pœnalis obligat ad culpam, nisi contrarium legislator expresserit. 9.

Objicies primò: Omnis lex, maximè pœnalis, benignè interpretanda est, quando aliud non constat de mente legislatoris: Ergo quando in lege pœnali legislator suam non exprimit voluntatem obligandi ad culpam, existimandum est, ipsum obligare ad solam pœnam. Consequentia videtur manifesta, nam aliàs non benignè, sed valde odiosè, mentem legislatoris interpretaremur. 10.

Respondeo quod licèt omnis lex, maximè pœnalis, benignè interpretanda sit, hoc tamen debet fieri juxta naturam ipsius legis, non verò extrahendo illam à suo statu connaturali: unde cùm pertineat ad statum connaturalem legis, ut obliget ad culpam, nisi contrarium legislator exprimat, ut constat ex dictis, eam ad culpam obligare censendum est, nisi oppositum legislator expresserit. 11.

Objicies secundò: Aliquando incurritur irregularitas, quæ pœna est lege imposita, absque aliqua culpa, ut irregularitas bigamiæ, & occisionis justæ, & similiter pœna interdicti, comprehendens innocentes: Ergo lex pœnalis obligat ad solam pœnam, non verò ad culpam, quando legislator legem condendo, nullam obligationis ad culpam mentionem fecit. 12.

Respondeo quod irregularitates illæ non habent propriè rationem pœnæ, sed dicuntur à jure irregularitates significationis, quæ absque culpa incurruntur; unde leges illas statuentes, non sunt leges pœnales, de quibus procedit difficultas, & sic argumentum non est ad rem. Ad illud verò quod additur de interdicto, respondeo quod semper imponitur propter culpam alicujus; unde lex præcipiens aliquid sub pœna interdicti, obligat non solùm ad pœnam, sed etiam ad aliquam culpam: quod autem aliqui puniantur sine culpa propria, propter culpam aliorum, multoties expedit in ordine ad bonum commune, sed tunc illa punitio non habet propriè rationem punitionis seu pœnæ respectu illorum qui patiuntur, sed respectu illius qui culpam commisit, qui non solùm punitur in se, sed etiam in aliis, qui sunt aliquid illius, utpote compartes ejusdem communitatis. 13.

Objicies tertiò: Votum pœnale solùm obligat ad pœnam, si enim aliquis voveat se non lusurum sub pœna recitandi rosarium, vel dandi eleëmosynam pauperibus, satisfacit frangens votum, si rosarium recitet, vel pauperibus eleëmosynam largiatur: Ergo idem dicendum est de lege pœnali. Patet consequentia, à paritate rationis; votum enim est quasi quædam privata lex, quam vovens sibi imponit, sicut lex Principis aut Legislatoris, est lex communis toti communitati imposita.

15. Respondeo hoc argumentum desumptum ex analogia & proportione, quæ reperitur inter legem & votum, magis nobis favere, quàm nocere, magisq; confirmare quàm infirmare nostram sententiam. Sicut enim si vovens quando emisit votum, solùm intenderit se ad aliquam pœnam obligare, & nullo modo ad culpam, non obligatur nisi ad pœnam; secùs verò si absolutè voverit, & votum emittendo non expresserit quod nollet se obligare ad culpam, sed solùm aliquam sibi imponere pœnam, posito quod votum non impleverit. Ita similiter nos dicimus, quod si legislator condens legem pœnalem, solùm intendat subditos obligare ad pœnam, & intentionem suam exprimat, talis lex non obligat ad culpam, sed tantùm ad pœnam: è contra verò si legislator id non exprimat, & legem absolutè condat, non solùm ad pœnam, sed etiam ad culpam subditos obligat, quia, ut suprà dicebamus, obligatio ad culpam consequitur legem per modum proprietatis, impedibilis tamen à legislatore; unde si legislator non impediat ne obligatio ad culpam legem consequatur, volendo quod ad culpam non obliget, idque declarando & exprimendo, revera obligat ad culpam, & non solùm ad pœnã.

ARTICULUS II.

An leges pœnales obligent in foro conscientiæ ad pœnam subeundam ante Iudicis sententiam?

§. I.

Quibusdam præmissis referuntur sententiæ, & vera eligitur.

16. NOtandum primò: Leges pœnales quandoque continere pœnas non latas, sed ferendas; aliquando verò pœnas latas continere. Tunc censentur continere pœnas ferendas, quando in illis non exprimitur hæc particula, *ipso facto*, *ipso iure*, aut alia similis: cùm enim leges pœnales odiosæ sint, in benigniorem partem sunt interpretandæ, si contrarium aliunde non constet. Tunc verò censentur continere pœnas latas, quando in ipsis exprimitur illa particula, *ipso facto* &c. Præsens ergo difficultas non procedit de legibus continentibus pœnas ferendas (istas enim manifestum est non obligare ad pœnam statim subeundam, sed committere pœnam Judici, ut illam infligat) sed de legibus continentibus pœnas latas.

17. Notandum secundò, pœnas latas esse in duplici differentia: quædam sunt passivæ, quæ consistunt in pura privatione, ut excommunicatio, irregularitas, suspensio &c. Aliæ sunt activæ, quæ requirunt aliquam actionem executivam talis pœnæ, v.g. pœna mortis, exilii, aut spoliationis bonorum. His præmissis,

18. Circa propositam difficultatem triplex versatur sententia. Prima docet, nullam legem pœnalem obligare ad pœnam, etiam privativam, ante judicis sententiam, unâ Ecclesiasticâ lege exceptâ de excommunicatione ipso facto incurrenda, quæ quia hominem privat, non propriis, sed alienis Ecclesiæ bonis, quorum per excommunicationem desinit homo esse particeps, justè ab Ecclesia imponi potest ipso facto incurrenda ante ullam judicis sententiam. Ita Sotus lib. 1. de justitia quæst. 6. art. 6.

19. Secunda è contra asserit, legem humanam posse obligare in conscientia ante omnem sententiam ad quamcumque pœnam, sive privativam, sive positivam, sive gravem, sive levem, illâ tantummodo exceptâ quæ malitiam includeret, si ab ipsomet reo executioni mandaretur, cujusmodi est occisio seu mutilatio sui ipsius. Ita videtur sentire Alphonsus à Castro lib. 2. de lege pœnali cap. 5. & 8. & sequentibus, Felinus, & alij Canonistæ, capite primo de Constitutione.

20. Tertia verò fatetur quidem legem humanam posse obligare in conscientia ante omnem sententiam, ad quamcumque pœnam passivam seu privativam, non tamen ad pœnam activam, seu quæ ad sui executionem aliquam actionem requirit. Hanc docet Cajetanus 2.2. quæst. 62. art. 3. & Serra hîc quæst. 96. art. 4. dubio 3. cum quibus

Dico primò legem humanam posse obligare in foro conscientiæ, ante sententiam judicis, ad quamcumque pœnam passivam seu privativam, seu quæ ipsius rei actionem & executionem non requirit.

21. Probatur primò: Leges quæ imponunt pœnas excommunicationis, suspensionis, interdicti, & irregularitatis, possunt obligare ad illas, ante sententiam judicis, ut fatetur Soto: Ergo & imponentes quascunq; alias pœnas, quæ ad executionem nullam requirunt actionem.

Nec valet discrimen quod ille Author inter excommunicationem & alias pœnas adducit, nimirum quod excommunicatio & aliæ censuræ Ecclesiasticæ, privant solum hominem bonis communibus, quorum Ecclesia est dispensatrix; aliæ verò pœnæ privât hominem bonis suis propriis, quæ jure particulari possidet. Non valet, inquam, tum quia sæpè majoris momenti & æstimationis sunt bona communia, quam privata; tum etiam quia excommunicatio non tantùm aufert bona communia, sed etiam propria, nempe vocem eligendi, & capacitatem ut quis eligatur. Addo quod non desunt leges pœnales, quæ de facto ante judicis sententiam, reum privant propriis bonis, ut lex, quæ parochiali beneficio privat eum, qui intra annum post acceptum beneficium sacerdotium non suscipit: lex, quæ fructibus beneficij privat officium non recitantem: lex, quæ Episcopum ad fructuum perceptorum restitutionem obligat, si post tres menses munus consecrationis non susceperit, quæque eundem, si intra totidem menses posteà id non fecerit, Episcopatu ipso spoliat ut constat ex Tridentino sess. 23. de reformatione cap. 1. Demum Ecclesia in pœnam criminis reddit aliquos inhabiles ad matrimonium ipso facto, nimirum adulteros, spe futuri matrimonij adulterantes, aut mortis conjugis reos; talium enim matrimonium ante omnem sententiam irritum est.

Dixi autem legem humanã posse obligare ante sententiam judicis ad quamcunq; pœnam passivam, seu privativam, quia non semper de facto obli-

obligat, sed potest aliter disponi in jure communi aut particulari, ut in nostri Ordinis constitutionibus disponitur, nam in earum prologo sic dicitur: *Pœnis tamen absolutionis ab officio, privationu vocis activæ, vel passivæ, gravioris culpæ, & aliis majoribus (quantumcumque tam in constitutionibus quàm extra ipso facto sint incurrendæ) nisi sit pœna excommunicationis latæ sententiæ, nullus sit subjectus, nisi superveniat declaratio Prælati in particulari respectu hutus, quantumcumque etiam notorium facti, vel iuris, aut utriusque interveniat.*

Dico secundò regulariter & ordinariè loquendo, legem humanam non obligare in conscientia ante condemnationem & sententiam judicis, ad pœnam activam, seu quæ ad sui executionem aliquam rei actionem requirit.

22. Probatur primò: Ex Isidoro & D. Thoma lex humana debet esse possibilis secundùm naturam & consuetudinem patriæ, id est tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni: Atqui lex obligans hominem ad exequendum in se pœnam legis per propriam actionem, ante judicis sententiam, non esset tolerabilis, & accommodata humanæ conditioni, sed intolerabilis & nimis dura, ut constat communi omnium consensu, & attestatur ipsa inclinatio naturalis, quæ hoc abhorret & refugit: Ergo lex humana ordinariè loquendo non obligat hominem ad exequendum in se pœnam legis per propriam actionem, ante judicis sententiam, sed sufficit si pœnam ab alio inflictam patiatur. Dixi, *ordinariè loquendo*, ad innuendum quod interdum leges humanæ ad id obligare possunt, maximè cùm ad levem pœnam obligant. Nam in aliquibus Religionibus præcipitur recitatio alicujus orationis, aut levis aliqua castigatio, ijs qui legem aliquam, seu constitutionem violant, absque eo quod sit opus sententiâ vel declaratione prælati.

23. Probatur secundò conclusio: Executio pœnæ per actionem positivam, est actus judicis sive ministri publici: Ergo reus non tenetur ante judicis sententiam exequi in seipso pœnam requirentem aliquam actionem positivam ad hujusmodi executionem. Consequentia est evidens, tum quia reus non tenetur exequi nisi illa quæ sunt rei, non verò illa quæ sunt judicis, maximè in causa propria, in qua nemo est rectus judex. Tum etiam quia reus solùm tenetur pati, cùm ad id solùm obligetur per legem pœnalem; imò eundem hominem esse agentem & patientem passione afflictivâ ipsa natura refugit. Antecedens verò probatur: Punitio quæ pertinet ad executionem pœnæ, est actus legis, tenens se ex parte illius, ut disp. 1. ostensum est: Ergo cùm lex sit justitia quædam inanimata, eget ministro vivo, nempe judice, qui ideò dicitur justitia animata ab Aristotele 5. Ethic. ut applicet pœnam reo, agendo in ipsum per punitionem: Ergo executio pœnæ est actus judicis, sive ministri publici. Hanc rationem insinuat S. Thomas 2. 2. q. 62. art. 3. ubi sic ait: *Quantùm ad culpam adhibetur remedium per pœnam, cujus inflictio pertinet ad judicem. Et ideò antequam sit condemnatus per judicem, non tenetur restituere plusquam accepit; sed postquam condemnatus est, tenetur pœnam solvere.*

24. Probatur tertiò: Leges humanæ propter crimen hæresis (& idem est de crimine læsæ Majestatis) decernunt pœnam confiscationis omnium bonorum, ipso jure & facto, ut patet ex cap. *Cùm secundum leges*, de hæreticis in sexto, & cap. *Vrgentis*, de hæreticis: Sed non obligant ad hanc pœnam in foro conscientiæ, ante judicis sententiam, ut ex iisdem capitibus colligitur: Ergo similiter aliæ leges pœnales, alias pœnas positivas imponentes, non obligant ad illas subeundas, ante sententiam judicis; v. g. lex lata contra defraudantes tributa, non obligat illos ad tradendum merces suas fisco, ante sententiam judicis; alioquin legis transgressor seipsum prodere cogeretur, quod esset intolerabile, & contra illam Chrysostomi sententiam, *non dico tibi ut te prodas inpublicum*, quæ refertur can. *Quis aliquando*, de pœnit. dist. 1.

§. II.

Solvuntur objectiones.

25. OBjicies primò cum Soto contra primam conclusionem: Contra jus naturæ est, ut quis damnetur, antequam audiatur; Ergo etiam contra jus naturæ erit ut quis ad pœnam sive positivam sive privativam obligetur, ante judicis sententiam. Consequentia patet, Antecedens verò probatur, tum ex Gregorio cap. *Susceptis*, de casu possess. propriet. ubi ait: *Nos contra inauditam partem nihil possumus definire*, Ubi Sotus expendit verbum *possumus*; non enim dixit, *non volumus*, sed *non possumus*; naturâ id vetante. Tum ex canone *Iudex* 2. quæstione 1. ubi dicitur, nemo condemnetur, nisi *aut per innocentes testes convincatur* &c. Tum ratione, sæpè enim qui legem violavit, allegare potest vel ignorantiam, vel infirmitatem, vel vehementem aliquam tentationem, vel fortasse quod non tam graviter in legem impegerit, ut dignus sit totius pœnæ acerbitate.

Confirmatur: Nemo potest in propria causa esse sui judex: Ergo nemo tenetur ante judicis sententiam pœnam subire, tametsi pœna illa non sit positiva, sed duntaxat privativa, & nullam ad sui executionem rei actionem requirat.

26. Ad objectionem respondeo Antecedens verum esse de damnatione quæ fit per judicis sententiam, non verò de illa quæ fit per legem; quia cùm fit per judicis sententiam, debet omni meliori modo delicti causa à judice examinari, ac proinde oportet illam non solùm ex testium judicio, sed etiam ex ipsius delinquentis confessione examinare: cùm autem fit per legem, relinquitur judicio & conscientiæ ipsius delinquentis, qui melius quàm quivis alius potest de suo delicto judicare, an pœnam lege taxatam meruerit.

27. Addo quod, si hoc argumentum Soti valeret, sequeretur quod excommunicatus ipso facto, non posset ante judicis sententiam, pœnam excommunicationis subire, cùm etiam excommunicatus possit excusationis causas assignare, nec in proprio delicto sui judex esse possit. Quare sicut contra naturam non est, ut quis sit sui judex in causa excommunicationis, & in cæteris legibus suprà citatis, in quibus ante sententiam judicis reus privatur beneficiis Ecclesiasticis; ita neque erit contra naturam esse sui judicem in aliis legibus, quæ pœnas privatas ipso facto incurrendas pro aliquibus criminibus statuunt, cùm non sit major ratio de illis quàm de istis. Ex quo patet ad confirmationem.

28. Objicies secundò contra secundam conclusionem: Legislator habet potestatem obligandi in conscientia ad pœnam justam, ante judicis sententiam, tametsi talis pœna ad sui executionem

nem requirat actionem ipsius rei, si ad talem pœnam obligare voluerit: Sed hanc suam voluntatem explicat per illam particulam legis, *ipso facto*, aut *ipso jure* quia per nulla verba potest commodius aut melius explicari: Ergo leges pœnales continentes pœnas latas, obligant ante judicis sententiam, tametsi illæ pœnæ, ad sui executionem ipsius rei actionem requirant.

29. Confirmatur primò: Si hujusmodi leges non obligarent ante judicis sententiam, illæ particulæ, quæ in illis apponuntur, scilicet *ipso facto*, vel *ipso jure*, frustraneæ essent, quod præcipue urget de particula illa, quæ interdum legibus illis superadditur, nempè quod ipso facto, & sine alia declaratione, pœna incurratur.

30. Confirmatur secundò: Illæ particulæ sufficiunt, ut incurratur pœna excommunicationis, suspensionis, & irregularitatis, ante judicis condemnationem, ut omnes fatentur: Ergo idem erit de aliis pœnis, tametsi positivæ sint, & ad sui executionem, aliquam rei actionem requirant.

31. Ad objectionem respondeo, legislatorem habere quidem potestatem obligandi in foro conscientiæ ad pœnam justam, ante sententiam judicis, tametsi talis pœna requirat actionem ad sui executionem, si id expediat bono communi; tunc enim illud non est existimandum intolerabile, & ipse reus tenebitur exercere simul utramque rationem rei & ministri ipsius legis; quia tamen regulariter loquendo, hoc non expedit bono communi, & esset nimis rigidum & intolerabile, præsertim si pœna ipso facto subeunda, gravis & acerba sit, & naturæ valde repugnans, legislator, regulariter loquendo, non obligat ad subeundam pœnam, ante sententiam judicis, quando talis pœna ad sui executionem aliquam rei actionem requirit, sufficit enim bono communi, si patiatur illam, post sententiam judicis, eò vel maximè, quia exequi pœnam requirentem aliquam actionem, per se loquendo, non ad reum, sed ad judicem, & ejus ministrum, pertinet, ut suprà ostensum est.

32. Ad primam confirmationem, nego sequelam Majoris, licèt enim leges humanæ non obligent ad talem pœnam, ante sententiam judicis, particulæ illæ, *ipso facto*, vel *ipso jure*, non ponuntur frustra in illis, quia aliquem alium effectum inducunt, nempe assignationem pœnæ, ipso facto, ita ut non requiratur sententia judicis ad assignandam illam pro tali delicto, sicut requiritur in aliis legibus continentibus pœnam ferendam, sed solùm ad declarandum crimen patratum fuisse à transgressore legis. Illa verò particula, *absque alia declaratione*, superaddita aliis præcedentibus, sumitur ad majorem præcedentium explicationem, unde nec superfluit, nec necesse est, ut habeat vim obligandi, ante judicis sententiam

33. Ad secundam, concesso Antecedente, nego consequentiam & paritatem, patet enim ex dictis in secunda conclusione, longè disparem esse rationem de pœnis privativis, ac de positivis quæ ad sui executionem aliquam rei actionem requirunt.

ARTICULUS II.

Utrum transgressor legis pœnalis teneatur in conscientia subire pœnam legis, post judicis sententiam?

§. 1.

Quibusdam præmissis, difficultas proposita triplici conclusione resolvitur.

NOtandum primò, seu potiùs ex dictis articulo præcedenti recolendum, duplex genus pœnæ lege humanâ statui posse: alterum consistens in pura passione, quæ ad sui executionem nullam requirit actionem, præter ipsum legislatoris imperium, aut judicis sententiam, vel declarationem; ut sunt pœnæ inhabilitantes personas, irritantes contractus, & censuræ Ecclesiasticæ. Alterum est, pœnarum quæ ad sui executionem requirunt aliquam actionem, quæ exerceri potest vel ab ipso reo vel ab alia persona distincta. Quoad primum genus pœnæ, cùm nullam requirat actionem, præter legislatoris imperium, vel judicis sententiam, ad nihil tenetur reus ut illam incurrat, cùm etiam illam invitus pati possit, solùmque tenetur postquam illam contraxit, nihil agere contra eam. Solùm ergo difficultas est de pœnis secundi generis, an nimirum reus teneatur vel possit illas in se exequi, post judicis sententiam, certum enim est, quod si sint justæ, & à judice vel ministris ejus infligantur, eas post judicis sententiam pati & sustinere tenetur, aliàs daretur bellum justum ex utraque parte, etiam nullâ suppositâ ignorantia quod implicat. 34.

Notandum secundò, pœnas quæ ad sui executionem aliquam actionem requirunt, esse adhuc duplicis generis, quædam enim sunt quarum actio ad executionem requisita à nemine commodiùs exercetur, quam à reo qui pœnam patitur, v. g. actio quæ requiritur ad executionem exilii, vel pœnæ pecuniariæ: aliæ quarum actio ad executionem requisita, commodiùs exercetur à judice vel ministris ejus, v. g. actio quæ requiritur ad abscissionem capitis, vel mutilationis alicujus membri. Præterea actionum quæ commodiùs exercentur à judice vel ministris ejus, quædam sunt violentæ, ut abscissio capitis; aliæ verò non violentæ, & quæ voluntariè exerceri solent, ut flagellatio seu disciplina, quam Religiosi solent sponte suscipere, ad carnis macerationem. His præmissis, pro resolutione difficultatis propositæ, 35.

Dico primò, transgressor legis pœnalis tenetur in conscientia subire, post judicis sententiam, pœnam illam, quæ ad sui executionem requirit actionem quæ commodiùs exercetur à reo, non verò pœnam illam ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodiùs exercetur à judice vel ejus ministro.

Prima pars patet, nam quando quis exilio vel pœnâ pecuniariâ mulctatur, tenetur egredi è regno vel civitate, aut pecuniam solvere, hoc enim nihil crudelitatis aut injustitiæ continet. Potest tamen in pecuniæ solutione expectare ut petatur: quia licèt possit judex injungere ut detur, quamvis non petatur, communiter tamen id non facit. 36.

Secunda verò probatur ex eo quod sententia pœnalis, sicut & lex, benignè est interpretanda, 37.

cum

cùm sententia sit applicatio illius legis, quam benignè esse interpretandam, est communis animi conceptio & dispositio juris: Ergo non tenetur reus ad exequendam illam pœnam in seipso, cujus executio commodiùs fit à judice, vel ministris, sed sufficit esse paratum ad illam sustinendam, quando infligetur ab illis. Patet Consequentia, nam aliàs non benignè, sed durissimè interpretaremur sententiam illam.

Dico secundò, non potest obligari reus à judice per suam sententiam, ut sibi inferat pœnam, ad cujus executionem requiritur actio violenta: v.g. non potest obligari ut seipsum occidat, vel mutilet, aut suis manibus sumat venenum, vel pereat inediâ, tametsi cibi illi offerantur.

38. Probatur: Nam etsi pœna mortis, vel inedia, vel alia similis secundùm se non sit inhumana, sed multoties justissima & mitis, attentâ criminum gravitate; iste tamen modus executionis, scilicet quod proprijs manibus reus sibi inferat mortem, inhumanus est & crudelitate plenus; nihil enim magis abhorret natura, cui naturalis est vitæ conservatio, quàm manus violentas sibi inferre usque ad internecionem: Ergo judex suâ sententiâ non potest ad id obligare. Nec est par ratio de quibusdam actionibus, quæ remotè tantùm ad ipsius rei mortem cooperantur, ut patibulum ascendere, extendere linguam amputandam, collum denudare, illudve carnifici truncandum offerre; nam tales actiones ex se & ex natura sua indifferentes sunt, neque inhumanæ & crudeles redduntur, quin potiùs commodiores & laudabiliores, si ab ipso reo executioni mandentur.

39. Ex his intelliges, quod sicut ex amore naturali erga parentes tenemur non inferre illis mortem, quamvis ad eam justè damnati essent, & executio sententiæ nobis committeretur, ac præciperetur à judice; ita neque erga nos ipsos possumus licitè illam exequi. Ac ne quidem ad vitandam mortem acerbiorem, licitum est sibi, vel illis mortem mitiorem consciscere abscissione venæ, quamvis à judice oblatâ, vel alio quopiam modo, quia jure & præcepto naturali prohibitum est propriæ occisioni positivè cooperari.

40. Intelliges etiam, falsam esse ac erroneam Tamburini, & aliorum recentiorum Casuistarum sententiam, quæ asserit, justè damnatum ut fame pereat, posse oblatum panem respuere. Nam ut rectè discurrit S. Thomas 2.2.qu.69.ar. 4.ad 2. *Nullus ita condemnatur, quòd ipse sibi inferat mortem, sed quòd ipse mortem patiatur; & ideò non tenetur facere id, unde mors sequatur, tenetur tamen non resistere agenti quin patiatur quod justum est eum pati. Sicut etiam si aliquis sit condemnatus ut fame moriatur, non peccat, si cibum sibi occultè ministratum sumat, quia non sumere, esset seipsum occidere.* Quæ ultima verba probant taliter condemnatum non modò posse, sed & teneri cibum sibi oblatum sumere, quia nulli fas est seipsum occidere. De quo fusiùs in dissertatione de probabilitate art. 3. §. 2. num. 105.

41. Dico tertiò, potest judex suâ sententia obligare reum, ut sibi inferat pœnam, ad cujus executionem requiritur actio, quæ commodiùs exercetur à judice, vel ejus ministris, dummodo talis actio violenta non sit.

Probatur, quia hoc nihil continet crudelitatis, & fit in domibus religiosis, & in officio sanctæ inquisitionis, in quo interdum reis præcipitur, ut suis manibus sumant disciplinam, seu levem aliquam & non ignominiosam flagellationem, quam solent multi sponte suscipere ad carnis macerationem.

§. II.

Corollaria præcedentis doctrinæ

EX dictis colligitur, judices inferiores teneri in conscientia ijs, qui legem transgrediuntur, pœnam lege taxatam imponere. 42. Judex enim ad hoc positus est à republica, ut per legum observantiam & custodiam, illam in pace & concordia conservet: Ergo contra suum officium ageret, si legum transgressores debitâ pœnâ non puniret: esset enim reipublicæ infidelis, ansamque daret ut passim vitia & delicta cum publico detrimento communitatis grassarentur.

Confirmatur, quia alioqui leges nullam vim haberent, nisi teneretur judex pœnam imponere, saltem quando non tenetur reus ante sententiam judicis eam subire, quod ut plurimum contingere, ex ante dictis perspicuum relinquitur. 43.

Dixi, *judices inferiores*, quia legislator ex communi sententia potest pœnam remittere transgressori; cùm obligatio, si quam habet ad pœnam imponendam, oriatur ex sua lege, quâ tamen non tenetur. Verùm cùm ille potestate, quam habet condendi leges, & puniendi transgressores earum uti debeat in bonum reipublicæ, non erit liber à culpa, si reo sine causa rationabili pœnam lege statutam condonet, cùm talis impunitas in perniciem reipublicæ vergere soleat. 44.

Dixi etiam, judices inferiores teneri pœnam lege taxatam imponere, quia non potest judex inferior pro suo arbitratu pœnam lege taxatam moderari, sed eam juxta legem tenetur imponere, ut patet ex cap. *In istis*, dist. 4. ubi Pontifex sic loquitur: *In istis temporibus legibus, quanquam de his homines judicent, cùm eas instituunt; tamen cùm fuerint institutæ & firmatæ, non licebit judici de ipsis judicare, sed secundùm ipsas.* 45.

Ratio etiam suffragatur: Judex enim non habet potestatem in lege dispensandi, nisi sit supremus: Sed moderari pœnam in lege positam, est aliquo modo in lege dispensare, si non in toto, saltem in parte: Ergo non potest judex inferior pœnam lege taxatam minuere, vel moderari, sed debet pœnam lege statutam imponere; præsertim si pœna sit pecuniaria, quæ interdum applicatur parti læsæ, vel fisco, vel alijs, quibus jus aliquod per legem acquiritur; tunc enim pœnæ diminutio in præjudicium tertij vergeret. 46.

Quæres, an leges, quibus tributa imponuntur, sint purè pœnales? 47.

Respondeo negativè, quia tributa non sunt pœnæ communiter, neque supponunt culpam quæ illis vindicetur, sed sunt subsidia quædam à populo debita Regibus ad onera muneris sui sustinenda. Nec obstat quod illa onerent subditos, cùm discrimen sit inter id, quod est onerosum, & quod est pœnale. Dixi, *communiter*, quia interdum tributum potest in pœnam statui, potest enim Rex punire civitatem vel regnum, à quo injuriam accepit, impositione alicujus tributi. Undè Deuteron. 20. dicitur: *Si quando accesseris ad expugnandā civitatem, offeres ei primùm pacē. Si receperit, & aperuerit tibi portas, cunctus populus, qui in ea est, salvabitur, & serviet tibi sub tributo.*

Dividitur autem tributum in tres species, nempe in reale, personale & mixtum. Reale est illud 48.

quod pro rebus immobilibus & fructibus earum A quotannis persolvitur, à quo tributo agri dicuntur vectigales l. 1. & 2. ff. *si ager*. Personale verò illud est, quod tribuitur ratione personæ, vocaturq; census, juxta illud Matth. 22. *Licet censum dare cæsari, an non?* & dicitur à Juristis capitatio, L. *Sacrosancta* ff. de sacrosanctis Ecclesijs, ex eo quod solvitur per capita. Mixtum denique illud est, quod tam pro rebus, præsertim mobilibus, quàm pro personis imponitur.

49. Quærunt etiam hic aliqui, an lex irritans, quæ nimirum statuit aliquid esse irritum, sive invalidum, sit pœnalis?

Respondeo talem legem aliquando esse pœnalem, & inductam propter culpam, aut dolum, sive in odium alicujus transgressionis, aut culpæ; B cujusmodi est irritatio matrimonij propter uxoricidium, aut propter adulterium vivente conjuge cõmissum cum promissione futuri matrimonij; interdum vero non esse pœnalem, & fieri in bonum privatæ personæ, vel reipublicæ, non autem in pœnam alicujus peccati; cujusmodi est irritatio professionis ante annum decimum sextum expletum, statuta in bonum professentium & Religionis; vel irritatio matrimonij inter consanguineos, vel affines in certis gradibus, ob decentiam & honestatem. Undè lex irritans in pœnalem & non pœnalem, seu legalem dividitur, ut notat Rebuffus in Concordata, titulo *de Collationibus*, §. penultimo.

DISPVTATIO VII.

De consuetudine.

HActenùs de lege scripta, quæ fertur à superiore, dictum est, nunc agendum de lege non scripta, quæ consuetudo appellatur, & quid illa sit, & quam vim habeat, breviter declarandum. Undè sit

ARTICULUS UNICUS.

Quid sit consuetudo, & quam vim habeat?

1. DIco primò: Consuetudo est *jus quoddam moribus institutum, quod pro lege suscipitur, cum deficit lex.* Ita Isidorus apud Gratianum dist. 1. cap. *consuetudo*.

Explicatur breviter hæc definitio. Consuetudo dicitur primò *jus*, tùm ad exprimendum genus ipsi cum lege scripta commune; tùm quia debet esse justa, saltem ratione objecti, seu materiæ circa quam versatur, ut infra dicemus; & per hoc à corruptela, seu abusu distinguitur. Igitur consuetudo non sumitur hic pro usu frequenti, sed pro jure, quod ex tali usu ortum habet. Dicitur secundò, *hominum moribus institutum*, ut jam incipiat à lege distingui; fertur enim lex à superiore, consuetudo verò à subditis cum solo Principis consensu tacito introduci potest. Dicitur tertiò, *quod pro lege suscipitur*, &c. quia consuetudo, ut infra dicemus, habet vim legis, & loco ejus suscipitur, ubi deficit lex. Cùm autem lex tripliciter possit deficere; primò cùm non est, secundò, cùm est inutilis; tertiò, cum dubia, vel obscura est, pro illo triplici legis defectu consuetudo suscipitur. Nam primò ubi non est lex, suscipitur consuetudo legis introductiva, seu vim legis habens. Secundò venit in defectum legis inutilis consuetudo abrogativa illius. Tertiò cùm lex obscura, vel dubia est, venit in ejus defectum consuetudo, quæ, ut infra dicemus, vim habet legem dubiam & obscuram interpretandi.

2. Ex his intelliges primò, consuetudinem & præscriptionem in aliquibus convenire, & in multis differre. In duobus enim conveniunt; primò, quia in utraque intervenit aliquid facti, & similiter aliquid juris, quod per factum introducitur; secundò, quia & præscriptio requirit aliquam consuetudinem facti, & vicissim consuetudo requirit aliquam præscriptionem temporis. Differunt autem primò in ipso jure, nam B consuetudo introducit jus legale, seu jus legis, quo omnes obligantur; præscriptio vero solùm confert jus dominij, aut jus utendi, vel fruendi. Secundò differunt, quòd consuetudo introducatur per praxin & usum populi; cùm enim vim legis habeat, & lex ad commune bonum referatur, debet introduci per morem & observationem communitatis, nempe populi; at vero præscriptio, cùm ad privatam utilitatem referatur, introducitur tantùm per usum, & factum alicujus privatæ personæ, ut cùm quis hæreditate aliquâ longo tempore pacificè fruitur, tunc enim C viget præscriptio illius hæreditatis in hoc privato homine. Tertiò differunt, quod consuetudo ad suæ introductionis validitatem requirat tacitum, vel expressum consensum Principis, contra quem, vel contra cujus legem consuetudo introducitur, ut infra dicemus: at vero præscriptio non requirit consensum ipsius, contra quem, vel contra cujus utilitatem præscribitur; ut enim Titius contra Caium prædio aliquo præscribat, non est opus Caium ipsum tacitè, aut expressè in hanc præscriptionem consentire, sed satis est, ut eo ignorante possessio currat, & continuetur. Demum consuetudo & præscriptio differunt ex parte temporis, quod lege determinatum est in omni præscriptione, non autem in omni consuetudine, ut infra patebit.

3. Intelliges secundò, quomodo consuetudo D differat ab usu & more. Si enim consuetudo spectetur ut est quid facti, idem ferè est quod usus, & mos, nempe uniformis frequentatio actuum liberorum; si vero spectetur ut est quid juris, moraliter relictum ab ipsa uniformi frequentatione humanorum actuum, vim habens obligandi ad sic operandum, differt consuetudo ab ipso usu & more, qui solùm importat ipsam materialem uniformem frequentationem actuum liberorum.

4. Intelliges tertiò, quomodo consuetudo differat à foro & stylo; forus enim non est quodcunque jus usu & consuetudine firmatum, sed de ijs duntaxat rebus, de quibus judicandum E est in tribunali. Stylus vero propriè est modus, qui in scribendo, vel loquendo servatur, qui à Jurisperitis transferri solet ad significandum modum, quo proceditur in causis, & negotijs tractandis.

5. Intelliges quartò, bonam esse divisionem consuetudinis in consuetudinem contra legem, & secundum legem. Nam vel consuetudo supponit aliquam legem humanam sibi contrariam, & sic est consuetudo contra legem. Aut nullam supponit legem humanam sibi contrariam, & sic est præter legem. Aut demum supponit legem humanam constitutam sibi conformem, & sic erit

rit secundùm legem. Quanquam hoc ultimo modo non sit propria consuetudo, de qua hic agimus, cùm nullum novum jus introducat, sed tantùm antiquum, quod lege scriptum supponit, repetitis observantiæ actibus confirmet.

Dico secundò, consuetudinem legitimè introductam, triplicem habere vim, nempe instituendi, abrogandi, & interpretandi legem, eamque posse novam legem instituere, veterem abrogare, & dubiam interpretari.

6. Prima pars probatur primò ex SS. Patribus, Tertullianus enim lib. de corona militis cap. 4. sic ait : *Consuetudo etiam in rebus civilibus pro lege suscipitur, cùm deficit lex.* Et Augustinus ep. 86. ad Casulanum, ut refertur cap. *In his* dist 11. hæc scribit : *In his rebus, in quibus nihil certi statuit divina Scriptura, mos populi Dei, & instituta Majorum pro lege tenenda sunt ; & sicut prævaricatores divinarum, ita & contemptores Ecclesiasticarum consuetudinum coercendi sunt.*

7. Probatur secundò ratione, quia in ipsâ consuetudine legitimè introducta reperiuntur ea, quæ ad legem requiruntur. Primò materia proportionata, hoc est rationabilis. Secundò potestas introducendi juris obligantis, saltem si adsit consensus tacitus Principis. Tertiò voluntas se obligandi. Quartò, manifestatio talis voluntatis, non tàm per verba, quàm per facta. *Quid autem interest* (inquit Ulpianus, L. *de quibus*, ff. de legibus) *suffragio populus voluntatem suam declaret, an rebus ipsis & factis ?*

8. Ex quo probata manet secunda pars, cùm enim prioris legis obligatio tollatur per posteriorem, si consuetudo legitimè introducta habet vim instituendi novam legem, pariter vim habet abrogandi præcedentem, & tollendi obligationem illius. Undè L. *de quibus*, ff. de legibus, dicitur rectissimè receptum esse, ut leges non solùm suffragio legislatoris, sed etiam tacito consensu omnium per desuetudinem abrogentur. Undè multa sunt in jure Canonico & civili, quæ dudum propter desuetudinè exoleverunt, nec ullam amplius inducunt obligationem.

9. Tertia deniq; pars, quæ asserit consuetudinem habere vim legem dubiam vel obscuram interpretandi, manifesta est, neq; enim melius vera legis intelligentia haberi potest, quàm ex communi hominum sensu per receptam consuetudinem satis manifestato. Undè c. *Cùm dilectus* de cõsuetudine, consuetudo dicitur *optima legum interpres.*

10. Ex his colligitur primò, consuetudinem inducere obligationem tàm ad culpam, quàm ad pœnam; cùm enim vim legis habeat, debet eandem inducere obligationem, quam imponit lex: Sed lex tàm ad culpam, quàm ad pœnam obligare potest, ut disputatione præcedenti ostensum est : Ergo & consuetudo.

11. Colligitur secundò, quòd sicut de ratione legis est ut præcipiat actus bonos, cùm sit regula rectæ rationis mensurãs actus humanos; ita ut consuetudo vim legis obtineat, requiritur ut id de quo est, sit actus bonus; unde consuetudo de re illicita aut indifferenti vim legis non habet. Ex quo fit nullam introduci posse consuetudinem, quæ vim obligandi habeat contra legẽ naturalem, cùm lex naturæ id solùm præcipiat, quod est intrinsecè bonum, & vetet quod est intrinsecè malum.

12. Colligitur tertiò, quod sicut lex debet poni in communi, quantùm ad personas, id est respicere debet communitatem personarum; ita ut consuetudo vim legis habeat, debet esse universalis, & non paucorum. 13.

Colligitur quartò, quod sicut proprium legis est inducere obligationem aliquid faciendi, ita etiam ut consuetudo vim legis obtineat, requiritur quod id, quod ducitur in consuetudinem, judicetur ab omnibus esse necessario observandum, & non ex sola populi devotione & pio affectu. Undè consuetudines inductæ tantùm devotionis gratiâ, vel ad melius esse, non habent vim legis, ut consuetudo ter pulsandi quotidie ad Angelicam salutationẽ, vel tria Sacra audiendi in natali Domini, vel jejunandi in vigiliis festorum B. Virginis, exceptâ vigiliâ Assumptionis. 14.

Colligitur quintò, quod cùm omnis lex procedere debeat à voluntate & ratione Principis, ut consuetudo vim legis habeat, requiritur ut Princeps, vel alia potestas superior, ad quam pertinet ferre leges, ei consentiat personaliter, vel legaliter, seu juridicè. Dicitur autem consentire personaliter, quando per se immediatè consentit tacitè, vel expressè. Legaliter vero, seu juridicè consentire censetur, quando vel ipse, vel prædecessores tulerunt aliquando legem, vi cujus talis consuetudo approbatur. 15.

Quod vero spectat ad tempus necessarium pro justa & legitima consuetudinis introductione, tres circumferuntur Doctorum sententiæ. Aliqui enim volunt ad hoc requiri spatium decem annorum inter præsentes, & viginti inter absentes. Alij distinguunt jus civile à Canonico, & dicunt ad consuetudinem contra jus civile introducendam, sufficere spatium decem annorum, tàm inter præsentes, quam inter absentes; contra vero ius Canonicum requiri viginti annos, propter dignitatem ipsius juris, quod strictioris debet esse observationis, quã civile: ideoq; addunt aliqui, requiri centum annos ad præscribendum contra jura Summi Pontificis, seu Ecclesiæ Romanæ; quadraginta verò contra aliarum Ecclesiarum jura. Alii demum nullum tempus determinatum requirunt pro justa & legitima consuetudinis introductione, & dicunt quod tunc consuetudo sufficienter introducta censetur, quãdo viri probi & prudentes censent eam introductam esse, neque circa hoc evidentiorem aut certiorem regulam statui posse. Pro resolutione 16.

Dico breviter, quod quando consuetudo introducitur à populo, cũ expresso consensu Principis, non est opus expectare tempus aliquod determinatum; quia cùm consuetudo non minorem vim habeat, quàm lex scripta, si accedat consensus Principis, vivæ vocis oraculo expressus, non est dubium quin firmet illicò consuetudinem, subindeq; non est expectandum determinatum aliquod tempus ad ejus validitatem. Si autem consuetudo introducitur à populo, ex tacito seu præsumptivo consensu Prinbicis, tunc servandũ est tempus à jure determinatum, quia tunc Princeps non præsumitur consentire, nisi evoluto tempore à jure determinato; præsumitur enim velle servare ea quæ jure communi statuta sunt. Cæterùm cùm nec in jure civili, neque in Canonico, nullum certum tempus legatur determinatũ pro introducenda consuetudine, hinc fit quod tempus quod in jure requiritur ad præscriptionem, requiri censeatur ad consuetudinem. Unde juxta hanc regulam consuetudo cõtra legem civilem requirit decem annos, contra Ecclesiasticam quadraginta, ut docent Authores secundæ sententiæ

Ubi

17. Ubi tamen obiter animadvertendum est, istud tempus tantùm in foro externo requiri; nam in interno & in conscientia possumus aliquid tanquam consuetudine firmatum observare, quando constat plerosque viros bonos ita se gerere, & morem istum observare, tametsi legitimè præscriptus non sit, nec habeat numerum annorum, quem assignavimus. Et quantùm ad hoc verum dicunt Authores tertiæ sententiæ.

DISPVTATIO VIII.

De privilegijs.

HActenùs actum est de lege totam communitatem obligante, nunc supereſt nobis agendum de legibus, quæ privatas personas respiciunt, easque à communi legis obligatione eximunt, ideoque privilegia appellantur. Undè sit

ARTICULUS I.

Quid, & quotuplex sit privilegium?

1. DIco primò, Privilegium est *lex privata, speciale aliquid indulgens.* Ita definitur cap. *Abbate*, de verb. signific.

Explicatur breviter hæc definitio. Privilegium dicitur *lex*, quia per modum legis stabiliter conceditur, unde non expirat cum morte concedentis, uti præceptum. Subditur *privata*, vel quia non ad omnes, sed ad privatas duntaxat personas spectat, vel quia privilegiatum eximit à communi jure. Additur *speciale aliquid indulgens*, ut propria privilegij natura explicetur, quæ est, ut per illud aliquid speciale ultra jus commune privilegiato concedatur.

2. Ex his intelliges privilegiatum à lege, dispensatione, & gratia differre. A lege quidem in duobus; quia primò lex jus commune, privilegium verò jus speciale respicit. Secundò, quia lex quandiu est in vigore, semper obligat subditos: privilegium verò à legis observatione privilegiatum excipit. A dispensatione similiter differt in duobus, primò, quia dispensatio semper est alicujus legis, non privilegium. Secundò, quia dispensatio ad unum actum, putà ad unicum matrimonij impedimentum tollendum conceditur, sicq; lex dici non potest, cùm non sit permanens; privilegium verò debet dare jus aliquo modo stabile. Undè si interdum dispensatio concedatur per modum legis stabilis & permanentis, ut de non jejunando pro tota vita, vel de jejunando in ovis & lacticinijs, talis dispensatio potiùs habet rationem privilegij. Demùm privilegium à gratia differt, sicut inferius à superiori, quia privilegium quodlibet est gratia, sed non quælibet gratia est privilegium; dispensatio enim v.g. ab aliqua irregularitate, vel absolutio ab excommunicatione, gratia quidem, sed non privilegium dici potest.

3. Intelliges etiam ex dictis, quod sicut de essentia legis non est quod sit scriptis exarata, ita nec ad essentiam, aut valorem privilegij scriptura necessaria est; sed sicut lex potest verbo, vel scripto statui, ita & privilegium. Undè in Clementina *Dudum*, de sepulturis, sic ait Pontifex: *Nos universa privilegia, gratias, indulgentias, verbo, vel scripto concessa* &c. Et Sixtus IV. in Extravaganti, *Etsi dominici gregis*, de pœnit. & remiss. asserit, concedi privilegia & facultates à Sede Apostolica, verbo, vel scripto.

4. Dico secundò, privilegium jam descriptum dividi in varias species. Dividitur enim primò in reale & personale. Reale est, quod datur directè & immediatè alicui rei, muneri, & conditioni distinctæ à persona: ut causæ piæ, templo, prædio, &c. vel statui Clericali, muneri Episcopali, officio præsidis, conditioni pupillorum, scholasticorum, &c. Personale est, quod immediatè datur personæ, ratione sui, & ex intentione ut ei provideatur; ut si alicui concedatur, ut non solvat decimas, sit immunis à tributo, absolvere possit à reservatis, aut dispensare ab irregularitatibus. Reale est perpetuum, & durat cum re, officio, statu, dignitate, aut conditione, cui annectitur. Personale est ad tempus, extinguiturque cum persona, cui conceditur, juxta regulam 7. juris in sexto: *Privilegium personale personam sequitur, & extinguitur cum persona.*

5. Dividitur secundò in privilegium gratiosum, remunerativum, & conventionale. Gratiosum est, quod datur gratis sine ullis meritis privilegiati, vel parentum, aut aliorum ipsi communicatis, quibus privilegium ut merces respondeat, & non solùm ut motivum, vel occasio dandi. Remunerativum est, quod datur in præmium meritorum privilegiati, aut aliorum ipsi communicatorum. Conventionale, quod datur pacto, seu conditione interveniente, ratione cujus privilegiatus censetur emere, vel recompensare privilegium.

6. Dividitur tertiò in locale & generale. Isto uti licèt ubique; illo non nisi in loco pro quo concessum est, ut esus carnium in Francia diebus aliquot sabbathi, & lacticiniorum in Quadragesima. Quando autem sit locale, cognoscitur, vel quia exprimitur in privilegio, vel quia ex causa particulari concessionis satis colligitur, ut esus lacticiniorum in quadragesima, ubi deest copia olei & piscium.

7. Dividitur quartò in favorabile & odiosum: favorabile est illud, quod nemini affert incommodum: cujusmodi est privilegium audiendi missam tempore interdicti, vescendi butyro & lacte in Quadragesima, faciendi testamentum sine solemnitate juris &c. Odiosum illud est, quòd licèt faveat privilegiato, alteri tamen simul nocivum est, quale est privilegium, quo quis capax redditur ad habenda plura beneficia.

7. Dividitur quintò in affirmativum & negativum. Affirmativum illud est, quo facultas aliquid faciendi conceditur. Negativum, quod dat facultatem ad aliquid omittendum. Plures sunt aliæ divisiones privilegij, pro quarum notitia recurrendum est ad eos, qui de privilegijs ex professo & fusiùs tractaverunt.

8. Quæres, quandonam privilegium incipiat in privilegiario suos effectus operari? An quando in curia authenticè expeditur, & subscribitur, seu bullatur; vel cùm per procuratorem in urbe, nomine ipsius privilegiarij acceptatur; vel demùm cùm notitia concessi privilegij pervenit ad aures privilegiarij.

9. Respondeo distinguendum est duplex privilegium, alterum concessum per modum legis, aut statuti generalis, ut privilegium concessum

in

in favorem Clericorum, can. *si quis suadente* 16. q. 4. alterum per modum rescripti alicui particulari personæ, aut Religioni concessum. Si sermo sit de primo, certum est illud nō operari suum effectum ante promulgationem, quia cùm tradatur per modum legis, obligando omnes, & lex ante promulgationem vim operandi non habeat, suum effectum ante promulgationem non operabitur: imò factâ promulgatione, adhuc requiritur notitia ipsius promulgatæ legis, ut pœna incurratur, ut patet de prædicto privilegio in favorem Clericorum concesso; nullus enim pœnam excommunicationis latæ sententiæ contra percutientes Clericos incurrit, nisi hujus legis seu privilegii Clericis concessi notitiam habeat. Si verò quæstio sit de privilegio secundi generis, adhuc distinguendum est, nam illud continet dispensationem ab aliqua lege, ut privilegium de non jejunando tempore præcepto, aut de contrahendo matrimonio cum aliqua in gradu prohibito; vel nullam continet à lege dispensationem, ut esset privilegium acquirendi decimas, vel non solvendi tributum. Primi generis privilegium, suum effectum in privilegiario non operatur ante notitiam concessi privilegij: v. g. dispensatio contrahendi matrimonium cum consanguinea, debet partibus innotescere, ut validè contrahant, nec sufficit dispensationem in curia Romana authentice expeditam & subscriptam seu bullatam esse, si adhuc partes id ignorent. Ratio est, quia nunquam præsumitur Pontifex privilegium concedere pro tempore quo ipsius usus non est licitus, nunquam enim præsumitur uti suâ potestate in destructionem: Sed usus dispensationis contrahendi matrimonium cum consanguinea, non est licitus ante notitiam illius, revera enim peccaret, & malè ac imprudenter ageret, qui ante dispensationis notitiam matrimonium cum consanguinea contraheret: Ergo ante talem notitiam non præsupponitur Pontifex talem dispensationem concedere. Unde si Paulus v. g. in sacris constitutus, matrimonium contrahat cum Laura, ante dispensationis notitiam, matrimonium erit nullum. Privilegium verò secundi generis jus tribuit, effectumque operatur, ab ipsa die acceptationis per procuratorem, ante ullam notitiam à privilegiario habitam; quia cùm procurator faciat unum cum ipso privilegiario, ut morale instrumentum cum principali agente, quidquid agit procurator nomine privilegiarij, privilegiarius ipse agere censetur.

A B C D

ARTICULUS II.

De cessatione privilegiorum.

VAriæ circa privilegiorum cessationem proponi solent difficultates, quas ad majorem claritatem, sequentibus quæstis proponemus ac resolvemus.

10. Quæres ergo primò, an cessante causâ privilegii, ipsum privilegium cesset?

Respondeo affirmativè, contra Suarem lib. 8. de legibus cap. 36. Cùm enim privilegium concedatur à Principe, propter usum, non minùs honestam causam requirit privilegii usus, quàm privilegii concessio: Ergo etiam si honestam causam habuerit privilegii concessio, si tamen ea cessat in usu privilegii, ipsum quoque privilegium cessare censetur.

11. Confirmatur ex lege *Vrianus* ff. de fidejussoribus, in qua sic dicitur: *Quod pervenit ad statum in quo incipere non posset, in eo remanere non potest.* ubi glossa: *Quod impedit ad faciendum, destruit quoque iam factum.* Quibus verbis tam lex citata, quam Glossa eandem requirunt in usu ac in concessione privilegii causam, idemque subinde docent impedire privilegii usum, quod privilegii concessionem impediviſſet: Sed causæ honestæ defectus, concessionem privilegii impediviſſet: Ergo & ejus cessatio, privilegii usum & conservationem impedit.

12. Confirmatur ampliùs ex cap. *Tua*, de Clericis non residentibus, ex quo habetur, quod cessat privilegium indultum Canonicis, ut absentes recipiant fructus præbendarum suarum in gratiam studiorum: cessat, inquam, cùm studiis incumbere desinant: Ergo cessante causâ privilegii, ipsum quoque privilegium cessat.

13. Limitatur tamen primò hæc sententia, nisi privilegiatus perfectum consummatumque jus acquisierit in rem privilegio vel dispensatione concessam, ut si habenti unum beneficium, concessum sit aliud ad sufficientem beneficiarii sustentationem; nam etsi postea solius primi beneficii proventu sustentetur, non amittit secundum, quod intuitu sufficientis sustentationis collatum fuit, eò quòd in illud perfectum consummatumque jus acquisierit.

14. Limitatur secundò, nisi privilegium vel dispensatio concedatur ob aliquod morale periculum evitandum, ut si cùm fœmina castitatis voto astricta, ob morale periculum incontinentiæ, dispenserur, ut nubere possit, si postea periculum incontinentiæ cesset, vel ob senilem ætatem, vel ob diuturnam & gravem infirmitatem, vel alias ob causas, dispensationis privilegium non cessat, sed cessante etiam periculo, propter quod cum ea dispensatum fuit, licitè nubere potest.

15. Limitatur tertiò, nisi privilegium vel dispensatio sit de re quam princeps etiam sine gravi causâ honestè concedere potest, cujusmodi est privilegium de anticipando officio divino, quod quæcunque levis causa honestare potest. Quare illud concessum ob nimias occupationes in studiis, vel in alio munere obeundo, non cessat, cessante causâ, quia censetur Pontifex illud absolutè concedere, cùm ex quacumque levi causa illud honestè concedere possit. Econtra verò privilegium alicui concessum non recitandi horas, ob gravem causam, v. g. ob exercendum munus gravioris momenti, cessat, quando tale munus ampliùs non exercetur, quia tale privilegium, vel dispensatio, non est de re quam Pontifex etiam sine gravi causa, honestè concedere possit.

16. Quæres secundò, an cesset privilegium morte concedentis?

Respondeo privilegium continens gratiam factam, non expirare morte concedentis, quia tale privilegium est veluti quædam species donationis; donatio autem non extinguitur morte donantis: privilegium verò continens gratiam faciendam, morte donantis extingui, quia tale privilegium non se habet ut donatio, sed potiùs ut mandatum. Tunc enim gratia quæ continetur privilegio, dicitur facta, cùm immediatè alicui conceditur, ut cùm v. g. Summus Pontifex immediatè concedit Petro facultatem eligendi confessarium. Dicitur autem facienda, cùm non

immediatè conceditur ei in cujus favorem privilegium conceditur, sed mandatur alteri, ut talem gratiam ei conferat, ut cùm Summus Pontifex Episcopo mandat, ut alicui beneficium conferat, vel cum eo super aliquam irregularitatem dispenset.

17. Hinc sequitur, quod quando Pontifex potestatem faciendi concedit delegato, in gratiam ipsius delegati, non expirat morte concedentis, quia tunc gratia est ipsa potestas faciendi gratiam, quæ hoc ipso intelligitur facta, quo est collata delegato: at verò quando talis potestas conceditur intuitu tertii, expirante concedente expirat collata potestas, si in vita concedentis non habuit effectum. Unde in cap. *Si cui nulla*, de præbend. in 6. sic dicitur: *Si cui, nullâ personarum factâ expressione, sit gratiosè concessa facultas, ut authoritate Apostolicâ possit aliis juribus personis idoneis in certa Ecclesia providere &c. huiusmodi concessio non expirat, etiam re integrâ, per obitum concedentis: secus si super provisione certæ personæ facienda, sit data potestas eidem, non ob suam, sed eius cui provideri mandatur, gratiam vel favorem; illa quidem expirat omnino, si concedens, re integra, moriatur.* Hanc tamen posteriorem regulam limitant aliqui, nisi facultas quæ in gratiam tertii conceditur, sit de re spirituali spectante ad bonum animæ; nam tunc non videtur mens concedentis esse, ut ea expiret per obitum ipsius, ut si Pontifex committat Petro potestatem absolvendi Petrum à casu reservato, talis potestas non videtur morte Pontificis expirare, cùm sit de re spirituali concernente animi bonum; hoc enim postulare videtur spiritualis animarum salus, ne propter executionis moram detrimentum patiantur. Unde citatum caput *Si cui nulla*, intelligendum est de facultate in ordine ad res temporales.

18. Quæres tertiò, an privilegium expiret, eo cui conceditur expirante?

Respondeo privilegium personale extingui cum persona, quia personam sequitur, ut dicitur regulâ 7. de regulis juris in 6. non autem privilegium reale, quia non est annexum personæ, sed muneri, dignitati, aut conditioni distinctæ à persona.

19. Quæres quartò, an privilegium in favorem privilegiati concessum, per ipsius renuntiationem cesset & amittatur?

Respondeo illud cessare, quando talis renuntiatio acceptatur ab eo qui privilegium concessit, nam tunc dissolvitur contractus qui inter privilegium concedentem & acceptantem intercessit; secùs verò si talis renuntiatio ab eo qui privilegium concessit accepta non fuerit; cùm enim privilegium à voluntate concedentis pendeat, non delinit, sed moraliter ab illo conservari censetur, donec renuntiationem à privilegiario factam acceptaverit. Loquimur autem hîc de privilegio quod in potestate faciendi vel non faciendi aliquid contra jus commune consistit, non autem de privilegio seu dispensatione, in ablatione alicujus canonici impedimenti versatur, uti est dispensatio ab aliqua censura, vel impedimento matrimonii; tale enim privilegium non cessat per renuntiationem ipsius privilegiarii, cùm id quod factum est, non factum esse nequeat, neque id quod ablatum est redire, præsertim per privatam hominis voluntatem.

20. Quæres quintò, an privilegium per non usum seu desuetudinem amittatur?

Respondeo privilegia odiosa, quæ scilicet redundant in gravamen & quasi servitutem aliorum, amitti præscriptione longi temporis, per non usum privilegii; ut de nundinis dicitur expressè L. 1. ff. *De nundinis*, ubi statuitur ut privilegium nundinarum, per non usum, decennio amittatur. Ratio est, quia præscriptio æquè locum habet contra ejusmodi onera & servitutes, ac contra quasvis alias. Si verò privilegia sint merè favorabilia, & non cedant in præjudicium aliorum, non amittuntur per præscriptionem; quia neque ipse privilegiarius contra seipsum præscribere potest; nec alii contra ipsum, quia ipsorum nihil interest.

21. Quæres sextò, an privilegia amittantur per delictum ipsius privilegiarii?

Respondeo quod delictum duplex esse potest, unum non pertinens ad usum privilegii, & tale delictum non tollit privilegium, nisi in casibus jure expressis, quo pacto clericus mercaturâ exercens, perdit privilegium clericale fori: c. ultimo, *de vita & honestate Clericorum*. Alterum pertinens ad usum privilegii, id est abusus privilegii, vel per excessum facultatis concessæ, vel sumendo inde occasionem licentiùs vivendi, liberiusq; peccandi, præcipuè cum scandalo & detrimento boni communis; & per hujusmodi delictum, seu abusum, tolli potest privilegium, nam *privilegiũ meretur amittere, qui permissâ sibi abutitur potestate*, ut dicitur c. *Vbi*. dist. 74. cap. *Privilegium* 11. q. 3. cap *Licèt* de regularibus, & cap. *Vt privilegia*, de privilegiis. Qui tamen canones non privant ipso facto, sed post sententiam judicis. Si tamen abusus privilegii, finem illius tollat, ipso facto privilegium amittitur, quia finis habet se ut fundamentum privilegii, unde ipso ruente, privilegium ruat necesse est: v.g. privilegium beneficiato ad residentiam obligato, lucrandi fructus præbendæ suæ, absque residentia, ob studium literarum, si non studet, amittitur ipso facto, quia tunc abusus privilegii destruit finem illius.

22. Quæres septimò, an privilegium semel concessum revocari possit, subindeque per revocationem cessare?

Respondeo privilegium à Principe subditis concessum, vel esse omnino gratuitum, vel onerosum, ut est privilegium remunerativum præteriti aut futuri laboris, aut fundamentũ in aliquo contractu justitiæ inter principem & subditum. Si privilegium sit merè gratuitum, & consistens in mera potestate aliquid agendi vel non agendi contra commune jus, semper est ad Principis nutum, etiam sine causa, validè revocabile; quia Princeps, qui abstulit præceptum commune, per concessionem privilegii, potest iterum illud imponere; & talis privilegii concessio, non est acquisitio alicujus dominii, sed dispensatio quædam in jure communi, quæ semper pendet à Principis voluntate. Dixi, *validè revocabile*, quia ut talis revocatio honestè & decenter fiat à Principe, aliquam causam requirit; decet enim concessum à Principe beneficium esse mansurum, ut habetur regulâ 16. de regulis juris in sexto. Si verò privilegium non sit purè gratuitum, sed onerosum, ut privilegium remunerativum, & conventionale, est per se irrevocabile; quia jure naturali tenetur Princeps servare pacta, etiam cum subditis. Per accidens tamen, sicut potest privare subditos aliis bonis, quando necessitas boni communis id postulat; ita etiam potest eos privare concessis antea privilegiis. Potest enim per jus altum, de illis juribus, æquè ac de aliis

aliis bonis inferiorum disponere, quantum exigit necessitas boni communis. Debet tamen aliter compensare hanc privationem, si potest.

23. Quæres octavò, quot modis privilegium revocari possit?

Respondeo illud duobus modis revocari posse, nimirum per expressam, & tacitam revocationem. Expressa revocatio est, quæ fit per verba sufficienter indicantia revocationem privilegiorum; vel in specie, ut cùm v.g. dicitur, *non obstante tali privilegio*, vel in genere, ut cùm dicitur, *non obstantibus quibuscunque privilegiis*. Per tacitam verò revocationem, ea intelligitur, quæ fit per superioris actum, qui subsistere non potest absque derogatione privilegii, ut cùm v. g. jubet superior tributum exigi ab eo quem à tributo exemerat, aut cùm concedit novum privilegium cum altero incompatibile.

24. Censent autem plures Theologi & Canonistæ, privilegia corpori juris inserta non revocari, nisi ille qui habet revocandi potestatem, faciat expressam illorum mentionem; ita ut non sufficiant clausulæ generales, quæ tantùm vim habent in privilegia non inserta corpori juris.

25. Advertendum est etiam, privilegii revocationem fieri posse dupliciter, nempe per legem, & privatim. Si fiat primo modo, requiritur revocationis publicatio; quia par est ratio obligationis legis & revocationis privilegii: Ergo sicut lex non obligat ante promulgationem, sic nec revocatio privilegii suum sortitur effectum ante publicationem. Si verò privilegii revocatio fiat secundo modo, non est opus prædictâ publicatione, sed sufficit ut ipsi privilegiario ipsa revocatio innotescat. Sic facultas Sacerdoti concessa ad absolvendum à casibus reservatis, cessat statim atq; ejus revocatio illi intimatur & innotescit.

DISPVTATIO IX.

De legum interpretatione.

DE legibus humanis tam in communi quàm in particulari, præcedentibus disputationibus fusè disseruimus, nunc breviter agendum est de illarum interpretatione, seu variis modis eas interpretandi, & præcipuè de epiikia, & necessitate interpretandi legem per illam. Unde sit

ARTICULUS UNICUS.

De variis modis interpretandi leges humanas & præcipuè de epiikia.

1. DIco primò, triplicem esse legis humanæ interpretationem, nimirum authenticam, usualem, & doctrinalem. Ita colligitur ex Glossa in legem, *si de interpretatione*, ff. de legibus.

Probatur breviter, quia legum humanarum interpretatio, vel fit authoritate ipsusmet qui condidit legem, sicque dicitur authentica, & vim legis habet, ut colligitur ex lege ultima Cod. de legibus. Vel fit usu quodam & consuetudine, juxta id quod dicitur cap. *Cùm dilectus*, de consuetudine: ubi consuetudo dicitur *optima legum interpres*, sicque dicitur interpretatio usualis. Vel denique fit per doctrinam interpretum, sicque dicitur interpretatio doctrinalis, quæ licèt vim legis propriè non habeat, suum tamen authoritatis gradum habere non desinit.

Dico secundò, legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus casibus necessaria est. 2.

Probatur: Epiikia ab Aristotele 5. Ethic. cap. 10. definitur *Emendatio legis ea ex parte quâ deficit propter universale*: id est æqua & rationabilis interpretatio, quod lex non obliget in aliquo particulari casu, licèt verbis universalibus à Legislatore data sit. Exempli gratiâ, lex generalis est, depositum esse reddendum; æqua tamen & rationabilis interpretatio est, non debere reddi in eo casu, quo noceret repetenti, aut alteri innoxio; ut si furiosus ensem suum repetat ad seipsum occidendum, vel alium, sine justa causa. Lex generalis est ne aperiantur noctu portæ civitatis; sed non obligat in eo casu, quo noctu advenirent copiæ auxiliares, urbis defensioni necessariæ, esset que periculum ne si mox in urbem non admitterentur, interficerentur ab hostibus urbem obsidentibus: Ergo legis humanæ interpretatio per epiikiam, in aliquibus casibus necessaria est, alioquin fieret contra rectam rationem, ut constat in exemplis adductis.

Dico tertiò, non solùm epiikia habet locum interpretandi legem, quando est evidens esse licitum verba legis observare, sed etiam quando est evidens, nimis durum esse observare illam. 3.

Probatur: Lex humana debet esse possibilis secundùm naturam & consuetudinem patriæ, id est facilis observationis, ut suprà ex Isidoro & Divo Thoma visum est: Ergo si in aliquo casu invenitur nimis dura, habet locum epiikia, quæ est emendatio legis propter defectum. Unde David 1. Regum 21. judicavit legem prohibentem aliis quam Sacerdotibus edere panes propositionis, non obligare in ea necessitate (quamvis non extrema) in qua erat ipse cum suis constitutus. Similiter Apostoli Matth. 12. interpretati sunt legem sabbati non obligare ad non vellendas spicas, in simili necessitate edendi. Quod sapienter factum esse dubitari non potest, cùm utrorumque factum Christus loco citato laudaverit.

Dico quartò, stante judicio dubio, non habet locum epiikia, sed conveniri debet superior, vel non est agendum præter verba legis. Ita Divus Thomas hîc q. 96. art. 6. ad 2. ubi sic ait: *Ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocumenti legislatorem aliud intenuisse. Si enim dubium sit, debet vel secundùm verba legis agere, vel superiorem consulere.* 4.

Ratio etiam id suadet, in dubiis enim melior est conditio possidentis: Sed in casu posito, lex possidet: Ergo secundum verba ejus est agendum, si superior consuli non potest. 5.

Confirmatur ex percelebri illo sacrorum Canonum axiomate: *In dubiis tutior pars est eligenda*, quod desumitur ex cap. *Ad audientiam*, de homicidio, & ex cap. *Significasti* 2. eodem titulo, & ex cap. *Iuvenis*, de sponsalibus, ubi sic dicitur: *In his quæ dubia sunt, quod certius existimamus tenere debemus.* Unde S. Thomas quod lib. 8. art. 13. *Si quis in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, & manente dubitatione, plures præbendas habet, periculo se committit, & sic proculdubio peccat.* Sed stante judicio dubio de mente legislatoris, tutius est secundùm verba legis agere: Ergo in dubiis non habet locum 6.

epiikia, sed si superior consuli non potest, secundùm verba legis agendum est. A

7. Dico ultimò, quando probabiliter judicatur, legem non comprehendere aliquem casum, licet uti epiikiâ; dummodò tunc non habeatur aliud judicium, quo probabilius existimetur casum illum comprehendere.

Hæc conclusio patet ex principiis statutis in dissertatione de probabilitate, ubi ostendimus judicium probabile in moralibus sufficere quidem interdum ad prudenter operandum, quando non occurrit aliud probabilius; si tamen fiat concursus duarum opinionum probabilium, nos teneri sequi eam quam judicamus probabiliorem; alioquin peccamus contra regulas prudentiæ, quæ dictat huic potiùs adhærendum esse sententiæ, quæ nulli prorsus errandi aut peccandi periculo nos exponit, quàm illi, quæ nos probabili saltem peccandi & errandi periculo reddit obnoxios. Unde Chrysostomus homil. 44. in Matth. *Si vestimentum emptурus, unum giras negotiatorem & alterum: & ubi meliores vestes inveneris, & pretio viliori, ab illo comparas; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere ubi sincerè veritas Christi venundatur, & ubi corrupta, & veriorem eligere plusquam vestimentum?* B

8. Idem docet subtilis Doctor in 3. dist. 25. q. 1. num. 8. ubi hæc scribit: *In moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato, quando primò est mortale, ut si unus peritus in scientia dicat quod non licet sic mercari, & alius dicat quod licet: tutius est non procedere sic, nec sic, sed expectare quousque veritas pateat aliunde; si enim ita esset quod unus Doctor diceret, aliquem peccare mortaliter, nisi sic faceret, & alius quod peccaret, si sic faceret, tunc simplex foret perplexus: ideò bene videndum est in moralibus antequam aliquid asseratur, quia videlicet cùm habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculosè se determinaret ad unam, nisi re diligenter inspectâ probabiliorem eligeret.* Et in 4. dist. 11. quæst. 6. *Cùm multis* (inquit) *sit probabilior pars negativa, non sine peccato aliquis se exponit dubio, sequendo affirmativam minùs probabilem.* Sed de hoc fusiùs in prædicta dissertatione de probabilitate. C

DISPUTATIO X.

De legum mutatione.

Ad quæstionem 97. D. Thomæ.

CUm tripliciter lex aliqua mutari possit, nimirum per dispensationem, seu relaxationem juris circa aliquas personas, per abrogationem, & per cessationem, seu simplicem desitionem, ut quando lex ad tempus lata, eo elapso expirat; ut legum humanarum mutatio perfectè declaretur, de triplici illo modo mutandi leges humanas, breviter hic agendum est, & primò de dispensatione, deinde de abrogatione, & cessatione legum humanarum. D E

ARTICULUS I.

Quid sit dispensatio, & an ea in legem humanam cadere possit?

1. DIspensatio definitur à Glossa in cap. *Requiritis* 1. quæst. 6. *Iuris communis relaxatio facta cum cognitione causæ, ab eo qui ius habet dispensandi.* Verùm cùm hæc definitio supponat ad validè dispensandum necessariam causæ cognitionem, quod in controversiam vertitur, illam sic alii definiunt: *Dispensatio est iuris relaxatio, à potestatem relaxandi habente facta.* Alii demum omissâ causâ efficiente, per formalem sic breviùs eam definiunt: *Dispensatio est iuris relaxatio.*

2. Ex his definitionibus colligitur primò, dispensationem in eo differre à legis interpretatione, quòd hæc declarat tantùm legem suam vim obligandi non habere in aliquo casu, vel persona particulari: illa, adhuc vigente legis obligatione, subditum eximit à legis obligatione, quâ alioquin astringeretur. Quò fit ut legem interpretari, non sit tantùm superioris, sed etiam subditi, qui per epiikiam potest in casu particulari declarare, legem non obligare: contra verò in lege dispensare non potest, nisi superior, cùm sit actus jurisdictionis, qui superioritatem requirit in dispensante, & subjectionem in eo cum quo dispensatur.

3. Colligitur secundò, dispensationem differre à privilegio, nam privilegium propriè est privata lex, quæ potest aliquando esse contra jus, & tunc est dispensatio; aliquando verò est præter jus, & tunc non est propriè dispensatio.

Colligitur tertiò discrimen quod inter absolutionem & dispensationem versatur, nam absolutio non est contra legem communem, sed potiùs secundum illam, si persona absolvenda illam mereatur; dispensatio verò est contra legem communem, cùm sit juris relaxatio.

4. Colligitur quartò, dispensationem rem esse odiosam, & proindeque restringendam, seu strictè interpretandam; quia odiosum est eximi à lege, quæ æqualiter omnes obligat; & quia, ut ait regula 28. juris: *Quæ à iure communi exorbitant, neque ad consequentiam sunt trahenda.*

5. Colligitur quintò, dispensationem rectè vulnus seu vulnerationem legis appellari 23. qu. 4. can. *Ipsa pietas:* Lex enim ex duplici causa vim & vigorem habet, primò ex authoritate legislatoris, cujus prudentia regulam actibus humanis imponit, & ex consuetudine, quæ est vis constrictiva legis; quia consuetudo difficilè vincitur, præcipuè, si sit multitudinis; unde fit ut lex non prævaleat contra consuetudinem, sed potiùs consuetudo contra legem: quando autem cum aliquo juris rigor relaxatur, detrahitur aliquid de authoritate legislatoris, & de consuetudine, & sic veluti infligitur vulnus legi. Quod per dispensationem aliquid detrahatur à consuetudine, manifestum est; quod verò etiam de legislatoris authoritate detrahatur, ex eo patet quod legislatoris authoritas fundatur in prudentia gubernativa: prudentiæ autem est prævidere res futuras, & casus qui possunt emergere, eisq; opportuna remedia adhibere. Quando ergo dispensatur in lege aliqua, tunc quodammodo taxatur minoris prudentiæ legislator, eò quòd casum illum particularem non prævideri.

6. Ex quo intelliges, quod licet in legem divinâ

non

non possit cadere dispensatio propriè & strictè sumpta, quia Deus omnia singularia & contingentia prævidet, necùm legem naturalem, cùm illa nihil aliud sit, quàm impressio legis divinæ & æternæ facta in mentibus nostris; bene tamen in legem humanam, quia nimirum legislator humanus, quantumcunque prudens, non potuit singulos casus emergentes & contingentes prævidere. Undè Sapient. 9. dicitur: *Cogitationes mortalium timidæ, & incertæ providentiæ nostræ.*

7. Addo, quòd sicut ad bonum commune conducit eximere aliquas personas per speciale privilegium à lege communi; ita ad idem bonum commune promovendum convenit cum aliquibus personis in eadem lege dispensare, cùm non minùs per privilegium, quàm per dispensationem fiat à communi lege relaxatio.

8. Dices, leges humanæ sunt conclusiones deductæ ex lege naturali: Ergò & dispensatio in legem naturalem cadere nequeat, non poterit etiam cadere in legem humanam.

Sed nego Consequentiam, duplex enim distinguendus est modus, quo leges humanæ ex naturali deducuntur. Unus per modum conclusionis evidenter contentæ in principijs naturæ, ut in illo universali principio: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, evidenter continentur istæ conclusiones: *Non est occidendum, non est furandum, Nihil supra justum est accipiendum.* Alter per modum particularis denominationis, ut cùm princeps statuit certa media, quorum observatione publicum bonum promoveatur & conservetur, ut non esse nocte arma ferenda; certis temporibus abstinendum esse à carnibus; in publicis contractibus certas ceremonias esse servandas, & similia, quæ in principijs naturalibus non continentur evidenter, cùm æque ipsa, ac opposita, vel alia disparata pro publico bono servando statui possint. Quamvis ergo in leges humanas primo modo in principijs legis naturæ contentas dispensatio cadere nequeat, cùm illæ immediatè obligent ex jure naturæ; undè eædem sunt apud omnes gentes, & ad jus gentium pertinent, ut docet sanctus Thomas supra quæst. 95. art. 4. benè tamen in leges humanas secundo modo contentas in principijs naturæ, cùm illæ immediatè non obligent ex jure naturæ, sed ex præcepto & imperio Principis, qui sicut potuit à principio tales leges non ponere, ita & ab illis semel positis certas personas per dispensationem, vel per privilegium eximere potest.

9. In hoc omnes Theologi conveniunt, sed dubitatur, & quæritur primò, an liceat superiori subditum sine justa causa à lege humana dispensare?

Respondeo negativè contra aliquos Authores relatos à Sanche libro 8. de matrimon. disp. 8. qui existimant supremum Principem, etiam sine justa causa, in sua lege dispensare posse, solamque Principis voluntatem dicunt justam esse causam dispensationis. Oppositum docent alij Theologi cum sancto Thoma hic articulo 4. ubi hæc scribit: *Ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humana, quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis, vel in casibus, in quibus lex deficit, licentiam tribuat, ut præceptum legis non servetur. Si autem absque hac ratione pro sola voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens: infidelis quidem si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem si rationem dispensandi ignoret; propter quod Dominus dicit Lucæ 12. Quis putas est fidelis dispensator & prudens, quem constituit Dominus super familiam suam?* Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ resolutionis insinuat, nam contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit Princeps, qui absque justa causa à legibus commune bonum spectantibus cum aliquo dispensat: Ergo peccat sine justa causa dispensando. Consequentia patet, Antecedens probatur. Princeps potestatem legislativam, in qua includitur dispensativa, cum tacita conditione à regno, vel republica accipit, ut illâ uti non possit in destructionem & nocumentum ipsius regni ac reipublicæ: Ergo contra fidelitatem & implicitum pactum cum republica agit, dùm in legibus communibus sine causa dispensat. Undè Bernardus lib. 3. de consideratione cap. 4. *Quæritur inter dispensatores ut fidelis quis inveniatur. Vbi necessitas viget, excusabilis dispensatio. Vbi utilitas provocat, dispensatio laudabilis est. Vtilitas (dico) non propria, sed communis. Nam cùm nihil horum est; non planè fidelis dispensatio, sed crudelis dissipatio est.*

10. Addo, quòd quisquis sine justa causa dispensat, imprudenter & irrationabiliter agit, eximendo à lege communi eum, qui non est eximendus; quod est vitium acceptionis personarum, oppositum justitiæ distributivæ respectu Principis peccantis contra suum officium. Undè Tridentinum sess. 25. c. 18. de reform. prohibet dispensare sine urgenti justaque causa.

11. Quæres secundò, an dispensatio sine justa & rationabili causa concessa, nedum illicita, sed etiam invalida sit?

Respondeo quòd dispensatio legis data à supremo Principe, hoc est, à legislatore, sive ab eo, qui est æqualis ei, aut etiam superior, sine causa legitima, est valida in utroque foro; secùs verò dispensatio data ab inferiori in lege superioris, sine legitima causa.

12. Ratio primæ partis est, quia lex omninò pendet à voluntate legislatoris in fieri & conservari, qui ficut à principio potuit eam non condere, ita & eam potest in totum abolere per abrogationem, & ex parte tollere seu restringere, eximendo aliquem, vel aliquos ab ejus obligatione, quod fit per dispensationem: Ergo dum legislator absolutè & sine causa vult aliquem à lege eximere, illicò manet exemptus, & legis obligatio respectu illius manet sublata, aliàs conservaretur, & superstes maneret vis legis independenter à voluntate, imò contradicente voluntate legislatoris; quod non est minùs impossibile, quàm creaturam conservari in suo esse & virtute, suspendente Deo circa illam suum concursum conservativum.

Ratio verò secundæ partis est: Cùm nequeat inferior in lege superioris dispensare, nisi per potestatem sibi à superiore concessam; cùmque rationabiliter præsumi non possit, superiorem potestatem concedere inferiori, ut sine justa causa in sua lege dispenset, sequitur omnem dispensationem factam ab inferiore in lege superioris sine justa causa esse invalidam & nullam defectu potestatis. Hinc

13. Colligitur primò, dispensationem factam à Summo Pontifice in votis, vel in alijs, quæ sunt de jure divino, aut naturali sine legitima causa, invalidam esse, subindeque sic dispensatum non

posse tali dispensatione uti, tutâ conscientiâ; quia summus Pontifex non accepit à Christo potestatem dispensandi in jure divino, aut naturali sine rationabili causâ, ut rectè observant Cajetanus in Summa verbo, *Dispensatio*, Sylvester verbo *Votum* 4. quæst. 3. & Sotus de justitia & jure quæst. 7 art. 3. ad 3.

14. Colligitur secundò, Summum Pontificem posse validè dispensare ex plenitudine suæ potestatis in quibuscunque legibus ac statutis Conciliorum generalium, & aliorum Summorum Pontificum, etiam sine legitima causâ. Quia omnes istæ leges sunt juris humani, supra quod Summus Pontifex habet supremam & plenam potestatem, quâ & illud potest in totum abolere per abrogationem, ac tollere per dispensationem; licitè quidem & validè cum causâ; illicitè verò, sed validè, si nulla causa justa talis dispensationis existat. Undè Bernardus lib. 3. de considerat. ad Eugenium Papam, cap. 4. *Sic faciendo* (inquit) *probatis vos habere plenitudinem potestatis, sed justitiæ fortè non ita. Hoc facitis, quia potestis; sed utrum & debeatis, quæstio est. Honorum ac dignitatum gradus conservare positi estis, non invidere.*

15. Colligitur tertiò, dispensatum à superiori in ejus lege sine causa, non peccare utendo tali dispensatione, sed eâ posse uti tutâ conscientiâ. Nullus enim peccat utendo jure suo: At sic dispensatus utitur jure suo, utendo indulgentiâ dispensationis sibi concessæ: Ergo non peccat in hujus dispensationis usu.

Nec valet quod ait Martinonus in tractatu de legibus disp. 32. sect. 3. num. 27. quòd licèt utens tali dispensatione non peccet contra legem humanam, quæ desinit ipsum obligare, peccat tamen contra jus naturale, quia turpis est pars, quæ toti non consentit. Non valet, inquam, quia licèt turpis sit pars, quæ à toto sine causa discordat, non tamen quæ discordat à toto cum causa: At ille qui utitur tali dispensatione, non discordat a toto sine causa, nam ad non servandum legem illam, in qua est dispensatus, habet causam & titulum legitimum, scilicet beneficium dispensationis: Ergo nec contra legem humanam, nec contra jus naturale peccat.

16. Colligitur quartò, inferiorem Prælatum vi suæ potestatis ordinariæ, non posse dispensare in lege Prælati superioris. Nam dispensare est tollere vim legis ex parte, & respectu personæ, quæ dispensatur: Sed tollere vim legis est duntaxat illius, qui legem condidit, vel qui æquali cum eo gaudet potestate; non verò illius, qui potestatem inferiorem habet: Ergo Prælatus inferior non potest vi suæ potestatis ordinariæ dispensare in lege superioris.

17. Sunt tamen aliqui casus, in quibus Prælatus inferior potest vi suæ potestatis ordinariæ in lege Prælati superioris dispensare. Primus est, quando levis est materia, ita ut transgressio legis sit tantùm veniale; sicut enim veniale peccatum nulli est reservatum, sed quilibet Sacerdos ab eo potest absolvere; sic etiam ab obligatione legis potest inferior Prælatus ratione levitatis materiæ dispensare. Addo quod nec rationi, nec rectæ & suavi gubernationi consonum est, ut semper pro levibus ad superiorem recurratur, tametsi ad illum facilis sit recursus.

Secundò potest dispensare inferior Prælatus in his, quæ frequenter occurrere solent, cujusmodi sunt dispensatio in jejunio, in festis celebran-

A dis, & similibus; nam & grave esset Principi, & nimis difficilis redderetur gubernatio, & satis limitata esset authoritas gubernantis, si in hujusmodi præceptis dispensandis semper recurrendum esset ad ipsum Principem.

Tertiò potest dispensare inferior Prælatus in his, quæ ita propria sunt unius communitatis, ut nullo modo conveniant aliis. Ea enim, quæ sunt propria unius communitatis, sunt magis nota & perspecta immediato gubernatori, quàm supremo Principi, aut Prælato, ac proindè melius ipse, quàm superior de ijs judicare poterit.

Quartò, potest dispensare inferior Prælatus, B cùm in casu extraordinario urget necessitas dispensandi, atque periculum in mora, & valdè difficilis est ad superiorem recursus. Sic posset Episcopus dispensare in impedimento matrimonij, alioquin dispensabili, si cum defectu occulto palam in facie Ecclesiæ, saltem cum alterius conjugis bona fide, fuisset celebratum; ipsa verò separatio fieri non posset, nisi cum maximo incommodo. Secùs autem, si nondum esset in facie Ecclesiæ celebratum, ad Summum enim Pontificem tunc recurrendum esset.

Demùm potest Prælatus inferior dispensare, cùm dubium est, utrum casus dispensatione egeat, vel non, tunc enim præsumptio est pro libertate, quæ possidet; undè fit, ut casus, nisi certus C sit, reservatus communiter non censeatur.

ARTICULUS II.

An, & à quo, & quibus modis lex humana abrogari possit?

COnstat ex dictis articulo præcedenti, abrogationem à dispensatione differre; abrogatio enim est totius legis ablatio; dispensatio verò est solùm quædam legis restrictio & limitatio circa aliquam personam, aut aliquos effectus, manente illius obligatione circa alios. 18. D

Constat etiam differre abrogationem ab irritatione, derogatione, correctione, & cessatione legis. Irritare legem est impedire, ne illa obligandi robur obtineat. Abrogare est, postquam vim obligandi lex obtinuit, illam in universum tollere. Derogare est, illam non in totum, sed in partem tollere. Corrigere legem, est illam moderari addendo, vel demendo aliquid. Demùm lex cessare dicitur, quando vel finitur tempus, pro quo ita ad obligandum posita fuit, vel cessat causa propter quam lata fuerat. His præmissis, 19.

E Dico primò, leges humanas mutari & abrogari posse; abrogari tamen aut mutari non debere, nisi ex tali abrogatione vel mutatione major aliqua utilitas speretur. Ita D. Thomas hic art. 1. & 2.

Probatur prima pars ratione, quam art 1. insinuat; nam leges humanæ considerari possunt vel ex parte rationis humanæ, à quo procedunt, vel ex parte hominum, quorum actus lege diriguntur: Sed ex utroque capite mutabiles sunt: Ergo leges humanæ mutari, & abrogari possunt. Minor quantùm ad primam partem evidens est, cùm enim ratio humana finita & limitata sit, & ab imperfecto ad perfectum procedat, non potuit legislator statim à principio prævidere omnia, quæ ad utilitatem reipublicæ ma- 20.

gis

gis conducere possunt, undè posteri beneficio temporis potuerunt aliqua excogitare ad reipublicæ utilitatem conducentia, quæ non excogitârunt Majores. Ergo ex parte rationis humanæ, quæ est legum constitutiva, leges humanæ mutabiles sunt. Quòd verò etiam ex parte morum, & temporum mutationi obnoxiæ sint, etiam constat; sæpè enim aliqua lex uno tempore expedit, quæ alio, variatis hominum moribus, expedire non judicatur. Ita Deus alijs legibus & præceptis usus est hominibus regendis, ante, ac post Christi adventum; alijsque legibus utitur in præsenti, ac usurus est in futura vita, variatâ hominum conditione, ac statu vivendi. Aliud exemplum affert sanctus Thomas ex Augustino libro 1. de libero arbitrio capite 6. ubi sic ait: *Si populus benè moderatus* (vel ut alij legunt, benè moratus) *sit, communisque utilitatis diligentissimus custos, in quo unusquisque minoris rem privatam, quàm publicam pendat, nonnè rectè lex infertur, quâ tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur? Porrò si paulatim depravatus idem populus rem privatam publicæ rei præferat, atque habeat venale suffragium corruptusque ab eis, qui honores amant, regimen in se flagitiosis consceleratisque committat, nonnè item rectè, si quis tunc extiterit vir bonus, qui plurimum possit, adimat huic populo potestatem dandi honores, & in paucorum bonorum, vel etiam unius redigat arbitrium?*

21. Probatur etiam secunda pars conclusionis ratione, quam insinuat Divus Thomas articulo 2. Plus detrimenti timendum est, quàm utilitatis sperandum in legum mutatione propter periculum contemptûs legum ex una parte, & majoris facilitatis servandi antiquas, quibus diuturnâ observatione assuevimus: Ergo nisi hæc compensentur certâ spe majoris utilitatis, quæ ex hujusmodi mutatione legum speretur, non licebit eas mutare. Undè Ulpianus Digesto veteri libro 1. tit. 4. de Constitutionibus Principum lege 2. *In rebus novis constituendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure, quod diu æquum visum est.*

22. Advertendum tamen, quòd licèt legislator peccet abrogando leges absque ulla causâ & utilitate, abrogatio tamen sic facta valida est, nec tenentur ampliùs subditi legem sic abrogatam servare; quia lex essentialiter constituitur voluntate & imperio Principis, undè eo ob quamcunque tandem rationem sublato cessat lex, subindeque obligatio ejus; nam ubi lex non est, nec legis obligatio esse potest.

23. Dico secundò, quivis legislator potest legem, quam condidit, abrogare; superior etiam potest legem inferioris abrogare, non tamen inferior legem superioris.

Prima pars patet, cùm enim, ut suprà dicebamus, lex essentialiter constituatur voluntate & imperio legislatoris, ab eo dependet in esse & conservari, subindeque eo sublato cessat lex.

Secunda etiam evidens est, quia superior habet plenam potestatem supra inferiorem, & consequenter supra omnes leges ab eo conditas.

Tertia verò, quæ asserit inferiorem non posse legem superioris abrogare, habetur in Clementina, *Ne Romani Pontifices*, in qua à Clemente V. definitur, legem superioris non posse per inferiorem abrogari, corrigi, aut mutari, cùm inferior nullum jus, aut potestatem habeat in superiorem, ejusque constitutiones ac leges. Undè Episcopi & Cardinales leges Pontificias abrogare nequeunt, multòque minùs possunt Laici legibus & canonibus Ecclesiasticis derogare. Similiter Magistratus civiles, & communitates, aut Principes alteri superiori subjecti temporaliter, non possunt legibus ejus civilibus, & juri communi totius ejus imperij derogare, aut contrarium aliquid in proprio territorio statuere, ut malè docent nonnulli Juristæ, perperam in hunc sensum allegantes legem *Omnes populi*, ff. de justitia & jure, ubi solùm dicitur, civitates Imperatori subjectas habere potestatem condendi leges proprias, & suis moribus accommodatas. Quod intelligendum est de legibus non contrarijs legibus imperialibus, quæ scilicet, quamvis aliquid novum & diversum statuant, non tamen repugnans & contrarium.

Dico tertiò, tribus modis lex anteà acceptata abrogari potest: primò, per expressam revocationem Principis; secundò, per constitutionem novæ legis priori repugnantis; tertiò per contrariam consuetudinem. 24.

Conclusio patet quoad omnes partes. Advertendum tamen est, quòd si abrogatio fiat per contrariam legem, debet illa lex promulgari, ut habeat vim completam abrogandi alteram; quia sine promulgatione non habet vim & rationem perfectam legis. Si verò lex simpliciter & purè revocetur absque novæ legis constitutione, desinit quidem lex in re ipsa esse, hoc ipso, quòd legislator interiùs eam apud se revocat, nullo adhuc dato signo externo revocationis, manet tamen adhuc ejus obligatio in subditis ob ignorantiam talis revocationis. Quare ut prudenter & utiliter legis revocatio fiat, debet subditis intimari, & quidem publicè, ad vitanda scandala, & morum dissimilitudinem, alioquin aliqui propter notitiam privatam revocationis legem non servarent alijs adhuc servantibus, & servari debere credentibus ob ignorantiam revocationis illius, quod maximam in republica deformitatem, dissimilitudinem, ac turbationem induceret.

Quæres, quinam sint casus, in quibus cessat obligatio legis humanæ? 25.

Respondeo obligationem legis humanæ cessare primò, si ejus obligatio reddatur nociva. Secundò, si ejus observatio fiat incompossibilis cum lege naturali, vel divina. Tertiò, si ratione subjecti, vel alicujus circumstantiæ particularis ex fiat moraliter impossibilis. Demùm quando cessat tota & integra ratio, propter quam lex fuit lata, eo ipso cessat legis obligatio, ut docent Cajetanus, Navarrus, Henriquez, & alij, quamvis Suarez lib. 6. de legibus cap. 9. oppositum doceat; licèt enim fateatur, quòd quando leges præcipiunt actus de se indifferentes, ut ferre, aut non ferre arma, exportare, aut non exportare triticum, & similia, cessent, deficiente fine adæquato ad quem leges illæ ordinantur; contendit tamen, quòd quando lex præcipit actum de se bonum, non cessat, deficiente fine extrinseco, quem legislator intendit, quia, inquit, bonitas intrinseca, quâ pollet, est finis proximus & intrinsecus legis.

Opposita tamen sententia videtur probabilior, 26. quia

quia nimirum lex non obligat, nisi juxta voluntatem legislatoris, à quo fertur; neque continuat obligationem, nisi perseverante moraliter eadem voluntate: Atqui cessante totâ & integrâ ratione propter quam legem tulit, non perseverat moraliter voluntas obligandi: Ergo cessante totâ illâ ratione, lex non amplius obligat. Major patet, Minor probatur, quia legislator non habuit voluntatem obligandi, nisi dependenter ab illa ratione, & propter illam; sive actus alioquin habeat intrinsecam bonitatem, sive non: At cessante ratione motivâ, vel causâ finali propter quam aliquid volumus, definimus illud velle, cùm impossibile sit stare actum voluntatis sublatô ejus objectô formali: Ergo cessante totâ & integrâ ratione propter quam legislator legem tulit, & voluit eam obligare, cessat quoque voluntas obligandi.

27. Confirmatur: Si lex præciperet jejunium semel in hebdomada ad Deum placandum propter aliquam necessitatem publicam, cessante publicâ necessitate cessat obligatio jejunij, quamvis citra illam necessitatem jejunium sit actus virtutis habens bonitatem & honestatem intrinsecam temperantiæ: Ergo quamvis lex præcipiat actum intrinsecè bonum, si tamen cessat causa adæquata legis, seu tota ratio motiva propter quam fuit lata, cessat ejus obligatio.

28. Dixi cessante *causâ adæquatâ*, quia si lex lata fuit ob plures causas, cessante unâ, modò non cessent aliæ propter quas lata est, non cessat obligatio legis. Sicut quia lex baptismi lata est non solùm ad tollendum originale, sed etiam ad consignandum hominem Christianæ Religioni, eumque à cæteris sectis distinguendum, & reddendum idoneum & capacem ad reliqua Sacramenta suscipienda; tametsi prima causa cessaret, & peccatum originale per sanctificationem in utero matris esset sublatum, nihilominùs adhuc lex baptismi propter alias causas, propter quas lata est, obligaret.

DISPVTATIO XI.

De lege Divina veteri.

Ad quæstionem 98. D. Thomæ usque ad 106.

HActenùs de lege humana fuse disseruimus, nunc agendum nobis est de lege Divina positiva, cujus necessitatem demonstrat S. Thomas supra quæst. 91. art. 4. ubi quatuor assignat rationes, cur lex Divina ultra naturalem & humanam necessaria fuerit.

„ Primò, inquit, quia per legem dirigitur homo „ ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. „ Et si quidem homo ordinaretur tantùm ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quod „ homo haberet aliquid directivum ex parte „ rationis supra legem naturalem, & supra legem humanitùs positam, quæ ab ea derivatur. „ Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ; ideo necessarium fuit, ut supra legem naturalem & humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitùs datâ. Secundò, quia propter incertitudinem „ humani judicij, præcipuè de rebus contingentibus & particularibus, contingit de actibus „ humanis diversorum esse diversa judicia, ex „ quibus etiam diversæ & contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit, quid ei sit agendum, & quid „ vitandum, necessarium fuit, ut in actibus proprijs dirigeretur per legem divinitùs datam, „ de qua constat quod non potest errare. Tertiò, quia de his potest homo legem facere, de „ quibus potest judicare: judicium autem hominis esse non potest de interioribus motibus, „ qui latent, sed solùm de exterioribus actibus, „ qui apparent, & tamen ad perfectionem virtutis requiritur, ut in utrisque actibus homo „ rectus existat; & ideo lex humana non potuit „ cohibere & ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quod ad hoc superveniret lex Divina. Quartò quia lex humana „ non potest omnia, quæ malè fiunt, punire, vel „ prohibere, quia dum auferre vellet omnia „ mala, sequeretur quod etiam multa bona tollerentur, & impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conversationem „ humanam: ut ergo nullum malum improhibitum & impunitum remaneat, necessarium „ fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. „

Licèt verò lex divina variè dividi possit, communis tamen ejus divisio est in veterem, quæ à tempore Moysis usque ad Christi passionem & mortem inter Israëlitas viguit; & novam, quæ à Christo data & instituta usque ad consummationem sæculi perseverabit. De utraque sigillatim & breviter differendum, & primò de lege veteri, quæ legis novæ & Evangelicæ typus & figura fuit. Undè sit

ARTICULUS I.

Vtrum lex vetus, bona, utilis, ac perfecta fuerit?

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

AUgustinus cap. 1. & 46. libri de hæresibus refert Manichæos & Marcionistas, cùm duo summa principia invexissent, unum bonorum, alterum verò malorum, credidisse legem veterem malam esse, & à malo principio conditam; novam verò à bono profectam, subindeque optimam ac perfectam. Ut hic error refellatur, & veritas Catholica stabiliatur:

Dico primò, legem veterem fuisse bonam, & 1.
sanctam.

Probatur, quia Deus fuit legis illius Author, ut ostendemus articulo sequenti: Ergo non potuit esse nisi bona & sancta, sicut ipse bonus & sanctus est. Undè Apostolus ad Roman. 7. *Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & justum, & bonum.* Ubi mandatum legis Mosaicæ dicitur sanctum propter præcepta cæremonialia; justum propter judicialia; bonum propter moralia, ut notat D. Thomas hic qu. 99. art. 4. Conclusio magis patebit solutione objectionum, & explicatione locorum Scripturæ, quibus legem illam malam fuisse insinuari videtur.

Objicitur ergo primò: Ezechielis 20. dicitur: *Dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent*: Sed lex non dicitur bona, nisi propter 2.

pter bonitatem præceptorum quæ continet : Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Respondet S. Thomas hic art. 1. ad 1. quod *Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus, quæ quidem dicuntur non bona, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur, cùm tamen per huiusmodi se peccatores ostenderent, unde signanter dicitur : Et iudicia in quibus non vivent, id est per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt.*

4. Secundò responderi potest, per illa præcepta non bona Ezechiel. 20. non intelligi legem Mosaicam, sed præcepta hominum non bona, & judicia iniqua, & superstitiones ab illis introductas : quæ omnia Deus dicitur dedisse, id est dari permisisse, in pœnam transgressionum legis suæ. Hunc enim esse verum istius loci sensum, patet ex præcedenti versu 10. & 11. ubi Deus sic loquitur : *Ejeci ergo eos de terra Ægypti, & eduxi eos in desertum. Et dedi eis præcepta mea, & judicia mea ostendi eis, quæ faciens homo vivet in eis. Insuper & sabbatha mea dedi eis, &c.* Ubi per *sabbata* intelligit præcepta cæremonialia, & per *judicia* præcepta judicialia. Tum addit versu 3. *Et irritaverunt me domus Israel in deserto, in præceptis meis non ambulaverunt, & judicia mea projecerunt, quæ faciens homo, vivet in eis ; & sabbatha mea violaverunt vehementer, &c.* Ac denique subjungit versu 25. & 26. se in pœnam harum transgressionum dedisse eis, id est, permisisse dari, præcepta non bona, &c. alia scilicet à præcedentibus, neque à Deo, sed ab hominibus imposita. *Ergo & ego dedi eis præcepta non bona, & judicia in quibus non vivent, &c.*

5. Objicitur secundò : Ad bonitatem legis pertinet, ut communi saluti proficiat : Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera, & nociva ; dicit enim Apostolus ad Romanos 7. *Sine lege peccatum mortuum erat, ego autem vivebam sine lege aliquando ; sed cùm venisset mandatum, peccatum revixit, ego autem mortuus sum.* Et 2. ad Corinth. 3. *Littera occidit, Spiritus autem vivificat,* ubi nomine litteræ legem intelligit. Item ad Roman. 5. dicitur : *Lex subintravit, ut abundaret delictum :* Ergo lex vetus non fuit bona.

6. Respondeo cum S. Thoma hîc art. 1. ad 2. *quod lex dicitur occidisse, non quidem effectivè, sed occasionaliter ex sua imperfectione, inquantùm scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quod mandabat, vel vitare quod vetabat, & sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus ; unde & Apostolus ibidem dicit : Occasione acceptâ peccatum per mandatum seduxit me, & per illud occidit. Ex hac etiam ratione dicitur, quòd lex subintravit, ut abundaret delictum, ut ly ut teneatur consecutivè, non causaliter, inquantum scilicet homines accipientes occasionem à lege, abundantiùs peccaverunt ; tum quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem ; tum etiam quia concupiscentia crevit, magis enim concupiscimus quod nobis prohibetur.*

7. Similia docent sancti Patres : Augustinus enim de spiritu & littera cap. 4. quærens cur lex vetus dicatur à Paulo occidere ? Respondet, legem dici occidere, quòd Spiritûs vitam, id est gratiam, vi suâ largiri nequiret, & concupiscentiam prohibendo augeret. *Doctrina (inquit) quâ mandatum accipimus, littera est occidens, nisi adsit vivificans spiritus, ubi Sanctus non adjuvat Spiritus, inspirans pro concupiscentia mala, concupiscentiam bonam, id est charitatem. Lex illa, quamvis bona, auget prohibendo desiderium malum sicut aqua impetus vehementior fit obice opposito ; nescio enim, quomodo hoc ipsum quod concupiscitur, fit jucundius, cùm vetatur.* Et Chrysostomus homil. 12. in epist. ad Romanos : *Cùm quidpiam concupiscimus, deinde prohibemur, concupiscentiæ flamma magis attollitur.* Subdit ibidem, hanc concupiscentiæ irritationem, non esse vertendam vitio legi, sed homini, *Lex* (inquit) *prohibuit, ut te ab eo abducas, peccatum verò, id est segnities tua, & mens mala, bono in contrarium usa est ; verùm non id medici crimen, sed ægroti, qui quod accepit medicamentum, eo non recte usus est ; non enim ob id legem Deus dedit, ut concupiscentiam accenderet, sed ut restingueret, &c.*

8. Objicitur tertiò : Ad Hebræos 8. dicitur vetus testamentum culpâ non vacasse : *Si prius* (testamentum) *culpâ vacasset, non utique secundi locus inquireretur :* Ergo ex Apostolo lex vetus mala fuit & culpabilis.

9. Respondeo primò, culpam eo loco non sumi pro peccato, sed pro imperfectione, defectu, & infirmitate ; ideóque quando Apostolus dixit, prius testamentum culpâ non vacasse, tantùm voluit ipsum testamentum imperfectum fuisse, & habuisse aliquem defectum, eo quòd gratiam non conferret, ad perfectum non adduceret, & ad æternam salutem immediatè suos observatores non veheret.

10. Respondeo secundò, si nomen culpæ pro reatu peccati sumatur, sensus Apostoli est, si vetus testamentum culpâ vacasset, id est inculpabiles fecisset observatores suos, nunquam secundo locus relinqueretur, ut exponunt Ambrosius, & D. Thomas ibidem, & Chrysostomus homil. 14. in Epist. ad Hebræos. Itaque non dicit Apostolus, legem veterem non vacasse culpâ in seipsa, sed non vacasse culpâ in suis subditis qui eam sæpe transgrediebantur, quibusve gratiam vi suâ non dabat ad non transgrediendum, neque culpam transgressionis abolebat vi suâ, & ex propriis. Propter quod etiam cap. 7. ejusdem epistolæ ad Hebræos, ait Paulus, vetus illud mandatum, propter infirmitatem ejus & inutilitatem, id est ineficaciam, reprobatum fuisse.

11. Objicitur quartò : Lex ut sit justa & bona, debet esse possibilis ad observandum, & secundùm naturam, & secundùm humanam consuetudinem, ut suprà ex Isidoro vidimus : Sed hoc non habuit lex vetus, ut constat ex illo Petri Act. 15. *Quid tentatis imponere jugum super cervicem Discipulorum, quod neque nos, neque Patres nostri portare potuimus ?* Ergo lex vetus non fuit justa & bona.

12. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, lex enim Mosaica fuit quidem difficilis, non tamen impossibilis ; Dei enim gratia Judæis non defuit, quâ illam adimplere possent, tametsi gratiam non daret lex ex propriis, sed ex meritis Christi venturi conferret. Erat autem difficilis, si conferatur cum lege Evangelica, quæ est facilior ; quia nimirum lex Mosaica data fuit Judæis, qui erant in statu servorum ; lex Evangelica data est Christianis, qui sunt in statu filiorum : servorum autem conditio difficilior est quam filiorum.

13. Objicitur quintò : Lex illa mala est, quæ præcipit aut permittit aliqua mala, & à recta ratione aliena : Sed talis erat lex vetus, præcipiebat enim vel saltèm permittebat Levit. 19. odium inimicorum ; unde Christus Matth. 5. dicebat Discipulis suis : *Audistis quia dictum est : Diliges proximum tuum, & odio habebis inimicum tuum :*

tuum: Ego autem dico vobis, diligite inimicos vestros. Item Deuteron. 21. permittitur uxorum pluralitas, his verbis: *Si habuerit homo plures uxores, &c.* & cap. 23. permittitur usura circa alienigenas, & libellus repudii cap 24. Quæ omnia repugnant legi naturali & rectæ rationi, ideóq; fuerunt per Christum sublata.

14. Respondeo, concessâ Majori, negando Minorem, & ad primam illius probationem dico, falsò supponi odium inimicorum, præcipi Levitici 19. Ibi enim sic dicitur: *Non quæres ultionem, nec memor eris injuriæ civium tuorum.* Ad id verò quod dicitur Matth. 5. varii varia respondent. Quidam enim affirmant, licitum fuisse apud Judæos odio prosequi inimicos legales, ut Hethæos, Amorrhæos, Philistinos, & reliquos, cum B quibus nunquam ex lege pacisci poterant, non tamen privatos & particulares. Alii docent, hæc verba fuisse permissiva: quatenus Judæis aliqua, quæ cum lege naturæ pugnabant, ad duritiam cordis permittebantur. Alii probabiliùs dicunt, hæc verba Matth. 5. *Audistis quia dictum est antiquis, &c.* tantùm arguere interpretationem quorumdam Rabinorum deductam ex iis Scripturæ locis, in quibus habetur: *Diliges amicum tuum,* ex quo per falsam illationem à contrariis inferebant: *Ergo odio habendus est inimicus.* In hac autem illatione fallebantur, tum quia vox Hebraica, רֵעֶךָ *Lereacha*, quæ habetur Levit. 19. vers. 18. significat sodalem, familiarem, socium; unde notat Mercerus in Thesauro Pagnini, quod in novo Testamento vertitur πλησιον, proximus, qui alteri scilicet animo conC junctus est. Igitur non præcisè amicum significat, sed quemcumque proximum; quilibet autem homo, sive amicus, sive inimicus, propter naturæ communitatem, est noster proximus. Tum etiam, quia cùm odium inimici sit intrinsecè malum, pugnetque cum illo legis naturæ principio: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris,* & lex naturalis per legem a Moyse scriptam non esset abrogata, eorum Rabinorum illatio & interpretatio non poterat non esse falsa, & à vero Scripturæ sensu penitùs aliena.

Ad secundam probationem dicendum, Deum in veteri lege dispensasse cum Judæis, ut plures haberent uxores, & ut per libellum repudii D possent uxores dimittere, & alias ducere. De quo fusè in Tractatu de matrimonio disp. 1. & 5.

Ad tertiam respondent aliqui, Deum tanquam supremum Dominum omnium bonorum dedisse Israëlitis jus accipiendi aliquid suprà sortem ab alienigenis, subindéque Judæos fœnerando nullam commisisse injustitiam. Sed méliùs respondetur cum D. Thoma 2.2. quæst. 78. art. 1. ad 2. usuram erga alienigenas non fuisse approbatam, aut permissam in veteri lege, sed tantùm impune toleratam pro foro externo & non interno; quemadmodum in Republica minora mala, ad vitanda majora, interdùm impunè à Principibus & Magistratibus tolerantur.

15. Objicitur sextò: Lex vetus bonorum temporalium abundantiam Judæis promittebat, ut constat ex illo Deuteron. 28. *Si mandata mea observaveris, benedictus eris in agro, in civitate egrediens & ingrediens:* Sed rerum temporalium abundantia, periculosa & nociva, est ut plurimùm; *qui enim primi sunt in divitiis, sæpè in vitiis,* ut inquit Salvianus de providentia. Cui consonat illud Poëtæ:

Effodiuntur opes irritamenta malorum.

A Unde ab ea abhorruit Salomon, cùm petiit à Domino, *Divitias neque paupertatem dederis mihi:* Ergo lex vetus mala & nociva observatoribus suis promittebat & conferebat, subindéque bona non erat.

Respondeo concessâ Majori, negando Mi- 16.
norem; abundantia enim rerum temporalium, solùm nociva est, quando in divitiis tanquam in ultimo fine conquiescimus; sed si iis cum moderatione utamur, & cor ab illis abstrahamus, earum abundantia ad salutem utilis esse potest. Unde Augustinus de divitiis loquens, sic ait: *Si fuerint supra nos, demergent nos; si fuerint infra nos, attollent nos.*

§. II.

B *Statuitur secunda conclusio, & legis veteris utilitas declaratur.*

DIco secundò, legem veterem non solùm fuisse bonam, sed etiam utilem.

Probatur conclusio exponendo varias legis 17.
hujus utilitates. Prima est, quòd per eam cognoscebant homines se esse peccatores, juxta illud Apostoli ad Romanos 3. *Per legem cognitio peccati,* & cap. 7. *Peccatum non cognovi nisi per legem:* Hæc autem cognitio non potuit non esse illis valde utilis & proficua; sicut enim via ad recuperandam sanitatem, est cognitio suæ infirmitatis; ita via ad gratiam justificantem, est cognitio sui peccati.

Hinc oritur secunda utilitas legis, cùm enim C viderent Judæi se esse peccatores, & indigere Christo Redemptore, cœperunt eum summo desiderio expectare, ut patet ex illo Psalmi 145. *Domine, inclina cœlos tuos & descende.* Isaiæ 64. *Vtinam disrumperes cœlos, & descenderes.* Et iterum: *Rorate cœli desuper, & nubes pluant justum.* Et Cantic. 1. *Osculetur me osculo oris sui.* In quæ verba, in persona Israëlitarum, præclarè ait Doctor mellifluus: *Non loquatur mihi Moyses, siquidem imperitioris linguæ factus est mihi: Ieremias nescit loqui, quia puer est; Isaiæ labia immunda sunt; omnes Prophetæ elingues sunt: ipse ipse, quem loquuntur, osculetur me osculo oris sui.* Hanc utilitatem brevissimè complexus est D. Augustinus lib. de spiritu & littera, cap. 19. cùm ait: *Lex data est, ut gratia quæreretur; gratia data est, ut lex impleretur.* D

Tertia utilitas est, quòd Judæi per legem Mosaicam, non tantùm cognoscebant se esse peccatores, & indigere gratiâ Christi, ut jam dictum est, sed etiam paulatim disponebantur & erudiebantur ad altiorem Christi doctrinam suscipiendam, unde ad Galatas 3. *Lex Pædagogus noster fuit in Christo.* Præsertim verò, quia talis lex proponebat illis umbras, figuras, involucra, sub quibus Christus promittebatur. Proponebat, inquam, cruenta animalium sacrificia, ut inde E aliurgerent ad investigandum cruentum sacrificium in cruce. Proponebat Circumcisionem, figuram Baptismi; purificationes, figuram pœnitentiæ; Agnum paschalem, figuram Eucharistiæ; æneum serpentem, figuram Christi in cruce pendentis, & sic de cæteris.

Quarta utilitas, Lex Mosaica metu acerbissimarum pœnarum Israelitas in officio continebat, & à peccato deterrebat; sicque rigore suo valdè proderat illis, præsertim cùm propter suam ruditiem & feritatem aliter in officio contineri non possent. Unde Hieronymus ad illud

ad

ad Galatas 3. Lex pædagogus noster fuit in Christo: *Pædagogus* (inquit) *parvulis assignatur, ut lasciviens refrænatur ætas, & prona in vitia corda teneantur, dum tenera in studiis eruditur infantia, & ad majores disciplinas metu pœnæ coercita præparatur. Itaque & lasc*ivienti *populo lex Moysis adinstar pædagogi severioris apposita est, ut custodiret eis, & futuræ fidei præpararet.*

§. III

Statuitur tertia conclusio, & in quo sensu lex Mosaica imperfecta fuerit, breviter declaratur.

DIco tertiò, licèt lex Mosaica fuerit bona & utilis, tamen non fuit perfecta, sed imperfecta, non positivè sed negativè & comparativè, id est, minùs perfecta, quàm lex Evangelica.

Prima pars constat primò, ex eo quòd lex
18. Mosaica gratiam justificantem, in qua perfectio & efficacia ad æternam salutem consequendam consistit, non conferret: Joan. 1. *Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est.* Et Paulus sæpiùs ait justitiam non esse ex lege, sed ex fide in Christum. Et ad Galat. 4. ejus Sacramenta vocat *infirma & egena elementa*, id est vacua gratiæ, quam tantùm significabant. Et ad Hebræos 7. ait: *Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Hanc rationem egregiè illustrat D. Thomas
19. hîc art 1. ubi sic discurrit: *Perfecta bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale, quod per se est sufficiens inducere ad finem; imperfectum autem bonum est, quod operatur aliquid ad hoc quòd perveniatur ad finem, non tamen sufficit ad hoc quod ad finem perducat: sicut medicina perfectè bona est, quæ hominem sanat; imperfecta autem est, quæ hominem adjuvat, sed tamen non sanare potest. Est autem sciendum, quòd est alius finis legis humanæ, & alius legis divinæ: Legis enim humanæ finis, est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantùm ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis; finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem fœlicitatis æternæ, qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, & non solùm per actus exteriores, sed etiam per interiores; & ideo illud quod sufficit ad perfectionem legis humanæ (ut scilicet peccata prohibeat, & pœnam apponat) non sufficit ad perfectionem legis divinæ, sed oportet quòd hominem totaliter faciat idoneum ad participationem fœlicitatis æternæ, quod quidem fieri non potest, nisi per gratiam Spiritûs Sancti, per quam diffunditur Charitas in cordibus nostris, quæ legem adimplet; Gratia enim Dei, vita æterna, ut dicitur Roman. 6. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit, reservabatur enim hoc Christo, quia dicitur Ioan. 1. Lex per Moysem data est; gratia & veritas per Iesum Christum facta est; & inde est quòd lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundùm illud Hebr. 7. Nihil ad perfectum adduxit lex.*

Secunda etiam pars conclusionis ab eodem
20. S. Doctore suprà quæst. 91. art. 5. in corp. sic declaratur & probatur: *Attenditur perfectio & imperfectio legis, secundùm tria quæ ad legem pertinent, Primò enim ad legem pertinet, ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem. Quod quidem potest esse duplex, scilicet bonum sensibile & terrenum; & ad tale bonum ordinabatur rectè lex vetus, unde statim Exodi 3. in principio legis invitatur populus ad Regnum terrenum Chananeorum. Et iterùm bonum intelligibile & cœleste, & ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad Regnum cœlorum in suæ prædicationis principio invitavit, dicens pœnitentiam agite, appropinquavit enim regnum cœlorum, Matth. 4. Et ideò Augustinus dicit 4. contra Faustum, quòd temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, & ideò vetus appellatur, sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamentum. Secundò ad legem pertinet dirigere humanos actus secundùm ordinem justitiæ, in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundùm illud Matth. 5. Nisi abundaverit justitia vestra plusquam Scribarum & Pharisæorum, non intrabitis in regnum cœlorum, & ideò dicitur, quòd lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertiò ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum, & hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum: Lex autem nova facit hoc per amorem; qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege nova confertur, sed in lege veteri figurabatur; & ideò dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi Discipulum, quod brevis differentia legis & Evangelij, timor & amor.*

Plura alia sunt in quibus lex nova veterem 21.
superat, & lex Mosaica Evangelicæ inferior est. In primis enim lex Mosaica fuit imperfectior Evangelicâ, ex parte causæ efficientis, nam licèt utraque Deum Authorem habuerit, tamen lex vetus per Moysem, nova per Christum Deum & hominem data est; juxta illud Joan. 1. *Lex per Moysem data est, gratia & veritas per Iesum Christum facta est.*

Secundò fuit etiam imperfectior lex Mosai- 22.
ca, ex parte eorum quibus tradita fuit; nam lex nova lata est pro omnibus hominibus, & orbe universo, juxta illud Christi Matth. ultimo. *Euntes docete omnes gentes, &c.* At Mosaica soli populo Judæorum lata est, ut docet D. Thomas hîc quæst. 98 art. 4. & patet ex ejus proœmio Exodi 20. *Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxite de terra Ægypti, &c.*

Tertiò lex Mosaica fuit imperfectior ratio- 23.
ne durationis, nam lata fuit ad tempus, usque ad Christi adventum, juxta illud Apostoli ad Galat. 3. *Lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen*: Id est, lex Moysis lata est, ut transgressiones & peccata cohiberet, donec Christus Abrahæ semen veniret. Lex autem Evangelica in perpetuum, usque ad mundi consummationem, duratura est, juxta illud Christi Matth. 26. *Hic est Calix Sanguinis mei, novi & æterni Testamenti.* Ubi novum Testamentum, æternum appellatur, quia nullo unquam tempore antiquabitur, nullúmque Testamentum illi succedet, ut docet Anselmus ad cap. 13. epistolæ ad Hebræos. Vel Testamentum æternum dicitur, eò quòd gratiæ charitatis, & gloriæ Testamentum sit, quæ tria sempiterna sunt. Unde Cajetanus ad Hebræos 8. *Testamentum* (inquit) *novum, manet in æternum, æterna enim est gratia, quæ hic inchoatur, & in patria consummatur, semper novos reddens eos in quibus est.*

Quartò, lex Mosaica fuit etiam imperfectior 24.
ratione materiæ, nam ultra præcepta moralia juris naturalis, continebat alia plurima ceremonialia & judicialia, quæ difficillimum erat observare. Propter quod Petrus Act. 15. dicebat: *Quid tentatis imponere jugum super cervices Discipulorum, quod neque Patres nostri, neque nos portare potuimus?* Lex autem Evangelica pauca habet, præter moralia, vi legis naturalis necessaria. Unde Augustinus epist. 118. *Levi jugo suo Christus nos subdidit, & sarcinæ levi. Sacramentis numero pau-*

paucissimis, observatu facillimis, significatione praestantissimis, societatem novi populi colligavit. Nec obstat quòd in lege Evangelica sint aliqua præcepta difficilia, ut præceptum de unitate & indissolubilitate matrimonii, de necessitate confessionis, & similia; illa enim propter abundantiam gratiæ, quæ à Christo in lege nova confertur, redduntur facilia, juxta illud Isaiæ 10. *In die illa auferetur onus eius de humero tuo, & jugum ejus de collo tuo, & computrescet jugum à facie olei.*

25. Quintò lex Mosaica fuit imperfectior ex parte modi quo data est, fuit enim descripta in lapidibus, ministerio Angelorum. At lex nova fuit scripta in cordibus & mentibus hominum, per ipsum Dei hominis verbum, cooperante Spiritu Sancto, per abundantiam gratiæ & illuminationis. De quo fusiùs disp. sequenti art. 2.

ARTICULUS II.

An lex vetus fuerit à Deo data, & ubi, ac quomodo tradita fuerit?

26. SIcut Manichæi, ut suprà diximus, negarunt legem Mosaicam fuisse bonam, sic etiam consequenter affirmarunt, non à Deo, sed à Diabolo datam esse, ut refert Augustinus in lib. de hæresibus cap. 46. ubi ponit hoc eorum dogma: *Deum, qui legem per Moysem dedit, & in Hebræis Prophetis locutus est, non esse verum Deum, sed unum ex principibus tenebrarum.* Similiter Ptolomæus apud Epiphanium hæresi 33. asserebat Mosaicam legem datam fuisse à tribus, quorum nullus esset verus Deus, nempe partim à mundi opifice, quem Deum esse nolebat, sed numen quoddam secundarium; partim à Moyse, & partim à senioribus populi Judaici.

27. Ex Catholicis verò Origenes homil. 16. in Numer. Hieronymus in cap. 19. Matthæi, circa illa verba: *Ad duritiem cordis vestri permisit vobis Moyses*, Hugo Cardinalis, & Beda ibidem, existimant, legem Mosaicam, comprehensam in Exodo, Levitico, Numeris, & Deuteronomio, esse quidem majori ex parte à Deo ipso traditam; veruntamen aliqua ejus præcepta fuisse lata à Moyse, ex propria ejus authoritate, proprioque arbitrio; cujusmodi fuisse putant legem de libello repudii. Item Alphonsus Salmeron disp. 61. & 62. in Acta Apostolorum, docet legem Mosaicam, quâ parte continet præcepta ceremonialia & judicialia, non habere Authorem Deum, sed Moysem, qui ejus non solùm promulgator, quoad hanc partem, sed & propriè author fuerit.

Demùm aliqui sancti Patres, quos refert Baradas lib. 1. de prærogativis novi testamenti cap. 15. censent legem Mosaicam non fuisse datam à Deo Moysi, ministerio Angelorum, sed ab ipso Verbo divino, in aëreo corpore viso, Moysi immediatè traditam. Quod etiam innuere videtur Ecclesia in una ex septem Antiphonis, quas ante natale Domini cantat in vesperis, in qua sic ait: *O Adonai, & dux domûs Israel, qui Moysi in igne flammæ rubi apparuisti, & ei in Sina legem dedisti, veni ad redimendum nos in brachio extento.* Ut hæreticorum error refellatur, & vera ac communis sententia declaretur, sit

§. I.

Prima pars quæsiti resolvitur, & ostenditur legem veterem fuisse à Deo datam, & omnia illius præcepta fuisse à Deo instituta.

DIco primò, legem veterem fuisse datam à Deo.

Conclusio est certa de fide, ac definita in Tridentino sess. 4. decreto de Canonicis scripturis, ubi sic dicitur: *Omnes libros tam veteris quàm novi testamenti, cùm utriusque unus Deus sit auctor, Ecclesia Catholica, pari pietatis affectu ac reverentiâ, suscipit & veneratur.* Colligitur etiam aperte ex Scriptura, nam Christus Matth. 15. loquens de lege Mosaica, appellat eam mandatum Dei, cùm ait: *Irritum fecistis mandatum Dei, propter traditiones vestras.* Et Apostolus sæpè affirmat, Patrem Christi fuisse authorem veteris testamenti, ut ad Romanos 1. & Hebræos 1. 28.

Ratio etiam suffragatur, nam ut discurrit D. Thomas hîc art. 2. Ejusdem est proponere finem, & disponere media ad finem: Sed lex Evangelica est finis legis Mosaicæ, juxta illud Apostoli ad Rom. 10. *Finis legis Christus:* Ergo idem Deus, qui est author legis Evangelicæ, est etiam author legis Mosaicæ. 29.

Dices: Opera Dei sunt perfecta, ut dicitur Deuteron. 32. At lex Mosaica non est perfecta, ut articulo præcedenti diximus: Ergo Deus non est author illius. 30.

Respondeo quòd licèt lex Mosaica non sit absolutè perfecta, quia deest illi aliquid quod habet lex Evangelica, nempe virtus & efficacia justificandi, & perducendi ad regnum cœlorum, est tamen perfecta in suo genere; quia cùm ex suo genere debeat esse umbra seu figura legis Evangelicæ, in eo genere nihil illi deest. Ita D. Thomas hîc art. 2. ad 1. ubi sic ait: *Nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quod tamen est perfectum secundùm tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundùm temporis conditionem: ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundùm conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter; & talia fuerunt præcepta legis, unde Apostolus dicit ad Galat. 3. Lex pædagogus noster fuit in Christo.*

Dico secundò, omnia mandata, quæ sunt scripta in veteri lege, fuisse à Deo instituta, nec ullum à Moyse propriâ authoritate esse datum.

Probatur primò ex capite 20. Exodi versu 1. ubi lex Mosaica incipit tradi his verbis: *Locutusque est Dominus cunctos sermones hos, Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti, de domo servitutis: non habebis Deos alienos coram me, non facies tibi sculptile, &c.* Deinceps verò traduntur sub eodem tenore verborum omnia legis illius præcepta, sive moralia, & ad Decalogum pertinentia, sive ceremonialia, & judicialia, repetendo subinde, & inculcando sæpiùs verba illa: *Hæc dicit Dominus*, aut: *Locutus est Dominus ad Moysem dicens, &c.* Nam cap. 21. versu 1. ubi præcepta judicialia tradi incipiunt, Deus sic Moysi loquitur: *Hæc sunt judicia quæ propones eis: si emeris servum Hebræum, sex annis serviet tibi, &c.* Et cap. 25. versu 2. in quo de præceptis ceremonialibus agitur, sic dicitur: *Locutusque est Dominus ad Moysem dicens: Loquere filiis Israel, ut tollant mihi primitias.* Ex quibus patet, non esse admittendam 31.

distin-

distinctionem illam Salmeronis in præcepta Decalogi, & in præcepta ceremonialia, quòd illa fuerint immediatè à Deo tradita, authoritate, ut ipse loquitur, suppositi & virtutis; ista verò immediatione tantùm virtutis, inspirando scilicet Moysi quæ vellet immediatè ab ipso constitui authoritate sibi à Deo datâ; hæc enim distinctio nullum habet fundamentum in Scriptura, quæ locis relatis significat, omnia illa præcepta simili modo fuisse ab ipso Deo lata, & Moysi tradita, ut ea promulgaret.

32. Probatur secundò conclusio: Si aliquod præceptum legis fuisset à Moyse propriâ authoritate datum, maximè præceptum de libello repudij: Sed ne quidem tale præceptum fuit à Moyse propriâ authoritate datum: Ergo omnia mandata veteris legis fuerunt à Deo instituta, nec ullum à Moyse propriâ authoritate datum fuit. Major est præcipuum fundamentum adversæ sententiæ, Minor verò probatur ex eo quòd per libellum repudij dabatur facultas dissolvendi prius matrimonium, ut ostendemus in Tractatu de matrimonio disp. 5. art. 2. At nullius hominum propriâ authoritate potest dare talem facultatem, juxta illud Christi in Evangelio Matth. 19. *Quod Deus conjunxit, homo non separet*: Ergo præceptum de libello repudij fuit à Deo institutum, non verò à Moyse propriâ authoritate datum.

33. Dices, Lex vetus vocatur lex Moysis, Lucæ 2. Malach. 4. aliisque locis; & ipse Moyses non promulgator solùm, verùm etiam legislator fuisse dicitur à Clemente Romano, aliisque Patribus: Ergo aliqua hujus legis præcepta à Moyse propriâ authoritate fuêre tradita.

Respondeo iis locis quibus lex vetus, Moysis lex appellatur, vocari etiam legem Domini, aut apertè significari fuisse traditam à Deo. Nam Lucæ 2. sic dicitur: *Postquam impleti sunt dies purgationis ejus, secundùm legem Moysi, tulerunt illum in Ierusalem, ut sisterent eum Domino sicut scriptum est in lege Domini*: ad significandum scilicet, eandem esse legem Domini ut authoris, & Moysis ut promulgatoris: qui eadem de causâ legislator vocatur à Clemente Romano, aliisque Patribus. Et Malach. 4. Deus sic loquitur: *Mementote legis Moysi servi mei, quam mandavi ei in Horeb, ad omnem Israel, præcepta & judicia.*

34. Adverte autem, quod quando dicimus, legem Mosaicam esse verè divinam, & non hominum, sed Dei ipsius authoritate immediatè latam, loquimur de lege contenta libris Moysis, ab Exodo ad Deuteronomium inclusivè; neque enim negamus, alias quasdam observationes & leges fuisse postea humanâ authoritate additas, de celebrando quot annis festo Phurim Esther 9. & ne festo Scenopegiæ 2. Machab. 1. & similibus.

§. II.

Alia difficultas expeditur, & ubi, ac quomodo lex Mosaica data fuerit, breviter declaratur.

35. DIco tertiò, lex vetus data est in monte Sinai. Patet ex illo Levitici 26. *Hæc sunt judicia atque præcepta, & leges, quas dedit Dominus inter se & filios Israel in monte Sinai, per manum Moysi.* Nec obstat quod Deuteron. cap. 1. 4. & 5. & lib. 3. Regum cap. 8. & Malach. 4. alibique sæpiùs dicitur, legem veterem fuisse datam in monte Horeb. Hanc enim dissensionem bene componit D. Hieronymus in locis Hebraicis, verbo *Horeb*, dicens eundem montem duplici nomine fuisse nuncupatum, & nunc Sina, nunc Horeb appellatum. Addunt aliqui, verisimile esse, nomen Sinai fuisse nomen quasi appellativum illius montis, à vicino deserto, quod vocabatur solitudo Sinai: nomen autem Horeb, fuisse proprium & præcipuum, magisque excelsam partem illius significasse, à qua mons totus vocatus sit mons Horeb, & mons Dei.

Dico quartò, lex vetus fuit à Deo tradita Moysi per Angelos, & ab eodem promulgata.

Patet ex Scriptura, nam S. Stephanus Act. 7. 36. de Moyse sic ait: *Hic est qui fuit in Ecclesia in solitudine cum Angelo, qui loquebatur ei in monte Sina, & cum Patribus nostris, qui accepit verba vitæ dare nobis.* Et ad Galat. 3. Apostolus dicit: *Quid igitur lex? Propter transgressiones posita est, & ordinata per Angelos in manu mediatoris.* Moysis scilicet, qui de seipso ait Deuter. 5. *Ego sequester & medius fui inter Dominum & vos in tempore illo, ut annunciarem vobis verba ejus.* Et ad Hebræos 2. *Si enim qui per Angelos dictus est sermo, &c.* Ubi per sermonem illum intelligit legem Mosaicam, ut patet ex verbis sequentibus: comparat enim illam cum lege Evangelica, & significat hanc esse differentiam inter legem veterem & novam, quod vetus tanquam lex servitutis tradita fuerit per Angelos, qui Dei servi & ministri sunt; lex autem nova, quia lex est gratiæ, tradita sit per ipsum Dei filium.

Favent etiam SS. Patres, præsertim Dionysius lib. de cœlesti Hierarchia cap. 4. ubi hæc scribit: 37. *Has divinas visiones, Patres nostri perceperunt per medias cœlestes virtutes. An non & sacram legislationem, eloquiorum traditio, velut per se quidem dicit ex Deo Moysi donatam, ut etiam verè nos doceat, divinos eam esse & sacros characteres? Docet autem sapienter & hoc Theologia, per Angelos eum in nos provenire tanquam divino legali ordine, illud legaliter ponente, hoc est, per prima, secunda in divinum reduci.*

Nec deest etiam ratio seu congruentia, quam 38. assignat D. Thomas hîc art. 3. Lex enim vetus erat imperfecta, & quasi dispositio quædam ad legem novam: Ergo conveniens fuit, ut nova daretur à Christo Domino, vetus autem à ministris. Sic enim fit in artibus ordinatis, ut supremus artifex per suos ministros disponat ea quæ necessaria sunt ad opus, ipse verò ultimam perfectionem adhibeat.

Nec obest, quòd ille qui loquebatur Moysi 39. dicebat: *Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terra Ægypti.* Hoc enim dicebat, non in persona propria, sed in persona Dei, quem repræsentabat. Unde Gregorius magnus in præfatione libri Job cap. 2. *Angelus qui Moysi apparuisse scribitur, modò Angelus, modò Dominus memoratur: Angelus propter hoc quod exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interius præsidens loquendi efficaciam ministrabat. Cùm ergo loquens, ab interiori regitur, & per obsequium Angelus, & per inspirationem Dominus nominatur.*

Michaëlem autem personam Dei tunc gessisse, cùm lex lata est, multisque Angelorum millibus stipatum, in montem Sinai venisse, Pantaleo Diaconus docet apud Surium in encomio D. Michaëlis: *Michael* (inquit) *Angelorum ductor longè*

longè maximus, & excellentissimus minister divinæ legis, quæ data fuit in monte Sina, &c,

40. Plura verò mirabilia & terribilia in eo mõte contigerunt, cùm Decalogi lex per illum promulgata est. Nam totus mons ardebat igne. Totus fumabat, quia ex igne, tanquam ex fornace, ascendebat fumus. Nubes densissima montem operiebat. Audiebantur tonitrua, micabant fulgura, & clangor tubæ seu buccinæ perstrepebat. Tum demum Angelus, tubali & horribili voce, Decalogum proclamabat, ut posset exaudiri à toto populo circumstante, id est, à tribus hominum millionibus, qui tunc aderant in circuitu montis.

41. Porrò qualis fuerit illa buccina dispertant Interpretes. Judæi fabulantur fuisse cornu illius arietis, qui ab Abrahamo pro Isaac fuit immolatus, Genes. 22. Alii verò communiter æstimant, tubam illam fuisse æream, non corneam; & Angelum per collisionem aëris edidisse talem sonum, qualis ab inflata buccina, vel tuba prodire solet.

Sed quidquid sit de hoc, notandum est, duplicem fuisse sonum illius tubæ seu buccinæ. Unum confusum, quo populus Judaicus evocabatur ex remotioribus castrorum partibus, ut veniret ad radicem montis in circuitu, & ibi legem Decalogi paulò post promulgandam audiret. Alterum distinctum & articulatum, quo Angelus in ipso monte existens, & Dei personam gerens, populo ad radicem montis jam collecto, Decalogum promulgabat.

42. Notandum etiam cum D. Augustino epist. 119. & Leone Papâ serm. 1. de Pentecoste, promulgationem legis Moysis, figuram fuisse promulgationis legis Evangelicæ, & eorum quæ tunc facta sunt. Nam primò sicut lex Mosaica promulgata est die quinquagesimo post Pascha, id est in die Pentecostes, sic etiam lex Evangelica, ut constat Act. 2. Secundò, sicut illa in monte Sinai, ita ista in monte Sion promulgata est, juxta illud Isaiæ 2. *De Sion exibit lex, & verbum Domini de Ierusalem.* Tertiò, sicut ibi audita sunt tonitrua & fulgura, ita hic *factus est repente de cœlo sonus, tanquam advenientis Spiritûs vehementis.* Quartò, sicut ibi apparuit ignis & fumus; ita hîc *apparuerunt dispertitæ linguæ tanquam ignis.* Quintò, sicut ibi timore perculsi sunt Judæi, ita hic Apostoli. Demùm sicut ibi Angelus clangore buccinæ verba Decalogi perstrepebat, ita hîc tuba Evangelica Apostolorum ore insonuit, ejusque sonus in omnem terrarum orbem exivit.

ARTICULUS III.

Quotuplicia fuerint præcepta in lege veteri?

43. TRiplicia fuerunt præcepta legis Mosaicæ, moralia, cæremonialia, & judicialia. Ita D. Thomas quæst. 99. Et colligitur ex illo Deuter. 5. *Loquar tibi omnia mandata mea, & cæremonias, atque judicia.* Et ex illo Pauli ad Romanos 7. *Lex quidem sancta, & mandatum sanctum, & justum, & bonum.* Ubi Apostolus legem veterem vocat mandatum sanctum, propter cæremonialia, justum, propter judicialia, bonum, propter moralia, ut observat S. Doctor art. 4. quæstionis citatæ.

44. Ratio etiam suffragatur, finis enim lege Mosaicæ erat dirigere populum Judaicum, & convenienter ordinare, tum in iis quæ spectant ad rectitudinem naturalem rationis humanæ; tum etiam in iis quæ ad cultum divinum, & ad justam politiam pertinent. Ad primum data erant præcepta moralia; ad secundum, cæremonialia; ad tertium, judicialia. Et per hæc tria simul sumpta homo convenienter ordinabatur circa seipsum, circa Deum, & circa proximum; ac per ea, si benè observarentur, Respublica Judæorum in fœlici & florenti statu conservanda erat, ut Deus illis promiserat Deuteron. 28.

Præcepta moralia (ut notat S. Thomas hîc qu. 100. art. 11.) sunt in triplici differentia: nam quædam (inquit) sunt communissima, & adeò manifesta, quòd sunt quasi fines præceptorum; unde in eis nullus potest errare secundùm judicium rationis. Quædam verò sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; & tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent; & hæc sunt præcepta Decalogi: Quædam verò sunt, quorum ratio non est adeò cuilibet manifesta, sed sapientibus. Et ista sunt præcepta moralia superaddita Decalogo, tradita à Deo populo per Moysen & Aaron. Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi ea quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita Decalogo, reducuntur ad præcepta Decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa: nam in primo præcepto Decalogi prohibetur cultus alienorum Deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deuteron. 18. *Non invenietur in te qui lustret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem, nec sit maleficus, neque incantator, nec Pythones consulat, neque Divinos, nec quærat à mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohibet perjurium: superadditur autem ei prohibitio blasphemiæ, Levit. 14. & prohibitio falsæ doctrinæ, Deuteron. 13. Tertio verò præcepto superadduntur omnia cerimonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honorificatione senum, secundùm illud Levit. 19. *Coram cano capite consurge, & honora personam senis*; & universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus, vel ad beneficia exhibenda, vel æqualibus, vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidij, additur prohibitio odii & cujuslibet molitionis, contra proximum; sicut illud Lev. 19. *Non stabis contra sanguinem proximi tui*; & etiam prohibitio odii fratris, secundùm illud, *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundùm illud Deuteron. 24. *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel:* & iterum prohibitio vitii contra naturam, secundùm illud Levit. 18. *Cum masculo non commisceberis, cum omni pecore non coibis.* Septimo autem de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundùm illud Deuteron. 18. *Non fœnerabis fratri tuo ad usuram*; & prohibitio fraudis, secundùm illud Deuteronomii 25. *Non habebis in sacculo diversa pondera*; & universali-

45.

ter

„ter omnia, quæ ad prohibitionem calumniæ A
„& rapinæ pertinent. Octavo verò præcepto,
„quod est de prohibitione falsi testimonii, ad-
„ditur prohibitio falsi judicii, secundùm illud
„Exodi 23. *Nec in judicio plurimorum acquiesce*
„*sententiæ, ut à veritate devies*; & prohibitio
„mendacii, sicut ibi subditur, *mendacium fugies*;
„& prohibitio detractionis, secundùm illud
„Levit. 19. *Non eris criminator & susurro in popu-*
„*lo*. Aliis autem documentis (putà præcepto
„de non concupiscenda uxore alterius ad coe-
„undum, & præcepto de non concupiscenda re
„qualibet, vel qualicunque possessione alterius
„ad possidendum illegitimè præter consensum
„ejus & voluntatem) nulla alia adjungantur; B
„quia per ea universaliter omnis mala concu-
„piscentia prohibetur. Hæc S. Thomas, quibus
differentiam præceptorum moralium veteris
legis luculenter exponit.

46. Quoad præcepta verò cæremonialia, Genebrardus, sub finem Chronologiæ, ex Burgensi & aliis Doctoribus, asserit, ea in antiqua lege usque ad numerum sexcentorum tredecim ascendisse; ex quibus erant ducenta quadraginta octo affirmativa, tot scilicet quot sunt in homine membra & ossa, & trecenta sexaginta quinque negativa, quot in anno dies numerari solent. Omnia tamen ad quatuor genera revocari possunt. Alia enim erant de sacrificiis, quorum tria erant genera in antiqua lege, nempe holocaustum, hostia pacifica, & hostia pro peccato, quorum differentiam explicabimus in Tractatu de virtutibus cardinalibus disp. 3. art. 1. ubi de religione agemus. Alia de Sacramentis, quæ varia extiterunt in antiqua lege, tam pro laicis, quàm pro Sacerdotibus & ministris templi; ut Circumcisio, Agnus paschalis, consecratio Sacerdotum, esus panis propositionum, ablutio manuum & pedum, rasio pilorum, & similia, de quibus ait S. Thomas hic quæst. 102. art. 4. Item in veteri lege quædam erant præcepta cæremonialia de rebus sacris, quæ ad divinum cultum tanquam instrumenta & adminicula ordinabantur, inter quas istæ erant præcipuæ, Tabernaculum, Arca fœderis, continens duas legis tabulas, virgam Aaronis, quæ fronduerat, & urnam auream cum manna; propitiatorium, quod erat adinstar cujusdam mensæ ex auro purissimo, mensa panum propositionis; altare thymiamatis seu incensi, in quo incendebatur thus, & alia aromata suavissimi odoris; altare holocausti, in quo omnes victimæ offerebantur; & demùm varia vasorum genera, nempe acetabula, phialæ, thuribula, cyathi, lebetes, hydriæ, mortariola, luberna, &c. de quibus accuratè disserunt Josephus lib. 3. antiquitatum, & Ribera lib. 3. de Templo Salomonis. Denique in veteri lege aliqua erant præcepta cæremonialia de aliquibus E
observantiis legalibus, quibus ex decreto Dei populus Judæorum discernebatur ab aliis Gentibus, inter quæ præcipuæ erant, abstinentia à suffocato, sanguine, pinguedine, carne suillâ, ab animalibus, quæ non haberent ungulam divisam, sed solidam & unitam, quæque etiam non ruminarent; manducatio panum azymorum, lactucarum agrestium, & aliorum id genus, quorum significationem fusè ac eruditè explicat S. Thomas quæst. 102. art. 6. Ejusdem generis hæc erant: *Non coques hœdum in lacte matris suæ. Non arabis in bove & asino. Veste quæ ex duobus texta est non indueris. Non indueris vestimento, quod ex lana, li-*
noque contextum est. Qui tetigerit mortuum, immundus erit usque ad vesperam.

De præceptis judicialibus abundè disserit S. 47.
Thomas quæst. 104. & 105. ubi ea ad quatuor capita revocat. Nam quædam præscribunt certum ordinem justitiæ inter Principem & populum, quædam inter ipsos cives; quædam inter populum & extraneos; quædam denique inter domesticos ejusdem familiæ. Exempla passim sunt in Scriptura: v. g. pro Principe dantur præcepta quomodo creandus sit, quomodo se gerere debeat erga populum, & vicissim populus erga illum. Similiter pro populo & civibus inter se dantur præcepta emptionis & venditionis, & aliorum contractuum. Pro extraneis dantur præcepta de susceptione advenarum & peregrinorum, & de modo belli gerendi contra hostes. Denique pro domesticis leges sunt de viro & uxore, de parentibus & liberis, de dominis & servis, de consanguineis & affinibus, an sint inter eos ineunda matrimonia, & cætera alia.

Differunt autem hæc præcepta à moralibus, 48.
quòd moralia ad legem naturæ proximè pertineant; judicialia verò valde remotè, cùm tantùm sint determinationes eorum quæ generaliter in jure naturali continentur: v. g. jure naturali fures puniendi sunt, jure autem illo judiciali pœna mortis eis infligitur. A cæremonialibus verò tripliciter differunt. Primò, quia cæremonialia pertinebant ad cultum divinum, judicialia ad justitiam cum proximo servandam. Secundò, quia cæremonialia per se primò instituta erant ad Christum & mysteria Christianæ religionis significanda & figuranda, non autem judicialia. Ex quo sequitur tertium discrimen, nempe quòd cæremonialia omnia desierint, imò & mortifera sint; judicialia verò aliqua adhuc remaneant, non quidèm quatenus à veteri lege sunt præscripta, sed solùm quatenus sunt à Regibus & Legislatoribus in utilitatem publicam assumpta; alia verò mortua quidèm sint, non tamen mortifera, cùm absque peccato observari possint, ut ex dicendis articulo sequenti patebit.

ARTICULUS IV.

An, & quando lex vetus abrogata sit?

§ I.

Prima pars quæsiti resolvitur.

DIco primò, lex vetus de facto abrogata est, 49.
& desiit obligare.

Conclusio est certa de fide, & definita ab Apostolis in Concilio Jerosolymitano super hac quæstione habito, eamque passim docet Paulus in suis epistolis, præsertim ad Rom. 6. versu 15. ad Galat. 3. versu 19. ad Ephes. 2. versu 14. & ad Coloss. 2. versu 16.

Confirmatur ex illo ad Hebræos 7. *Translato* 50.
Sacerdotio necesse est ut legis translatio fiat: Atqui Sacerdotium veteris legis translatum est in Sacerdotium novæ legis, ut totâ epistolâ ad Hebræos contendit Apostolus: Ergo & ipsa lex translata est in novum, sicque tandem abrogata, de facto desiit obligare.

Si autem quæras, cur abrogata fuerit? Re- 51.
spondeo primò, illâ abrogatam esse propterea, quòd vetus testamentum imperfectum esset & infirmum,

mum. Unde Apostolus ad Hebræos 7. *Reprobatio* (inquit) *fit præcedentis mandati, propter infirmitatem & inutilitatem: nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Secundò, quia grave jugum erat. Quam abrogationis rationem indicavit D. Petrus Act. 15. cùm dixit: *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervices Discipulorum, quod nec Patres nostri, nec nos portare potuimus?* Tertiò, quia continebat tantùm figuras, quæ per Christum impletæ sunt. Unde Bernardus homil. 1. super Missus est: *Prodeunte fructu, flos decidit, quia veritate apparente in carne, figura pertransiit.* Vel ut ait Hieronymus in cap. 4. ad Galatas: *Priusquam Christus in toto orbe Evangelium coruscaret, habuerunt suum fulgorem præcepta legalia; postquam verum maius Evangelicæ gratiæ lumen effulsit, & Sol iustitiæ toti mundo se prodidit, stellarum lumen absconditum est, & earum radii caligaverunt.* Similia habet Theodoretus ad Philippenses 3. ubi hæc scribit: *Supervacaneus est lychnus, si Sol apparuerit, supervacaneus pædagogus iis qui perfectam acceperunt sapientiam; inutile lac nutricis iis qui solido cibo vescuntur. Palea fert frumentum, sed postquam collectum est frumentum, palea ejicitur; ita lex Christum ostendit, postquam autem is apparuit, ea est deinceps supervacanea:* Demum Christus (teste Apostolo ad Ephesios 2.) *fecit utraque unum*, id est ex duobus populis, Ethnico & Judaico, fecit unum ovile, ac proinde debuit dissolvere medium parietem legis Mosaicæ, qui separabat unum populum ab alio, & ambos unâ eâdemque lege Evangelica concludere.

52. Dices, legem Mosaicam in sacris Litteris prædicari in æternum duraturam: Baruch. 3. *Hic liber mandatorum Dei, & lex quæ est in æternum.*

Respondeo cum D. Thoma hîc quæst. 103. art. 3. ad 1. legem veterem duobus modis dici posse æternam: primò quoad præcepta moralia, quæ partim in Decalogo, partim verò in aliis Scripturæ locis continentur; hæc enim semper vigent & vigebunt; cùm sint juris naturalis; secundò etiam quoad cæremonialia, quandoquidem licèt hæc abrogata sint, quoad significationem, durant tamen adhuc & durabunt, quoad rem significatam, nempe Christum & religionem Christianam. Addo quod, lex vetus ejusq; præcepta, vocantur æterna, quia ad tempus valde longum fuêre statuta, & sine certo termino in ipsa legis promulgatione definito: Statuta enim & præcepta, quæ ita feruntur, solent vocari perpetua, in communi usu loquendi; eodem sensu, quo leges omnes dicuntur esse perpetuæ.

§. II.

Altera difficultas expeditur, & quandonam lex vetus abrogata fuerit, breviter declaratur.

53. Dico secundò, legem Mosaicam non cessasse ante Christi mortem. Ita communiter docent Theologi, paucis exceptis, qui volunt legem Mosaicam cessasse ante mortem Christi in ipsa institutione Baptismi, per quam cessavit obligatio Circumcisionis, & consequenter totius legis Mosaicæ, cujus obligatio in illa fundabatur, & ab illa oriebatur, ut significat Paulus ad Galat. 3.

54. Probatur conclusio multipliciter: Primò quia lex Mosaica umbratilis erat & figurativa, subindeque non cessavit, donec ejus umbræ & figuræ impletæ fuerint. At illæ non fuêre impletæ usque ad mortem & passionem Christi, & antequam Christus jam expiraturus diceret, *Consummatum est*: Ergo lex Mosaica non cessavit ante Christi mortem & passionem.

55. Secundò, Christus usque ad mortem legem servavit & servari præcepit; nam Matth. 8. leproso sanato præcepit adire Sacerdotem, ut secundùm legem munus offerret quod Moyses mandaverat. Et Matth. 23. dixit: *Super Cathedram Moysi sederunt Scribæ & Pharisæi; omnia ergo quæcunque dixerint vobis servate & facite.* Item pridie quàm pateretur, cum Discipulis agnum paschalem immolavit: Ergo ante ejus mortem lex Mosaica non cessaverat, sed adhuc obligabat. Unde Lucæ 22. dicitur: *Venit dies azymorum, in qua necesse erat occidi Pascha, &c.* id est necessitate præcepti, quod Christus antequam moreretur, adimplere voluit.

56. Tertiò, sicut translato sacerdotio, necesse est ut & legis translatio fiat, ut ait Apostolus ad Hebræos 7. ita manente sacerdotio legem manere necesse est: Sed sacerdotium legis Mosaicæ non fuit translatum usque ad passionem & mortem Christi; Apostolus enim ad Hebræos 9. affirmat prius tabernaculum habuisse statum, donec per Christi mortem propalaretur Sanctorum via: quamdiu autem tabernaculum illud Mosaicum habuit statum, habuit & sacerdotium: Ergo lex Mosaica ante Christi mor- & passionem non fuit abrogata.

57. Quartò, testamentum vetus, quod est idem atque lex, non cessavit nisi per novum: Sed hoc non cœpit obligare nisi per mortem Christi, eò quòd testamentum non valeat, nisi intercedat mors testatoris, ut ait Paulus ad Hebræos 9. & probat Ulpianus l. 1. ff. de testamentis: Ergo testamentum non cessavit nisi usque ad mortem Christi.

58. Dices primò, Lucæ 16. dicitur: *Lex & Prophetæ usque ad Ioannem.* Et Matth. 11. *Omnes Prophetæ & lex usque ad Ioannem prophetaverunt*: Ergo lex vetus cessavit, quando Joannes Baptista prædicare cœpit.

Sed nego consequentiam, sensus enim horum verborum est, quod lex & Prophetæ, usque ad Joannem, prædixerint Christum esse venturum; illum autem jam venisse ostenderit. Vel quod lex & Prophetæ, usque ad Joannem, promissiones temporales prædicaverint; exinde verò cœperit evangelizari Regnum Dei, consistens in bonis spiritualibus: Hoc enim Christus dixit respondens Pharisæis ipsum irridentibus, quòd nimium affectum erga divitias reprehenderet, earumque contemptum doceret; quasi in hoc dissentiret à lege & Prophetis promittentibus bona temporalia.

59. Dices secundò, Baptismus qui est primum novæ legis Sacramentum, fuit à Christo institutus ante mortem: Ergo præceptum Baptismi cœpit obligare ante mortem Christi, subindeque præceptum Circumcisionis obligare desiit ante passionem Christi.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam; quamvis enim Baptismus fuerit à Christo institutus ante mortem, non fuit tamen in præcepto nisi post passionem & resurrectionem Christi, ut docet D. Thomas 3. p. quæst. 66. art. 12. his verbis: *Necessitas utendi hoc Sacramento indicta fuit homini post passionem & resurrectionem; tum quia in passione Christi terminata sunt figuralia*

figuralia sacramenta, quibus succedit Baptismus, & alia sacramenta novæ legis; tum etiam quia per Baptismum configuratur homo passioni & resurrectioni Christi, & inquantum moritur peccato, incipit novam justitiæ vitam; & ideò oportuit Christum prius pati & resurgere, quàm hominibus indicaretur necessitas se configurandi morti & resurrectioni Christi. Unde licèt instituto Baptismo, ante Christi mortem & resurrectionem, non fuerit circumcisio necessaria necessitate medii, cùm ad delendum peccatum originale illa non esset unicum medium, sed ad hoc sufficeret Baptismus; erat tamen necessaria necessitate præcepti, nam ita erat legi antiquæ inserta, ut signum esset fidelium qui legem illam profitebantur, illoque proinde uti, dum lex illa persisteret, necessarium fuit ex Dei præcepto.

60 Dico tertiò, legem Mosaicam cessasse in ipsa Christi morte & resurrectione. Est contra Scotum, Gabrielem, Suarem, & alios, existimantes legalia non fuisse omnino & complete extincta, nisi in ipso die Pentecostes, in quo facta fuit solemnis promulgatio legis Evangelicæ. Est tamen D. Thomæ hîc quæst. 103. art. 3. ad 2. ubi hæc scribit: *Mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi, unde tunc Dominus dixit, Consummatum est, ut habetur Ioan. 19. & ideò tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummata; in cujus signum in passione Christi, velum templi legitur esse scissum. Matth. 27. & ideò ante passionem Christi, Christo prædicante & miracula faciente, currebant simul lex & Evangelium; quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum; & propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso, ut legales ceremonias observaret.*

61 Idem docent SS. Patres: Augustinus enim ser. 114. de tempore sic ait: *Velum templi scinditur, quia synagoga honore nudatur, observatio antiqua dissolvitur.* Ambrosius lib. 10. in Lucam cap. 23. *Etiam velum templi scinditur, quo mysteriorum synagoga prophanatio declaretur.* Cæsarius homil. 6. in Paschate, sub finem: *Velum templi scinditur. Velum ornamentum tabernaculi est: Coruscante igitur gratiâ, Ecclesia ædificatur, Synagoga destruitur.* Demum Leo Papa serm. 6. de passione, Caipham vestes proprias scindentem, quasi Christus blasphemasset, lepidè irridet, dicens, Pontificem legis mox interituræ, per hanc vestium suarum scissuram, ostendisse se mox sui sacerdotii honore spoliandum.

62 Confirmatur ex communi consensu Hieronymi & Augustini in Epistolis quas sibi mutuò de legalibus scripsere, quibus docent, post mortem & resurrectionem Christi, legales ceremonias mortuas fuisse, id est, vim obligandi amisisse, quamvis Hieronymus existimaverit, illas post mortem & resurrectionem Christi, nedum mortuas, sed etiam mortiferas fuisse, adeò ut quicunque eas servasset (seclusâ ignorantiâ aut errore invincibili) peccasset: Ergo immeritò & sine sufficienti fundamento, Scotus & Suarez, ab illis dissentiunt.

63 Potest insuper conclusio quatuor rationibus suaderi. Prima est: Cùm lex Mosaica umbratilis & figurativa fuerit, debuit adveniente veritate quam figurabant, cessare: Sed per Christi mortem & resurrectionem impletæ fuerunt omnes figuræ antiquæ legis, ut Christus jam mortuus significavit, cùm dixit, *Consummatum est*: Ergo in morte & resurrectione Christi lex Mosaica cessavit, & penitus fuit abrogata. Unde Leo Papa serm. 7. de passione: *Ut umbræ cederent corpori, antiqua observantia novo excluditur sacramento; hostia in* A *hostiam transit, sanguine sanguis aufertur, & legalis festivitas, dum mutatur, impletur.*

Secunda: Christus in cœna ultima novum 64
condidit testamentum, quod morte deinde & resurrectione suâ confirmavit: Ergo vetus quasi senio jam confectum, accedente tunc novo, extinctum est. Consequentia patet, valor enim testamenti posterioris, revocat vim prioris, quotiescumq; posterius conditur ad revocandum prius, ut patet in humanis: Atqui novum testamentum conditum est, ut prius revocaretur, ut fatentur omnes, & docet Apostolus ad Hebræos 10. his verbis: *Aufert primum, ut sequens statuat.* Et B cap. 8. *Dicendo novum, veteravit prius. Quod autem antiquatur & senescit, prope interitum est*: Ergo, &c.

Tertia ratio: Ad Romanos 7. ex eo quod su- 65
mus liberati à peccato, infert Paulus quod sumus pariter & à jugo legis exempti: Sed in morte & resurrectione Christi sumus à peccato liberati: Ergo & à lege veteri. Unde idem Apostolus ibidem ait, quod sicut mulier in morte viri libera fit à lege matrimonii, ita synagoga in morte Christi, á legis obligatione liberata est.

Quarta ratio sumitur ex illo Apostoli ad He- 66
bræos 7. *Translato sacerdotio, necesse est, ut & legis translatio fiat*: Ergo cessante sacerdotio veteris legis, ipsam quoque legem veterem cessasse necesse est; quandoquidem juxta Paulum & rei veritatem, erat connexio & concomitantia necessaria inter legem & sacerdotium: Atqui sacerdotium veteris legis, in ipsa Christi morte & resurrectione cessavit; tunc enim sacerdotium Aaronicum totaliter fuit evacuatum, & in sacerdotium Christi translatum, ut colligitur ex illo Apostoli ad Hebræos 9. *Christus assistens Pontifex futurorum bonorum, per amplius & perfectius tabernaculum non manufactum, id est non hujus creationis, sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta, æterna redemptione inventâ*: Ergo lex vetus in ipsa Christi morte & resurrectione cessavit, & penitus abrogata est, etiam quoad præcepta moralia; nam D quamvis hæc etiam nunc retineant vim obligandi, non tamen quatenus præcepta legis Mosaicæ sunt, sed quatenus sunt præcepta legis naturalis, quorum obligatio perpetua est.

Dixi autem, *in ipsa Christi morte & resurrectione*, 67
tum quia cùm lex vetus non solùm passionis & mortis Christi, sed etiam ejus resurrectionis figura & umbra extiterit, ante resurrectionem Christi nondum fuit perfectè completa, nec proinde totaliter extincta. Tum etiam, quia sacerdotium Aaron, quod erat proprium legis veteris, non debuit aboleri, donec sacerdotium Christi esset consummatum, & in perfectione atque indefectibilitate constitutum, quod non habuit usque ad ejus resurrectionem, in qua ipse Christus vitam immortalem & indefectibilem reassumpsit; unde tunc solùm adimpleta fuit hæc prophetia Davidis: *Tu es sacerdos in æternum secundùm ordinem Melchisedech.* Adde, quod obligatio Baptismi, qui est totius legis Evangelicæ fundamentum, cœpit solùm post resurrectionem Christi, cum ipsa die resurrectionis, Christus ejus præceptum proposuerit, dicendo Apostolis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos, &c.* Ergo tunc solùm & non antea cessavit lex vetus.

Contra istam conclusionem objiciunt Ad- 68
versarii: Lex Mosaica non prius desiit, quàm Evangelica cœperit obligare, cùm generatio isti, sit corruptio illius, juxta illud Apostoli ad Ephes.

2. *Legem mandatorum decretis evacuans*, id est legem Mosaicam decretis Evangelicis excludens, ut exponunt Chrysostomus, Theophilactus, & Oecumenius ibidem: Atqui lex Evangelica non cæpit obligare ante diem Pentecostes: Ergo ante illum diem lex Mosaica obligare non desiit. Majorem ut certam supponunt. Minorem verò sic probant: Lex ante sui promulgationem non obligat, ut docet S. Thomas supra quæst. 90. art. 4. Sed lex Evangelica non fuit promulgata ante Pentecosten: Ergo ante diem Pentecostes obligare non cœpit. Minor probatur, tum quia usq; ad tempus Pentecostes Apostoli non properarunt populo publicè Evangelium; tum etiam quia quemadmodum lex vetus non fuit promulgata, nisi quinquagesimo die à Pascha Judæorum; ita non debuit lex nova promulgari, nisi post quinquaginta dies à Pascha te sive resurrectione Christi; promulgationem enim legis Mosaicæ, figuram fuisse promulgationis legis Evangelicæ, suprà art. 2. in fine ostensum est.

69 Huic argumento quod est præcipuum Adversariorum fundamentum, respondeo, concessa Majori, negando Minorem, & ad illius probationem dico, duplicem esse legis promulgationem; unam essentialem, & legi sufficientem, quæ fit quando princeps ut publica persona illam proponit & intimat suis subditis in curia existentibus; altera solemnis & accidentalis, atque ad tollendam subditorum ignorantiam ordinata; quæ fit cùm lex à præcone per singulas provincias, aut per omnes præcipuas civitates publicatur. Quamvis ergo lex Evangelica hoc secundo genere promulgationis, solùm in die Pentecostes promulgata fuerit ab Apostolis ut Christi præconibus; ipso tamen die resurrectionis fuit à Christo proposita & intimata Discipulis, his verbis: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos*, &c. Unde à die resurrectionis cœpit habere vim legis ex se obligantis, quamvis hæc promulgatio non sufficeret ad tollendam ignorantiam illius, nec proinde ad reddendum homines inexcusabiles ab ejus transgressione. Ex quo patet ad primam potentiam Minoris. Ad secundam verò similiter dico, legem Mosaicam promulgatione sufficienti ad rationem legis fuisse promulgatam ab eo tempore quo Deus eam dedit Moysi in monte Sina, tunc enim locutus est Deus ut Princeps & Legislator, subindeque ex eo tempore præcepta illius legis lata à Deo vim legis habuerunt, adeò ut ipsius publicatio facta deinde à Moyse toti populo, non habuerit vim promulgationis necessariæ ad essentiam legis, sed tantùm declarationis, ne homines ignorantiâ ab ejus obligatione excusari possent. Quare licèt publicatio illa veteris legis facta per Moysen, fuerit figura promulgationis legis Evangelicæ faciendæ per Apostolos in die Pentecostes, hinc tamen non fit, istam fuisse necessariam, ad rationē & essentiam legis Evangelicæ, sed tantùm ad tollendam ignorantiam ipsius.

Ad solutionem alterius argumenti, quod contra nostram conclusionem fieri posset, Advertendum est, quod licèt à passione & resurrectione Christi, usque ad Evangelii divulgationem, lex antiqua mortua fuerit, ita ut nec obligaret, nec vim obligandi haberet, non tamen penitùs erat inutilis, sicut & modò, sed quandiu permansit ejus bonitas, & non fuit mortifera, pueri Judæorum recipientes circumcisionem, à peccato originali justificabantur; illique qui bona fide legem illam observabant, salvabantur; divina namque bonitate decebat, ut quandiu sustinuit legem illam, non auferret ejus utilitatem, ut prodesset illis, qui bonâ fide illam observabant; unde pro illis valebat dispensatio & permissio per legem data, repudiandi uxorem legitimam, & ducendi aliam, vel habendi plures simul.

ARTICULUS V.

Vtrum lex Mosaica statim atque cessavit obligare, fuerit mortifera?

PArtem affirmantem tenuit olim D. Hieronymus, ut constat ex Epistola ejus ad Augustinum, quæ inter Epistolas ipsius Augustini connumeratur undecima; distinxit enim solùm duo tempora, unum ante passionem Christi in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim obligatoriam, aut expiativam, pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes; alterum post passionem Christi, in quo non solùm mortua (id est non habentia virtutem & obligationem) sed etiam mortifera fuerunt, ita scilicet quod peccarent mortaliter quicumque ea observarent. Oppositum docuit Augustinus epist. 9. & 19. ad Hieronymum, ubi distinxit tria tempora. Unum ante Christi passionem, in quo legalia neq; erant mortifera, neque mortua. Aliud post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua & mortifera. Tertiũ autem est tempus medium, scilicet à passione Christi, usq; ad divulgationem Evangelii, in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui ex Judæis conversi erant ad Christum, poterant illa licitè observare, dummodo non sic ponerent: spem in eis, quod ea reputarent necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. Augustinum secutus est D. Thomas hic quæst. 103. art. 4. ad 5. aliique Theologi communiter, cum quibus

Dico, legem Mosaicam non fuisse mortiferam 71
statim atque cessare cœpit illius obligatio, sed a illo tempore post illius abrogationem, fuisse licitum servare illius præcepta cæremonialia, quamvis non esset necessarium.

Probatur efficaciter, quia ipsimet Apostoli usurparunt cæremonialia iis in locis, ubi jam lex Mosaica desierat obligare, facta jam sufficienti promulgatione legis Evangelicæ: ut patet ex Actorum 16. ubi Paulus Timotheum ex patre Gentili natum circumcidit; & cap. 18. ubi more Nazaræorum totondit caput in Cenchris; & c. 21. ubi de consilio Jacobi Apostoli & seniorum, usus est legali purificatione cum Judæis, ut illos sibi conciliaret, & purificatus cum illis templum ingressus est. Demum cap. 15. ejusdem libri, in Concilio Apostolorum statutum fuit, ut Christiani abstinerent à sanguine, & à suffocato, quæ una erat ex cæremoniis legalibus.

Respondet D. Hieronymus Epistolâ citatâ, 72
nunquam Apostolos post resurrectionem Christi legalia observasse secundum veritatem, sed solum ex quadam pia simulatione, ne scandalizarent Judæos, & eorum conversionem impedirēt.

Verùm cæremoniæ illæ tunc fuissent mortiferæ, ut sentit Hieronymus, non potuissent licitè usur-

usurpari simulatoriè ab Apostolis, quia contra fi- A templumque Jerosolymitanum, una cum statu
dei professionem est, uti cultu superstitioso & Reipublicæ Judaicæ à Romanis Imperatoribus
profiteri exteriùs falsum religionem; cujusmodi eversum; tunc enim non erat amplius neces-
erat religio Judæorum quoad cultus illos, si jam sarium deferre honorem Synagogæ jam extinctæ,
erant superstitiosi & mortiferi. Item si liceret aut uti condescensu erga Judæos, tandiu Dei
Apostolis uti simulatoriè cultu superstitioso Ju- vocationi rebelles.
dæorum, ut eos lucrarentur, quemadmodum ait
Hieronymus, licuisset similiter uti simulatoriè
cultu superstitioso Gentilium, ut facilius conver-
terent; & nunc etiam liceret uti cæremoniis Ju-
daicis, simulareque eorum fidem, ut eos lucrifa-
ceremus, sicut contra Hieronymum rectè argu-
mentatur S. Augustinus Epistolis citatis. Addit
S. Thomas loco supra citato, *Indecens videri quod*
Apostoli ea occultarent propter scandalum, quæ pertinent
ad veritatem vitæ & doctrinæ, & quod simulatione uterentur
in his quæ pertinent ad salutem fidelium. B

73 Potest insuper suaderi conclusio optimâ con-
gruentiâ, quâ utitur D. Augustinus ad probandũ
post abrogationem legis Mosaicæ, per aliquod
tempus fuisse licitum legalia servare, usque ad
sufficientem divulgationem Evangelii, quam vis
non esset necessarium. Sicut enim (inquit) sole-
mus homines mortuos aliquandiu ante sepultu-
ram servare, ut cum honore sepulturæ tradantur:
ita decuit legalia, quæ ut viva post Christi mor-
tem servari non poterant, ut mortua usque ad
perfectam Evangelii divulgationem servari, ut
cum honore mortua mater synagoga sepeliretur, C
& ne homines existimarent, si ea statim reje-
cta fuissent, veterem legem fuisse abominabi-
lem, perinde ac Gentilium cultum, quem nulla
unquam mora sustinere Apostoli voluerunt.

Dices, si licitum erat post abrogationem legis
74 Mosaicæ per aliquod tempus legalia servare,
non potuit rationabiliter Paulus ad Galatas 2.
reprehendere Petrum Apostolum, eò quòd illa
uteretur, seque à gentilibus Antiochenis recens
conversis segregaret, ut viveret Judaicè cum
Judæis, qui Jerosolymis à Jacobo advenerant:
Atqui Paulus jure reprehendit Petrum, qui ut D
dicitur ad Galat. 2. reprehensibilis erat: Ergo
post abrogationem legis Mosaicæ, non licitum
fuit servare legalia.

Respondeo, negando sequelam Majoris, Pe-
trus enim jure fuit reprehensus à Paulo, non
quod simpliciter uteretur cæremoniis Judaicis,
post abrogationem legis Mosaicæ (quod ipsemet
Paulus sæpius fecerat, ut suprà ostendimus) sed
quod uteretur cum aliqua imprudentia & scan-
dalo infirmorum, adeò ut Christiani ex ejus fa-
cto inducerentur ad existimandum observatio-
nem legalium esse adhuc necessariam, & ita quo-
dammodo cogerentur judaizare, ut significant
verba illa Pauli ad Petrum ad Galat. cap. 2. *Si tu* E
Judæus cùm sis gentiliter vivis, & non Judaicè, quomodo
cogis gentes judaizare? Solutio est D. Thomæ hic
qu. 103. art. 4. ad 2. ubi hæc scribit. *Non peccavit Pe-*
trus in hoc, quod ad tempus legalia observabat, quia hoc
sibi licebat tanquam ex Judæo converso; sed peccabat in
hoc, quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam
adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc
sequebatur Gentilium scandalum.

Quæres, quo præcisè tempore cœperit lex
75 Mosaica esse mortifera?

Respondeo hoc esse dubium & incertum, val-
de tamen probabile esse quod plerique Theolo-
gi docent, illam solùm cœpisse esse mortiferam
quadragesimo circiter post Christi mortem an-
no, postquam Evangelium sufficienter jam toto
orbe Judæis promulgatum fuit per Apostolos,

DISPVTATIO XII.

De Lege Divina nova.

Ad quæst. 106. D. Thomæ, & duas sequentes.

HActenus de lege veteri, quam Deus olim 1
Angelorum ministerio dedit Moysi, in
monte Sina, totique populo Judaico;
nunc de lege, quam Christus tulit, & Ecclesiæ
quæ tradidit, ac per gratiam Spiritus sancti fide-
lium cordibus indidit, quæ varijs solet nomini-
bus nuncupari. In primis enim lex nova seu no-
vum Testamentum appellatur, eò quòd sicut
vere exorto, tota facies terræ renovatur, juxta
illud Poëtæ Ecloga 3.

Nunc omnis ager, nunc omnis parturit arbor:
Nunc frondent sylvæ, nunc formosissimus annus.

Ità advenlente lege gratiæ, omnia penitus in-
novata sunt, secundùm illud Apostoli ad Cor. 5.
Vetera transierunt, ecce facta sunt omnia nova. Unde
ibi Chrysostomus: *Rerum, inquit, vices iam mutatæ*
sunt ut & anima nova, & corpus novum, & novum ad-
orationis genus, & pollicitationes novæ, & testamentum,
& vita, & mensa, & vestis, & uno verbo dicam, omnia
nova sunt. Et Nicetas in Commentario Orationis
de encæniis D. Gregorii Nazianzeni: *Est, ait, can-*
ticum novum allegoricè novi Testamenti cantio; tunc e-
nim nova omnia facta sunt, & creatura nova, & novus
homo, & vita nova, & nova mandata, & nova gratia,
& novæ pollicitationes. Similiter Theophilactus 2.
ad Corinth. 5. *Vetus peccatum transiit novaque nobis*
anima, & novum corpus factum est, & pro Iudaicis omi-
nibus, nova nobis facta sunt omnia. Denique Gre-
gorius magnus homil. 32 in Evang. *Novus homo venit*
in mundum, nova præcepta dedit mundo, & vitæ nostræ
veteri, contrarietatem opposuit novitatis suæ.

Secundò, lex Evangelica appellatur, quia, ut 2
ait Author operis imperfecti in Matth. *Evange-*
lium est bonum nuncium: Bona autem hominibus nun-
ciantur, quando promittitur eis beatitudo cœlestis, pecca-
torum remissio, adoptio filiorum, mortuorum resurrectio,
immortalis vita, hæreditas regni cœlestis, possessio gloriæ
sempiternæ, societas Angelorum, & communicatio Spiri-
tus, & fraternitas Christi, & paternitas Dei.

Dicitur tertiò, lex gratiæ, quia vi sua, & ratio- 3
ne sui status, dat gratiam sanctificantem & auxi-
lia gratiæ. Unde Apostolus ad Romanos 1. *Non*
enim erubesco Evangelium, virtus enim Dei est in salu-
tem omni credenti. In quem locum hæc scribit An-
selmus: *Virtus, quia gratiam præstat, per cuius auxilium*
valeamus facere quod præcipit. Eademque de causa
vocatur etiam lex Spiritûs vitæ, & lex libertatis,
quia liberat à legæ & servitute peccati. Vel etiã
quia liberat ab onere legis Mosaicæ.

Quartò, vocatur lex fidei, propter majorem 4
expressionem, & determinationem articulorum
fidei, Trinitatis, Incarnationis, &c. Et lex gratiæ
propter efficaciam sacramentorum, ut ait san-

ctus Thomas quodlibeto quarto, articulo 13.

Demum lex amoris seu charitatis appellatur, 5
quia, ut bellè quidam ait, amor charitatis est veluti lex salica Christianismi. Vel quia, ut dicit Augustinus, lib. adversus Adimantum cap. 17. *Hæc est brevissima & apertissima differentia duorum testamentorum, timor & amor.* Addo, quod lex vetus cum terrore, nova promulgata est cum amore; cœpit enim promulgari à Petro, ipso die Pentecostes, quo Spiritus sanctus, cujus peculiare nomen est amor, Apostolis sese infudit, & in eorum cordibus Spiritum charitatis effudit, juxta illud Apostoli ad Romanos 5. *Charitas Dei effusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ad quod respiciens Bernardus Epist. 107 admirabundus exclamat: *O geminum, ipsumque firmissimum ergà nos amoris argumentum: Christus moritur: meretur ergo amari. Spiritus afficit, & facit amari. Ille facit cur ametur, iste ut ametur. Ille multam dilectionem nobis commendat, iste dat. In illo cernimus quod amemus, ab isto sumimus unde amemus. Charitatis ergo ab illo occasio, ex isto affectio.*

ARTICULUS I.

Vtrum lex nova à Christo instituta sit, & quibus præceptis ea constet?

6 CAlvinus in cap. 4 Epistolæ ad Galat. asserit, Christum nullam legem novam tulisse, sed solùm à lege antiqua nos liberasse: *O miserabilem, inquit, iustitiam! O pernicio sum errorem prædicantium Christum tanquam novum legislatorem. Quasi veterem legem abrogaverit, ut novam Christianis omnibus legem imponeret. Non fuit id Christi officium, sicut ipse dixit. Non misit Deus filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum.* Et alio loco: *Ego, inquit, non iudico quemquam. Non habuit profectò Christus id operis ac muneris, ut novam institueret legem, sed ut ab hominum cervicibus servile illud legis iugum auferret. Hoc illud est, quod Paulus clamat, Deum misisse filium suum factum sub lege, ut eos qui sub lege erant, redimeret. Nostri verò novitij Theologi, divino adversantes consilio, pro liberatore legislatorem, qui nos in durissimam tradat servitutem, suscipiendum docent.* Ut hic error explodatur, & vera atque Catholica sententia declaretur,

Dico, Christus instituit novam legem ad 7
Christianos pertinentem.

Probatur primò ex Scriptura, nam in veteri testamento promittitur Messias venturus ut legislator, & novam legem laturus: Jeremiæ 31. *Ecce dies venient, dicit Dominus, & feriam domui Israel, & domui Iudæ fœdus novum, &c. Dabo legem meam in visceribus eorum.* Quæ verba de Christo, ejusque fœdere & lege dicta esse interpretatur Apostolus ad Hebræos 8. & 10. Item Isaiæ 2. sic dicitur: *Et erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium, & fluent ad eum omnes gentes, & ibunt populi multi, & dicent: Venite & ascendamus ad montem Domini, & ad domum Dei Iacob, & docebit nos vias suas, & ambulabimus in semitis eius: quia de Sion exibit lex, & verbum Domini de Ierusalem.* Quæ de Messia, ejusque lege dicta esse, ex ipso textu manifestum est. Et cap. 3. de eodem Messia sic ait: *Dominus iudex noster, Dominus legifer noster, Dominus rex noster, ipse salvabit nos.* Demum in Evangelio Christus passim loquitur de sua lege: Joan. 14. *Mandata mea servate.* Joan. 10. *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea.* Matt. 28. *Docete eos servare omnia quæcunque mandavi vobis.* Et Paulus 1. ad Corinth. 9. *Illi qui sine lege erant, factus sum tanquam sine lege essem, cùm sine lege Dei non essem, sed in lege essem Christi.* Et ad Hebræos 2. confert inter se Christum & Moysem, tanquam duos legislatores, alterum veteris, alterum novi testamenti; & ait, si transgressores legis à Mose datæ puniti sunt, multò magis transgressores legis à Christo puniendos esse. Quapropter meritò Tridentinum sess. 6. cap. 21. sic pronunciat: *Si quis dixerit Christum Iesum à Deo hominibus datum fuisse ut Redemptorem, cui fidant, non etiam ut Legislatorem cui obediant, anathema sit.* Quibus verbis Calvini error manifestè proscribitur.

Probatur secundò conclusio: Ad providen- 8
tiam Regis pertinet statuere leges, ad regni conservationem, & Reipublicæ tranquillitatem necessarias vel utiles. Pertinet etiam ad Providentiam Summi Pontificis leges ferre in iis, quæ ad cultum Dei, & ad bonum Ecclesiæ spectant: Sed Christus fuit Rex Ecclesiæ & Summus Pontifex illius, ut in Tractatu de Incarnatione disp. 22. artic. 3. & 4. ostendemus: Ergo fuit etiam Legislator, & debuit utroque nomine leges Ecclesiæ necessarias vel utiles statuere, per quas ad finem propositum, qui est salus æterna, promoveri posset. Porro sicut regia dignitas convenit Christo cum singulari excellentia, nulli alteri concessa, ut loco citato declarabimus, ita & potestas legislativa. Primò, quia fuit divina quodammodo, ratione suppositi divini, unde jus ab eo conditum vocatur divinum simpliciter. Secundò, propter excellentiam legum & præceptorum, quæ, ut dicemus conclusione sequenti, triplicis generis sunt. Tertiò, quia per talem potestatem legem veterem potuit abrogare. Demum, quia fuit amplissima in universum mundum: Matth. 28. *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, &c.*

Contra istam conclusionem objici potest il- 9
lud Joan. 1. *Lex per Moysem data est, gratia autem & veritas per Iesum Christum facta est*, quo significari videtur, Moysem fuisse Legislatorem, non verò Christum, ipsumque nullam tulisse legem, sed solùm gratiam & justificationem nobis promeruisse.

Sed facilè respondetur, non ideò gratiam dici per Christum factam; legem verò per Moysem datam, quod Christus nullam legem tulerit; sed quia Moyses dedit Judæis nudam legem sine gratia, id est legem præcipientem, sed non juvantem: Christus verò dedit nobis legem cum gratia, id est legem præcipientem & adjuvantem. Quam ob causam vocatur ab Apostolo *lex spiritus*, & à Christo *jugum suave & onus leve*. Unde Augustinus serm. 21. de verbis Apostoli: *Hæc sarcina* (inquit) *non est pondus onerati, sed alæ volaturi: habent enim & aves pennarum suarum sarcinas, portant illas in terra, portantur ab illis in cœlo, &c.* Et Bernardus Epist. 341. ad Monachos B. Bertini: *Leve*, ait, *Salvatoris onus, quò crescit amplius, eò portabilius est. Nonne & aviculas levat, non onerat, pennarum, sive plumarum, numerositas ipsa: tolle eas, & reliquum corpus fertur ad ima. Sic disciplinam Christi, sic suave jugum, sic onus leve quò deponimus, eò deprimimur ipsi, quia portat potiùs quàm portatur.*

Dico secundò, lex nova quæ à Christo data 10
est, continet triplicia præcepta, nempe moralia, sacramentalia, & fidei.

Patet conclusio ex Scriptura: nam de præce-

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

ptis moralibus Christus dixit Matth. 19 *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*, per quæ præcepta Decalogi, quæ propriè ad mores pertinent, juxta omnes Interpretes, intelligebat. Et Matth. 5. divortium & libellum repudii prohibuit, & statuit, ut vinculum matrimonii non ampliùs dissolvatur. De sacramentalibus Joan. 3. Christus ait: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.* Et Joan. 6. *Nisi manducaveritis carnem filii hominis, non habebitis vitam in vobis.* De præceptis verò fidei dicebat, Marci 16. *Qui crediderit & baptizatus fuerit, salvus erit; qui verò non crediderit, condemnabitur.* Et Joan. 8. *Si non crediderit is, quia ego sum, moriemini in peccato vestro.*

11 Notandum verò, hoc inter triplicia illa præcepta esse discrimen, quòd moralia, cùm sine juris naturalis, non fuerunt à Christo instituta, sed tantùm explicata & vindicata ab erroribus, quibus ex hominum malitia fuerant involuta. Sacramentalia verò instituta sunt à Christo, ut essent loco veterum, quæ ab ipso abrogata sunt. Præcepta vero fidei de novo instituta non sunt, sed tantùm ex implicitis facta fuerunt magis clara; ita ut nunc explicitè mysteria quædam credere teneamur, quæ in lege veteri implicitè duntaxat credebantur: cujusmodi sunt nativitas, passio, & mors Christi, quæ à Judæis obscure credebantur, sed expresse creduntur à Christianis.

ARTICULUS II.

Quomodo lex nova differat à veteri?

12 LEx vetus & lex nova seu Evangelica in multis discrepant. Primò differunt in eo quod illa scripto tradita sit in tabulis lapideis ministerio Angelorum, ista per Spiritum sanctum hominum cordibus insculpta, juxta illud Apostoli 2. ad Corinth 3. *Epistola estis Christi* (nimirum legem & doctrinam Evangelicam continens) *ministrata à nobis, scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi, non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus.* Ubi Theophilactus: *Ex hoc loco Pauli, novi Testamenti infert præcellentiam. Lex*, inquit, *atramento scribebatur: Evangelium in nobis per Spiritum scriptum est. Quantò igitur intervallo, Spiritus ab atramento distat, & cor à lapide, tanto & novum à lege discrepat, &c.*

13 Dices primò, lex nova scripto fuit tradita, æquè ac vetus, eam enim Apostoli & Evangelistæ descripserunt: Ergo non valet tale discrimen.

Respondeo ex D. Thoma quæst. 106. art. 3. legem novam duo continere. Primò & principaliter gratiam & charitatem diffusam in cordibus, quâ impellimur & juvamur ad bene operandum. Secundò, præcepta & regulas bene operandi; & quoad hoc secundum, legem novam scripto fuisse traditam, æquè ac veterem; sed quoad primum fuisse in cordibus fidelium diffusam & insculptam, præcipuè in solemni ejus promulgatione, facta in die Pentecostes: tanta enim fuit tunc data gratiæ & charitatis abundantia, ut vi illius potuisset tota lex nova sine scripto conservari, ut recte dicit Irenæus lib. 3. contra hæreses cap. 3. Addo quod lex nova non fuit per se primò scripta & ex professo sicut Mosaica, sed per occasionem scribendi vitam Christi, rogatu fidelium, vel docendi eosdem per Epistolas, aut occurrendi hæresibus Cherinthi, Ebionis, & aliorum deinceps contra Ecclesiam insurgentium. Neque fuit scripto mandata eodem die Pentecostes quo promulgata est, sed multò post, octavo nimirum post mortem Christi anno, Petro & Paulo Romæ jam prædicanti, ut docent Irenæus lib. 3. cap. 1. Theophilactus præfatione in Matthæum, & Eusebius lib. 5. historiæ cap. 8.

Dices secundo, etiam lex Mosaica fuit insculpta cordibus Judæorum, per illuminationem & gratiam Spiritus sancti, cùm gratia non defuerit Judæis, ut possent intelligere & servare talem legem, multa supernaturalia præcipientem: juxta illud Deuteron. 30. *Mandatum quod ego præcipio tibi hodie, non supra te est &c. sed juxta te est sermo valde in ore tuo, & in corde tuo, ut facias illum:* Ergo hæc legis in mente consignatio, non est propria novo testamento. 14

Respondeo quod quamvis gratia necessaria non defuerit Judæis ut possent servare legem Moysis, illa tamen non pertinuit ad legem Mosaicam, neque fuit data vi statûs illius, in quo nondum fuerat solutum pretium redemptionis nostræ; sed pertinuit quodammodo ad legem novam, & ad Christum ejus auctorem, à quo emendicata fuit, & obtenta per ejus merita. Neque tanta fuit abundantia gratiæ concessa communiter illis temporibus, ut dici possit legem Mosaicam fuisse à Spiritu sancto mentibus hominum insculptam; sed hoc soli legi Evangelicæ convenit, quæ, ut diximus, in die Pentecostes, quo solemniter promulgata est, magnâ & visibili effusione Spiritus sancti, in cordibus Apostolorum & Discipulorum consignata est; juxta illud Jeremiæ 31. *Dabo legem meam in visceribus eorum, & in cordibus eorum scribam eam.* Unde Augustinus de Spiritu & littera cap. 17 *Ibi in tabulis lapideis digitus Dei operatus est, hic in cordibus humanis. Ibi lex extrinsecùs posita est, qua injusti terrerentur; hic intrinsecùs data est, qua justificarentur.*

Secundò, lex vetus & nova differunt in eo 15
quod lex nova habet vim justificandi, idque duplici titulo. Primò quia habet præsentem Christum ejus authorem & institutorem, qui potuit ex perfecta justitia mereri & Deo satisfacere pro hominibus. Ideoque ex vi sui statûs dat gratiam per aliquid sibi proprium, & secum illam affert, velut animam legis: *Lex enim per Moysem data est, gratia & veritas per Jesum Christum facta est,* Joan. 1. Secundò, lex nova habet vim justificandi, quia continet sacramenta, quæ habent vim causandi gratiam, & sunt veluti vasa illam continentia, ut suppono ex Tractatu de Sacramentis. Econtra lex Mosaica, cùm nec ipsum gratiæ authorem haberet, nec contineret Sacramenta habentia vim causandi gratiam ex opere operato, vim justificandi non habebat ex propriis, sed per respectum ad statum legis gratiæ, ad Christum ejus authorem, cujus virtute & meritis gratia antiquis patribus in quacumq; lege fuit collata. Unde D. Thomas quæst. 107. art. 1. ad 2. & D. Augustinus pluribus locis affirmant illos qui in veteri Testamento fuerunt Deo accepti per fidem, secundùm hoc ad novum testamentum pertinuisse: non enim justificabantur, nisi per fidem Christi, qui est author novi testamenti, juxta illud act. 15. *Per gratiam Domini Jesu Christi credimus salvari, quemadmodum & illi*, Patres scilicet veteris testamenti. Et istud 1. corinth. *Bibebant au-*

autem de spirituali consequente eos petra : petra autem erat Christus.

16 Hinc intelliges, legem veterem rectè speculo comparari, quod maculas quidem ostendit, sed non aufert; legem verò novam aquæ, quæ non solùm sordes valet ostendere, sed & abstergere; unde Ezech. 25. Dominus fidelibus novæ legis pollicetur: *Effundam super vos aquam mundam, & mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris.*

17 Intelliges etiam, cur lex nova vivificare dicatur, & vetus occidere; quia nimirum prima largitur gratiam, quæ vera animi vita est; altera verò eam vi sua largiri nequibat, & concupiscentiam prohibendo augebat, ut docet Augustinus de spiritu & littera cap. 4. *Doctrina* (inquit) *quâ mandatum accipimus, littera est occidens, nisi adsit vivificans Spiritus, inspirans pro concupiscentia mala, concupiscentiam bonam, id est charitatem.*

18 Demum intelliges, quòd quemadmodum in antiquum propitiatorium Exodi 15. vertunt vultus duo Cherubini, sic in Christum veluti magnum quoddam propitiatorium mundi, vertunt oculos duo populi, antiquus, qui Christi adventum præcessit, & Christianus, qui sequitur, cùm eâdem Christi gratiâ uterque populus salvus factus sit, & eodem agni immaculati sanguine redemptus. Unde Augustinus Epist. 157. ad Optatum; *Cùm omnes justi, id est veraces Dei cultores, sive ante Incarnationem, sive post Incarnationem Christi, nec viverent, nec vivant, nisi ex fide Incarnationis Christi, in quo est gratia plenitudo; profectò quod scriptum est Act. 4. Non esse aliud nomen sub cœlo in quo oporteat nos salvos fieri, ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum, ex quo in Adam vitiatum est. Sicut enim in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes vivificabuntur: quia sicut in regno mortis, nemo sine Adam; ita in regno vitæ, nemo sine Christo: sicut per Adam omnes injusti, ita per Christum omnes injusti homines: sicut per Adam omnes mortales in pœna facti sunt filii seculi; ita per Christum omnes immortales in gratia sunt filii Dei.*

20 Tertiò, lex vetus & nova differunt in eo quod vetus testamentum conditum est pro servis, novum pro filiis & hæredibus, ut declarat Apostolus ad Galat. 4. his verbis: *Scriptum est, quoniam Abraham duos filios habuit: unum de ancilla, & unum de libera. Sed qui de ancilla, secundùm carnem natus est; qui autem de libera, per repromissionem. Quæ sunt per allegoriam dicta. Hæc enim sunt duo testamenta. Vnum quidem in monte Sina, in servitutem generans, quæ est Agar: Sina enim mons est Arabiæ, qui conjunctus est ei quæ nunc est Ierusalem, & servit cum filiis suis. Illa autem, quæ sursum est Ierusalem libera est, quæ est mater nostra.* Et infrà: *Non sumus ancillæ filii, sed liberæ.* Unde ibidem Anselmus: *In utroque* (inquit) *testamento genuit Deus filios, qui sibi servirent, sed in veteri Iudæos servos, qui timore pœnæ, & promissionibus temporalium, ei serviliter obedirent; in gratia verò novi testamenti, liberos, qui ex dilectione servirent.* Quibus verbis aliam utriusque legis differentiam indicat, quòd nimirum testamentum vetus fuit timoris, novum est amoris: fuit enim illud servorum, quorum est timor, juxta illud Malach. 1. *Si Dominus ego sum, ubi est timor meus?* hoc est filiorum, quorum est timor erga patrem. Unde Chrysologus serm. 1. in Evang. cùm jejunaris: *Vbi Deus Dominum mutavit in patrem, voluit charitate magis quàm potestate regnare, & amari maluit, quàm timeri.* Et Augustinus lib. adversus Adimantum cap. 16. *Deus veteri homini fugienti, tanquam Dominus apposuit quod timeret, & novo redeunti, tanquam pater aperuit quod amaret.* Et c. 17. ait: quod *hæc est brevissima & apertissima differentia duorum testamentorum, timor & amor.* Unde quemadmodum timor prior est amore, sic testamentum vetus prius fuit testamento novo; & sicut timor locum præparat charitati, cùm autem cœperit charitas habitare, pellitur timor, qui ei præparavit locum; ita testamentum vetus præparavit locum testamento novo, quo adveniente, abrogatum fuit. *Sicut enim* [inquit Augustinus] *quando aliquid suitur, seta prius intrat, sed nisi exeat, non succedit linum: sic timor primo occupat mentem, non autem ibi remanet, quia ideò intravit ut introduceret charitatem.* *Tract. in Epist. 1. Ioan.*

Ex his sequitur alia differentia, in veteri enim testamento, mysteria fidei, præsertim Trinitatis & Incarnationis, erant obscurè & imperfectè cognita, in novo clarè & expressè sunt revelata. Quare hoc? quia nimirum servi non tam perfectè sciunt consilia & secreta Patris familias, quàm filii. Hinc Christus Joan. 14. Discipulis dicebat: *Jam non dico vos servos, quia servus nescit quid faciat Dominus eius.* Hanc differentiam indicavit Augustinus, cùm dixit vetus testamentum esse occultationem novi, & novum esse revelationem veteris; & propter hoc Moysem cùm loqueretur ad populum faciem velasse, Christum verò nobis revelata facie locutum esse, ut ait Apostolus 2. ad Corinth. 3.

Et hoc intelliges, quod sicut hemisphærium eò magis clarescit quò magis ei Sol appropinquat; ita statûs veteris legis, secundùm majorem ad Christum & Evangelium propinquitatem, majorem cognitionis divinorum mysteriorum claritatem & illustrationem accepit; & ut loquitur D. Gregorius homil. 16. super Ezechiel. *Secundùm incrementa temporum, crevit scientia Sanctorum Patrum, & quantò viciniores adventui Salvatoris fuerunt tantò sacramenta salutis plenius perceperunt.* Unde David, quia propinquior Christo fuit, plenior de mysterio incarnationis & Trinitatis, quàm cæteri Patriarchæ & Prophetæ, qui ipsum præcesserunt, cognitionem accepit; propter quod Psal. 118. ait *super senes intellexi.* Item Joannes Baptista, quia Christo adhuc propinquior fuit, utpote quem digito monstravit, plenior Davide & cæteris Prophetis veteris testamenti de eisdem mysteriis intelligentiam habuit: de quo propterea dixit Christus, ipsum esse Prophetam, & pluspuam Prophetam, & inter natos mulierum, id est Prophetas, nullum majorem surrexisse.

Alia adhuc ex dictis colligitur inter vetus & novum testamentum differentia. Nam in veteri testamento promittebat Deus bona temporalia, in novo promittit æterna. In veteri dicebat Isaiæ 19. *Si audieritis me, bona terræ comedetis*; in novo Christus ait Matth. 5. *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum cœlorum.* Hinc Augustinus in Psal. 73. *Deus* (inquit) *se utriusque testamenti voluit esse authorem, ut & terrena promitteret in veteri, & cœlestia in novo.* Quia nimirum alia est conditio servorum, alia filiorum. Servi accipiunt temporalem mercedem à suis dominis, & sic dimittuntur; filii verò succedunt in perpetuam hæreditatem. Hoc insinuat Paulus ad Galat. 4. cùm ait: *Ejice ancillam, & filium ejus: non enim hæreditabit filius ancillæ cum filio liberæ.* Et ad Hebræos 7. cùm vocat testamenti novi meliorem spem, per quam proximamus ad Deum, quia scilicet cœlestia ac æterna sperat; cùm è contra lex vetus terrena solùm & temporalia expectaret. Unde Bernardus serm. 3. in Cantica: *Grave legis jugum, & vile præmium, nam terra est promissionis.*

Ex

23 Ex hoc intelliges aliud discrimen, quod inter novum & vetus testamentum versatur; novum enim cœli fores aperuit, quas vetus aperire non potuit, ut egregiè declarat Apostolus ad Hebræos 9. his verbis: *In secundo tabernaculo semel in anno solus Pontifex introibat, non sine sanguine; hoc significante Spiritu Sancto, nondum propalatam esse Sanctorum viam, adhuc priore tabernaculo habente statum.* Hoc est: in Sancta Sanctorum, quæ templi pars erat intima, & cæteris præcellentior, solus Pontifex semel in anno introibat, cæteri sacerdotes eo ingressu prohibebantur: quâ occlusione intimi adyti, & partis templi præcellentioris, adumbrabat Spiritus Sanctus, viam in cœlum fuisse occlusam, quamdiu vetus testamentum ratum fuit. Novi autem testamenti author Christus, primus omnium cœlum penetravit, cœlestemque viam ac fores aperuit. Quam ob causam duodecim portas cœli patentes vidit Joannes Apocal. 21. *Porta*, inquit, *ejus non claudentur. Ab oriente portæ tres & ab Aquilone portæ tres, & ab Austro portæ tres, & ab Occasu portæ tres.* Versùs omnes cœli plagas portæ patent, quia totius orbis habitatoribus patent, non veteris, sed novi beneficio testamenti.

24 Aliam ejusdem veritatis figuram habemus Numer. 35. ubi lex hujusmodi à Deo lata extat: *Exules & perfugi, ante mortem Pontificis, nullo modo in urbes suas reverti potuerunt.* Per hoc enim significabat Spiritus Sanctus, quod ante mortem Christi, nemo cœlum ingredi poterat, nec in patriam cœlestem reverti; sed eo defuncto, & resurgente, ac in cœlum ascendente, cœli portam omnibus fore apertam, ac liberum in patriam cœlestem reditum. Unde Gregorius homil. 6. in Ezechiel. *Quid est*, inquit, *quod homicida post mortem Summi Pontificis absolutus, ad terram propriam redit, nisi quod humanum genus, quod peccando sibi mortem intulit, post mortem veri sacerdotis, id est Christi, peccatorum suorum vinculis solvitur, & in paradisi possessione reparatur.*

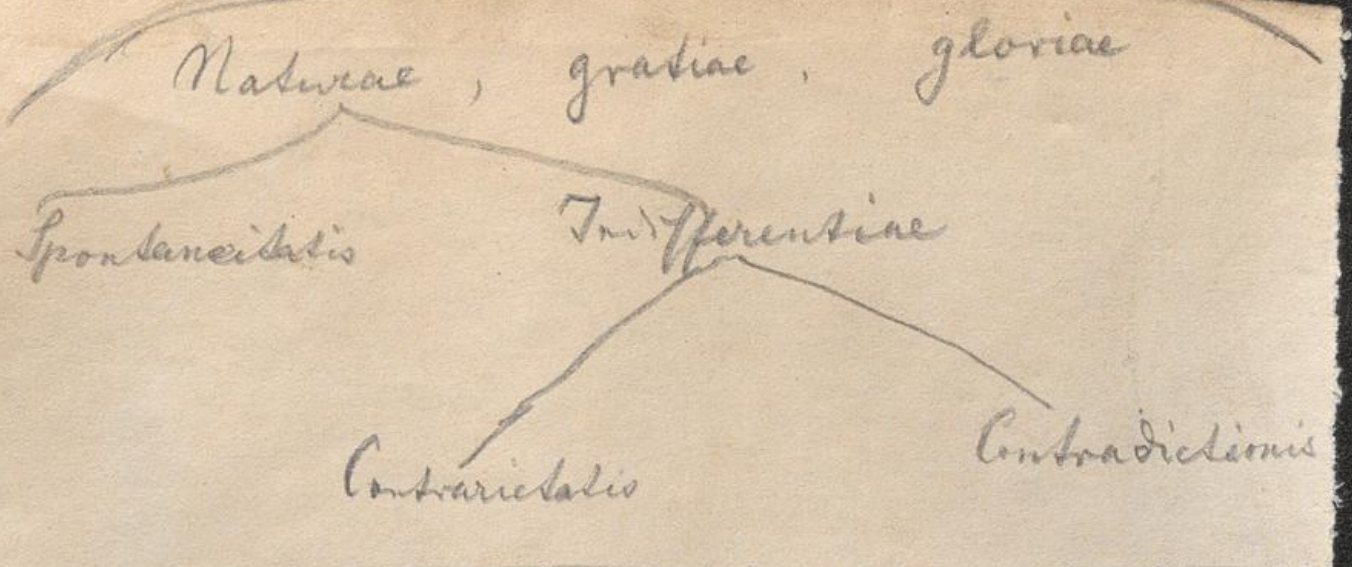
25 Denique omissis pluribus aliis inter veterem & novam legem differentiis, hæc præcipua & veluti capitalis est, quòd lex vetus fuit umbra & figura novæ, nova autem veteris perfectio & complementum. Unde Hieronymus lib. 1. adversùs Pelagianos cap. 9. *In lege promittitur, in Evangelio impletur; ibi initia, hic perfectio est; in illa operum fundamenta jaciuntur, hic fidei & gratiæ culmen imponitur.* Et Bernard. homil. 1. super *Missus est*, docet quod sicut fructus tam seminis quàm florum finis & complementum est; ita Christus finis fuit, perfectio, & complementum veteris legis: *Videntur* (inquit) *mihi quoddam semen fuisse divinæ cognitionis, tanquam è cœlo jactatum in terras, allocutiones & promissiones factæ ad Patres Abraham, Isaac & Iacob. Floruit autem hoc semen in mirabilibus, quæ ostensa sunt in exitu Israel de Ægypto, in figuris & ænigmatibus; per totum iter in deserto, usque ad terram promissionis, & deinceps in visionibus & vaticiniis*

A *Prophetarum, in ordinatione quoque regni & sacerdotii usque ad Christum, Christus autem hujus seminis & horum florum, non immeritò fructus esse intelligitur.* Alia similitudine utitur Chrysostomus (vel ut alii volunt Victor Antiochenus) exponens illud quod habetur Marci 4. *Vltro terra fructificat primùm herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica.* Subdit enim: *Primò herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumentum in Evangelio.*

Si autem quæras, quomodo lex nova impleat veterem? Respondebo cum D. Thoma hic qu. 107. art. 2. legem novam adimplere veterem, supplendo duo, quæ veteri legi deerant. In veteri lege (inquit) duo possunt considerari, scilicet finis & præcepta contenta in lege. Finis 26
B verò cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi & virtuosi, unde & finis veteris legis erat justificatio hominùm, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis. & promittebat verbis; & quantùm ad hoc lex nova implet veterem legem, justificando per virturem passionis Christi. Et hoc est quod Apostolus dicit ad Roman. 8. *Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis* ....., Præcepta verò veteris legis adimplevit Christus & opere & doctrinâ. Opere quidem, quia circumcidi voluit, & alia observare, quæ erant tempore illo observanda, secundùm illud Galat. 4. *Factum sub lege.* Suâ au-
C tem doctrinâ adimplevit præcepta legis tripliciter. Primò quidem, verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio & adulterio, in quorum prohibitione Scribæ & Pharisæi, non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione. Secundò adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quo modo tutiùs observaretur quod lex
D vetus statuerat; sicut lex vetus statuerat, ut homo non pejeraret, & hoc tutiùs observatur, si omnino à juramento abstineat, nisi in causa necessitatis. Tertiò adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet Matth. 19. ubi dicente se observasse præcepta legis veteris, dicit: *Vnum tibi deest, si vis perfectus esse, vade & vende omnia quæ habes, &c.*

Cætera quæ de lege nova docet S. Thomas, facilia sunt magisque indigent lectione quàm explicatione. Unde his prætermissis, agendum nobis est tomo sequenti de alio exteriori humanorum actuum principio, scilicet gratiâ Dei, quæ est divinæ legis finis & complementum; nam ut ait Augustinus lib. de spiritu & littera: *Lex data est, ut gratia quæreretur; gratia data est, ut lex adimpleretur.*

Finis Tomi tertii Clypei Theologiæ Thomisticæ.



Potentiam ad operandum negant omnes, licet ex diversis causis:

I. Ex siderum influxu — Stoici

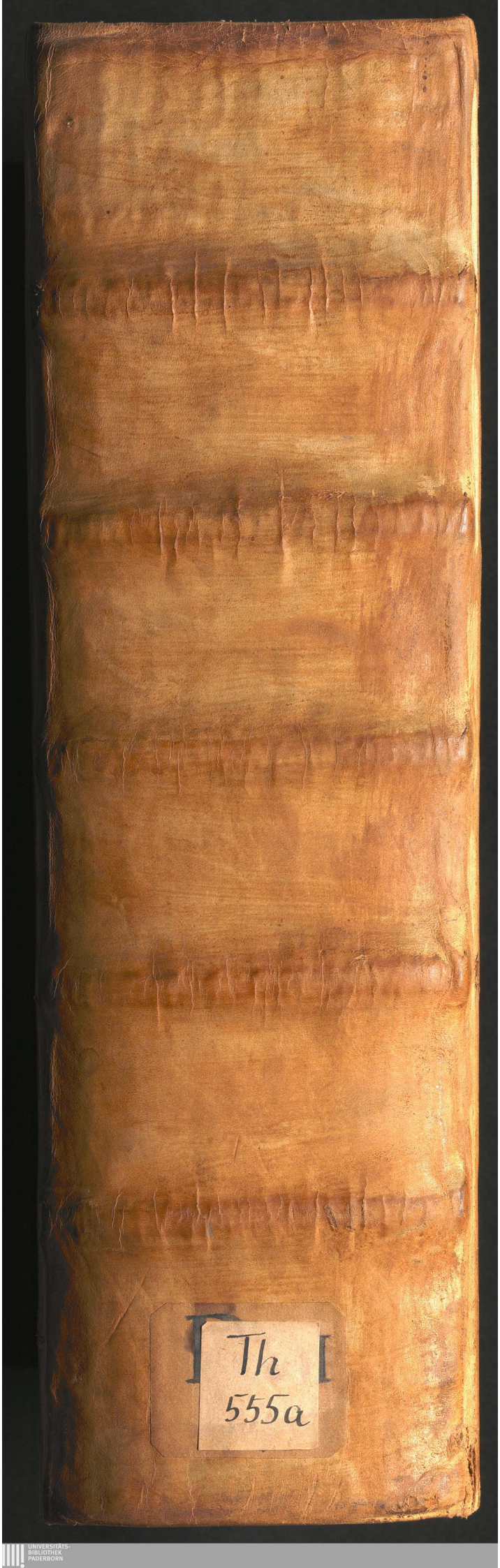
II Ex principio malo — Manichaei

III Ex efficacia motionis — Calvinus.

IV A primo peccato — Lutherus

1 12

UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
PADERBORN

